

ABSCHIED VON DER PRIESTERSCHRIFT?

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE
(VWGTH)

Band 40

ABSCHIED VON DER PRIESTERSCHRIFT?

ZUM STAND DER PENTATEUCHDEBATTE

HERAUSGEGEBEN VON FRIEDHELM HARTENSTEIN
UND KONRAD SCHMID



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7889

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03361-4
www.eva-leipzig.de

INHALT

Vorwort	7
<i>Christoph Levin</i>	
Die Priesterschrift als Quelle	9
Eine Erinnerung	
<i>Erhard Blum</i>	
Noch einmal	32
Das literargeschichtliche Profil der P-Überlieferung	
<i>Jan Christian Gertz</i>	
Genesis 5	65
Priesterliche Redaktion, Komposition oder Quellenschrift?	
<i>Christoph Berner</i>	
Der literarische Charakter der Priesterschrift in der Exoduserzählung	94
Dargestellt an Exodus 1 bis 14	
<i>Thomas Römer</i>	
Von Moses Berufung zur Spaltung des Meers	134
Überlegungen zur priesterschriftlichen Version der Exoduserzählung	
<i>Eckart Otto</i>	
Priesterschrift und Deuteronomium im Buch Levitikus	161
Zur Integration des Deuteronomiums in den Pentateuch	
<i>Christophe Nihan</i>	
Heiligkeitsetz und Pentateuch	186
Traditions- und kompositionsgeschichtliche Aspekte von Levitikus 26	
Autoren- und Herausgeberverzeichnis	219

VORWORT

Die Ausgrenzung der Priesterschrift aus dem Pentateuch als einer ursprünglich eigenständigen Quellenschrift gehört zu den prominentesten und anerkanntesten Ergebnissen der historischen Bibelwissenschaft. Der Grund für den Erfolg dieser Hypothese liegt in drei elementaren Beobachtungen, die seit den Anfängen der Bibelkritik mehrfach beschrieben und mitgeteilt worden sind. Erstens ist die auffällige Doppelung bestimmter Erzählstoffe zu nennen, zweitens die charakteristische אלהים-Begrifflichkeit (beide Merkmale beschränken sich allerdings im Wesentlichen auf die Genesis und den ersten Teil des Exodusbuches) sowie drittens die besondere schulsprachliche und theologisch-konzeptionelle Prägung, die die Identifizierung der priesterschriftlichen Textanteile maßgeblich unterstützt hat. Besonders frappant ist dabei das häufige Zusammengehen der beiden erstgenannten Beobachtungen – Doppelüberlieferungen benutzen oft in einer ihrer Versionen die אלהים-Terminologie.

Doch in den letzten vierzig Jahren ist erheblich Bewegung in die Diskussion um die Priesterschrift gekommen. Seit Frank Moore Cross und Rolf Rendtorff wurde zunächst der Quellencharakter der Priesterschrift in Frage gestellt, seit Lothar Peritt und Thomas Pola wurde auch das Problem ihres literarischen Endes mehr und mehr kontrovers diskutiert. Dass die Priesterschrift als Quelle bestimmt werden kann und dass sie als literarisches Werk von Genesis 1 bis Deuteronomium 34 gereicht hat, kann in der jüngsten Forschungslage jedenfalls nicht mehr fraglos vorausgesetzt werden.

Wie auch immer man in diesen strittigen Fragen urteilt, so gilt doch nach wie vor, dass sie das Bild der Komposition des Pentateuch in grundlegender Weise affizieren: Von der literarhistorischen Einschätzung der Priesterschrift, die sowohl der älteren wie auch der neueren Urkundenhypothese als »Grundschrift« des Pentateuch galt und auch in einigen der neueren Zugänge zur Komposition des Pentateuch entweder als Inauguratorin oder doch zumindest als maßgebliche Propagatorin des kanonischen Bildes der Abfolge von Erzählern- und Exoduserzählung bestimmt wird, hängen zahlreiche Grundentscheidungen in der Rekonstruktion der Pentateuch-, aber auch der Religions- und Theologiegeschichte des antiken Israel und Juda ab. Mit der Diskussion um die Priesterschrift befindet man sich an einem sensiblen Punkt der literaturgeschichtlichen Theoriebildung zum Alten Testament.

Ob man die Hypothese der Priesterschrift nun beibehalten, verabschieden oder modifizieren will: Für alle Optionen bieten die Texte dieses Bandes Beobachtungen und Argumente und diese sollten bei Entscheidungen in der einen oder anderen Richtung bedacht und diskutiert werden.

Der vorliegende Band dokumentiert die Tagung »Abschied von der Priester-

schrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte« der Fachgruppe Altes Testament der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, die vom 17.-19. Mai 2012 in Stuttgart-Hohenheim stattfand. Wir danken den Referenten Christoph Levin (München), Erhard Blum (Tübingen), Jan Christian Gertz (Heidelberg), Christoph Berner (Göttingen), Eckart Otto (München), Christophe Nihan (Lausanne) und Thomas Römer (Lausanne und Paris) für ihre Beiträge und dafür, dass sie mit ihnen eine Momentaufnahme des gegenwärtigen Stands der Diskussion um die Priesterschrift ermöglicht haben, die für die Pentateuchforschung, aber auch darüber hinaus von grundlegender Bedeutung ist. Ebenfalls gilt unser Dank Frau cand. theol. Nina Gschwind, München, für die Mithilfe bei der Korrektur der Aufsätze sowie der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig für die verlegerische Betreuung des Bandes.

München und Zürich,
im Januar 2015

Friedhelm Hartenstein
und Konrad Schmid

DIE PRIESTERSCHRIFT ALS QUELLE

Eine Erinnerung

Christoph Levin

Der Untertitel »Eine Erinnerung« lässt die Wahl, das Folgende als Nachruf auf die Pentateuchquelle Priesterschrift oder als Ausblick auf ihre Wiederbelebung zu lesen. Für beides gibt es Gründe. »Erinnerung« besagt zugleich, dass keine Neuigkeiten mitzuteilen sind. Nach zweieinhalb Jahrhunderten moderner Forschung liegen alle denkbaren Argumente auf dem Tisch.

I DAS PROBLEM DER URKUNDENHYPOTHESE

Als man im Jahre 2003 des zweihundertundfünfzigsten Jahrestags von Robert Lowths *De sacra poesi* und Jean Astrucs *Conjectures* gedachte,¹ sagte Rudolf Smend in einem Festvortrag:

»In den Büchern der beiden illustren Dilettanten finden sich [...] zwei Entdeckungen, die so sehr auf der Hand liegen, daß man sich wundert, wieso sie überhaupt gemacht werden mußten [...]: bei Lowth die Entdeckung des Parallelismus membrorum [...] als Hauptmerkmal der hebräischen Dichtung, bei Astruc die Entdeckung, daß man in der Genesis zwei Quellen (mémoires) daran unterscheiden kann, daß sie für Gott verschiedene Bezeichnungen haben, Elohim / Gott die eine, Jehova / Jahwe / der Herr die andere.«²

Von diesen beiden Eindeutigkeiten hat man den Parallelismus membrorum vorläufig noch nicht in Zweifel gezogen. Anders ist es um die Urkundenhypothese bestellt.

¹ R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum. Praelectiones academicae Oxonii habitae*, Oxford 1753; J. Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse. Avec des remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*, Bruxelles (tatsächlich Paris) 1753.

² R. Smend, *Das alte Israel im Alten Testament*, in: *Ders., Bibel und Wissenschaft. Historische Aufsätze*, Tübingen 2004, 1–14, 1.

Das Problem der Urkundenhypothese war und ist, dass sie »so sehr auf der Hand liegt«. Das hat verhindert wahrzunehmen, dass die Vereinigung zweier (oder gar mehrerer) großer Erzählwerke nur eine Ausnahme im Verlauf der Literaturgeschichte des Alten Testaments gewesen sein kann, die besondere, nicht wiederholbare Bedingungen voraussetzt.

Die große Evidenz, die die (ältere) Urkundenhypothese im Buch Genesis und dort jedenfalls in der Urgeschichte besitzt, hatte zur Folge, dass man sich über die historischen wie auch über die literarisch-technischen Voraussetzungen, die mit dieser wie mit jeder literargeschichtlichen Hypothese verbunden sind, nicht immer ausreichend Rechenschaft gegeben hat. Noch heute kann es uns widerfahren, dass wir über der wirklichen oder scheinbaren Evidenz literarkritischer Analysen die Synthese vergessen, die wir damit unweigerlich unterstellen. Es ist aber die Synthese, die der Analyse den Rahmen vorgibt. Eine Analyse, die sich nicht aus dem Blickwinkel der damaligen Schreiber, aus ihren literarischen Möglichkeiten und ihren theologischen wie historiographischen Zielen wahrscheinlich machen lässt, mag noch so gelungen erscheinen – sie taugt nichts.

Ein näherer Blick auf die Anfänge der modernen Pentateuchkritik zeigt allerdings, dass alle Vorschläge differenzierter gewesen sind, als sie sich im Rückblick ausnehmen. Der Text hat sich nie dem einfachen J-E-P-Spiel gefügt, das der älteren Exegese vorgehalten wird. Schon die ältesten Fassungen der Urkundenhypothese bei Astruc und Johann Gottfried Eichhorn hatten die Fragmentenhypothese zur Voraussetzung. Sie waren insoweit, was die Entstehung der beiden »vormosaïschen« Geschichtswerke betrifft (die ungefähr dem entsprechen, was wir heute »Priesterschrift« und »Jahwist« nennen), Redaktionshypothesen, ähnlich wie es in der heutigen Exegese wieder vertreten wird.³ Nicht P und J (in der späteren Bezeichnung) waren die »Urkunden« der älteren Urkundenhypothese, sondern die Quellen, die von P und J benutzt wurden. Der Jahwist als Erzähler ist ebenso wie *der Elohist als Erzähler* erst ein Kind des 19. Jahrhunderts und hat sich wie dieser als *Irrweg der Pentateuchkritik* erwiesen.⁴

³ Für Astruc haben die Verfasser der beiden großen Geschichtswerke A und B eine Vielzahl selbstständiger literarischer Urkunden in ihre Werke aufgenommen. Darüber hinaus nahm er zehn weitere Stücke an, die er weder A noch B zuordnen wollte, weil das Kriterium der Gottesnamen nicht anwendbar war. Er nannte sie C (in der Fluterzählung) oder D. Ganz ähnlich verfuhr *J. G. Eichhorn*, Einleitung in das Alte Testament, 2. Bd., 3. Aufl., Leipzig 1803, 274–385 (= 2. Aufl., Leipzig 1787, 245–346; die erste Ausgabe erschien 1780–1783).

⁴ Vgl. *P. Volz/W. Rudolph*, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63), Gießen 1933. Dass das »den endgültigen Abschied vom Jahwisten« bedeuten muss (so *E. Blum*, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus, in: *J. Ch. Gertz/K. Schmid/M. Witte [Hg.]*, Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion [BZAW 315], Berlin 2002, 119–156, 121), ist der jüngste Irrweg der Pentateuchkritik.

2 ILGEN UND DE WETTE: URKUNDEN- ODER ERGÄNZUNGSHYPOTHESE

Karl David Ilgen, der die eingehende Scheidung der Urkunden im Buch Genesis vorangetrieben hat, stellte schon 1798 fest:

»Die Trennung und Absonderung der Urkunden, aus welchen das erste Buch von Moses zusammengesetzt ist, ist ein so eigenes, und in seiner Art einziges Geschäft, daß keine Beschäftigung der Kritik, die man die *höhere* nennt, damit verglichen werden kann.«⁵

Es war indessen Ilgen selbst, der das Steuer in die falsche Richtung gelenkt hat, als er die durchlaufenden Quellen vermehrte. Sein exegetisches Ensemble umfasste einen Sammler und siebzehn Urkunden, die er nicht wie Astruc und Eichhorn auf zwei, sondern auf drei Verfasser verteilte:

»Ich habe die sämtlichen zerlegten Theile zu *siebzehn* für sich bestehenden Urkunden verbunden, davon *zehn* Harischon, *fünf* Eliel Haschscheni, und *zwey* Elijah Harischon gehören.«⁶

Mit der Unterscheidung von *Eliel Harischon* und *Eliel Haschscheni* nahm Ilgen die spätere Trennung von Priesterschrift und Elohist vorweg, wenn auch mit anderer Zuordnung der Texte. Der dritte Verfasser, *Elijah Harischon*, entspricht dem nachmaligen Jehovisten oder Jahwisten. Damit nicht genug. Um das System vollständig zu machen, nahm Ilgen auch einen *Elijah Haschscheni*, also einen zweiten Jahwisten, als Option ins Spiel. Der blieb freilich eine theoretische Größe.

Die zehn Urkunden des ersten Elohisten, der nachmaligen Priesterschrift, orientieren sich an den Toledot. Fünf Urkunden entfallen auf den zweiten Elohisten, darunter der gesamte nichtpriesterliche Text der Urgeschichte, und zwei auf den Jehovisten. Die erste jehovistische Urkunde beginnt mit Gen 12 und reicht bis Gen 33, die zweite umfasst Gen 38. Die Josefs-geschichte verteilt sich auf die beiden Elohisten. Im Ergebnis bedeutet das erneut, dass sich die Urkundenhypothese mit der Fragmentenhypothese verbindet. Für Ilgen gehen die Quellenschriften nicht auf Verfasser im eigentlichen Sinne, sondern auf Sammler und Kompilatoren zurück, man könnte auch sagen: auf Redaktoren.

⁵ K. D. Ilgen, Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, Halle 1798, 341 (§.1. Von der Trennung überhaupt.). Zu Ilgen vgl. B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Älteren Urkundenhypothese (BZAW 213), Berlin 1993.

⁶ Ilgen, Urkunden, 494. Gemeint ist: »zehn Eliel Harischon«.

Der methodische Zwang zeigt sich aber in den Einzelheiten. So weist Ilgen die Tageszählung im ersten Schöpfungsbericht und damit die Ausrichtung der Schöpfung auf den Sabbat, in der Werner Carl Ludwig Ziegler und Johann Philipp Gabler eine literarische Bearbeitung erkannt haben,⁷ dem zweiten Elohisten zu, deutet den Befund also mit der Urkundenhypothese statt, wie es zutreffend gewesen wäre, mit der Ergänzungshypothese.⁸ Dabei musste er unterstellen, dass der größte Teil der vermeintlichen Urkunde in diesem Kapitel verloren ist. Solche *argumenta e silentio* wurden später bei der Quellenscheidung geläufig.

Auf Ilgens *Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs* folgte Wilhelm Martin Leberecht de Wette mit seiner *Kritik der Mosaischen Geschichte*. De Wette gilt als Begründer der Ergänzungshypothese. Er bestritt, dass man den Wechsel von Elohim und Jahwe als Kriterium für die Scheidung der Urkunden verwenden kann:

»Die Namen Elohim und Jehovah sind nicht das unterscheidende Eigenthum zweier verschiedener Schriftsteller, sondern wahrscheinlich verschiedener Zeitalter oder religiöser Schulen.«⁹

Damit war das Hauptkriterium Ilgens, das auf die Entdeckung Astrucs zurückging und von Eichhorn zu breiter Geltung gebracht worden war,¹⁰ relativiert. Stattdessen baute de Wette erstmals umfassend auf jenes Werk, das wir heute Priesterschrift nennen:

»Durch die Genesis und den Anfang des Exodus zieht sich ein ursprüngliches Ganzes, eine Art von epischem Gedicht, das, früher als fast alle übrigen Stücke und von diesen gleichsam das Original, der Urkundensammlung über diesen Theil der Geschichte als Grundlage gedient hat, auf welche die übrigen als Erläuterungen und Supplemente aufgetragen sind. Dieß müssen wir herzustellen und zu charakterisiren suchen. Gelingt es uns, so wird dadurch auf die übrigen an dasselbe angereichten Stücke Licht fallen, wir werden diese erst durch jenes verstehen.«¹¹

⁷ W. C. L. Ziegler, Kritik über den Artikel von der Schöpfung nach unserer gewöhnlichen Dogmatik, in: *H. Ph. C. Henke (Hg.)*, Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, Bd. 2, Helmstädt 1794, 1–113; *J. Ph. Gabler*, Johann Philipp Gabler's Neuer Versuch über die Mosaische Schöpfungsgeschichte aus der höhern Kritik. Ein Nachtrag zum ersten Theil seiner Ausgabe der Eichhorn'schen Urgeschichte, Altdorf 1795.

⁸ Vgl. *Ch. Levin*, Tathericht und Wortbericht in der priesterschriftlichen Schöpfungszählung, ZThK 91 (1994), 115–133; auch in: *Ders.*, Fortschreibungen (BZAW 316), Berlin 2003, 23–39.

⁹ *W. M. L. de Wette*, Kritik der Mosaischen Geschichte. Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, Bd. 2, Halle 1807, 29f.

¹⁰ *Eichhorn*, Einleitung, Bd. 2, 3. Aufl., Leipzig 1803, 274–385 (= 2. Aufl. 1787, 245–346).

¹¹ *De Wette*, Kritik der Mosaischen Geschichte, 28f.

Die Priesterschrift als Grundschrift des Pentateuch ist freilich bei de Wette nicht vollständig. Auf diese Einschränkung hat später Hermann Hupfeld aufmerksam gemacht:

»Mit ächt kritischer Vorsicht und Enthaltbarkeit beschränkte er sich darauf die gesuchte Urschrift nur in *großen Zügen* und *sicheren* Spuren zu verfolgen, ohne wie gewöhnlich eine vollständige Vertheilung des einzelnen zu versuchen, die auf der damaligen Stufe nicht ohne Willkür und vage Vermuthungen zu erreichen war; und eignete der *Urschrift* außer den Hauptepochen – Schöpfung, Sintflut, und Berufung Abrahams, nebst den die Zwischenräume ausfüllenden Geschlechtsregistern – mit Bestimmtheit nur Cap. 23. 35,9–15. 46,2ff. 48,1–7. 49,29–33. 50,12.13 zu (auch wie es scheint die Elohim-Quelle der Geschichte Josephs [...]). Davon unterscheidet er mit feinem Gefühl [...] spätere *Nachahmungen* und *Ausschmückungen* [...] Und gewiss würde sich aus diesen und andern Aeüßerungen jener ersten Schrift schon damals die Gestalt der Urschrift noch bestimmter herausstellen, wenn er darauf ausgegangen und seine Absicht nicht hauptsächlich auf die Nachweisung des mythischen (unhistorischen) Charakters des erzählten gerichtet gewesen wäre.«¹²

An der Literaturgeschichte im engeren Sinne war de Wette nicht interessiert. Er wollte vor allem die *Gattung* der »mosaischen Geschichte« definieren, nämlich nachweisen, dass sie keine Geschichtsquelle im eigentlichen Sinne, sondern Mythe sei. Deshalb konnte er sich ab Gen 17 mit einer eher generellen Textbehandlung begnügen.

Die Ergänzungshypothese hat bei Heinrich Ewald¹³, Friedrich Tuch¹⁴, August Knobel und anderen eine erhebliche Wirkung ausgelöst. Knobel beschreibt die Grundschrift im Vorwort zu seinem Genesis-Kommentar:

»Die alte Schrift zwar, welche den Büchern Mosis und Josua's zum Grunde liegt, macht sich durch ihren festen Zweck und Plan und durch ihre stets gleich bleibende Manier und Sprache dem kritischen Auge leicht kenntlich und lässt sich meines Erachtens mit ziemlicher Sicherheit herausfinden, zumal sie abgesehen von einzelnen Angaben vollständig erhalten zu sein scheint. Aber desto schwieriger ist das Geschäft der Kritik bei den Stücken, welche durch die Hand des Bearbeiters der alten Grundschrift hinzugekommen sind. Bei ihnen herrscht keine solche Einheit wie bei den Bestandtheilen der Grundschrift.«¹⁵

¹² H. Hupfeld, Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, Berlin 1853, 3f.

¹³ H. Ewald, Die Komposition der Genesis kritisch untersucht, Braunschweig 1823.

¹⁴ F. Tuch, Kommentar über die Genesis, Halle 1838.

¹⁵ A. Knobel, Die Genesis erklärt (KEH 11), Leipzig 1852, Vorwort.

Weil die Disposition des Pentateuch sich mit einer einzigen Schrift, die später ergänzt wurde, am einfachsten erklären ließ, wurde die Lückenhaftigkeit der Grundschrift in Kauf genommen. Hier liegt die entscheidende Schwäche der Ergänzungshypothese.

3 HUPFELD UND NÖLDEKE: DIE NEUERE URKUNDENHYPOTHESE

Deshalb gewann die Urkundenhypothese doch wieder die Oberhand. Es war Hermann Hupfeld (1853), der die Weiche stellte. Bei ihm wurden aus den drei Verfassern, die Ilgen angenommen hatte, drei Quellen. Das setzte an erster Stelle voraus, dass Hupfeld das Profil der »Urschrift«, wie er sie nunmehr mit Bedacht nannte, also der heutigen Priesterschrift, genau herausarbeitete, um den Text der übrigen Schriften, die wir heute Elohist und Jahwist nennen, davon zu sondern.

»Darin besteht die *erste* Aufgabe dieser Schrift, die zunächst den Zweck hat theils *einige bisher übersehene Glieder der Urschrift nachzuweisen*, und damit ihren *Zusammenhang* herzustellen; theils und hauptsächlich eine Reihe *fälschlich ihr aufgebürdeter späterer Stücke abzuweisen*, und somit ihr Bild von fremden Zügen zu befreien und in seiner *Reinheit* herzustellen. Daran schließt sich eine *zweite*: die Untersuchung der *späteren Quellen*, besonders der mit dem Namen *Jhvh* bezeichneten Stücke, ihres historischen Charakters und Zusammenhangs, so wie der Art ihrer Zusammensetzung mit der Urschrift zu einem Ganzen, oder der *Redaction*.«¹⁶

Hupfeld sprach sich klar gegen die Ergänzungshypothese aus:

»In diesem Streben nach Einheit und Vereinfachung des Processes der Zusammensetzung und Redaction der Bestandtheile ist man nun neuerdings dahin gekommen in dem Pentateuch [...] nur *eine* selbstständige *schriftliche Quelle* anzunehmen, die Urschrift *Elohim*, und die *Jhvhistischen* Bestandtheile – abgesehen von einigen speciellen Urkunden – dem *Redactor* oder vielmehr *Verfaßer* des Buchs selbst zuzuschreiben, der damit die Urschrift ergänzt, d. i. nach späteren Gesichtspuncten und Bedürfnissen erweitert und ausgeschmückt, und so das vorliegende Werk geschaffen habe; daher von dieser Thätigkeit der *»Ergänzer«* genannt. [...]

Es liegt in der natürlichen Richtung und Consequenz dieser Ansicht, daß erstlich, indem der Blick überall nach Zusammenhang Beziehung und Verwandtschaft späht, dabei die *Eigenheiten* und *Verschiedenheiten* leicht *übersehen* oder gering geachtet werden; sodann daß unwillkürlich der Antheil des *Jhvhisten* als Ergänzers *möglichst gering* und *unwesentlich* angenommen wird: weil Zuthaten welche unentbehrliche

¹⁶ Hupfeld, Die Quellen der Genesis, 5.

Bestandtheile der Geschichte oder wesentliche Abweichungen von der ihm vorliegenden schriftlichen Quelle (ebenso wie auf der andern Seite bloße Wiederholungen des gesagten) enthielten, seinem Charakter als bloßer Ergnzer praedjudicirlich sein und die ganze Annahme unwahrscheinlich machen würden. So kann es denn aus diesem doppelten Grunde nicht fehlen daß der *Urschrift möglichst viel und ganz verschiedenartiges aufgebürdet wird.*«¹⁷

Hupfeld erkannte, dass, um die Ergnzungshypothese überhaupt möglich zu machen, der Priesterschrift zu viel Text zugeschrieben und damit ihr Profil verwischt worden war.

Hupfelds Meisterschaft zeigt sich darin, dass er zugleich mit der Scheidung der Urkunden auch »die Art ihrer Zusammensetzung« bedacht hat:

»Im allgemeinen gleicht die Redaction der Genesis aus den nachgewiesenen drei Urkunden dem Unternehmen aus den Evangelien, besonders den drei ersten, eine *Evangelienharmonie* zusammzusetzen, wie man sie schon früh versucht hat; und gesetzt die Quellen aus denen diese zusammengesetzt sind wären verloren gegangen und verschollen, so würde der Fall ganz derselbe sein. Daß aber das Unternehmen in unserem Buch nicht schlecht ausgefallen ist, beweist schon der Erfolg: daß es so lange seinen Ursprung aus so verschiedenartigen Bestandtheilen hat verbergen und für ein einheitliches Werk gelten können, ja bei Vielen bis auf diesen Tag noch dafür gilt; und doch zugleich der neuern Kritik möglich gemacht hat die darin verwebten Quellen mehr oder minder deutlich und genau zu unterscheiden.«¹⁸

Der Vergleich mit der Evangelienharmonie Tatians ist seither mehrfach wiederholt worden, besonders nachdrücklich von Herbert Donner.¹⁹

Hupfelds Wirkung ist erheblich gewesen. Theodor Nöldeke, dem in der Regel eine Schlüsselrolle für die Identifizierung der Priesterschrift zugeschrieben wird, steht in seiner Folge,²⁰ ebenso später Abraham Kuenen und Julius Wellhausen. Der unpratentiose Kuenen beschreibt die Priesterschrift im Rahmen der Urkundenhypothese:

»Ohne Mühe finden wir in einzelnen Elohim-Abschnitten der Genesis die jetzt zerstückelten Theile eines planmässig angelegten Werkes, das mit der Schöpfung in

¹⁷ Hupfeld, Die Quellen der Genesis, 78f.

¹⁸ Hupfeld, Die Quellen der Genesis, 195.

¹⁹ H. Donner, Der Redaktor. Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift, Henoch 2 (1980), 1-29; auch in: *Ders.*, Aufsätze zum Alten Testament (BZAW 224), Berlin 1994, 259-285.

²⁰ Th. Nöldeke, Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs, in: *Ders.*, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, Kiel 1869, 1-144.

sechs Tagen beginnt, daran eine Genealogie von Adam bis auf Noah anreihet, die Sintfluth und den Bund zwischen Elohîm auf der einen und Noah auf der andern Seite schildert, um darauf wieder mittels einer Genealogie, die von Sem bis zu Tharah geht, auf die Stammväter Israels, Abram, Isaak und Jakob, zu kommen, deren Geschichte dann bis zum Tode Jakobs in Egypten erzählt wird. Ganz vollständig ist dies Werk nicht auf uns gekommen, aber es fehlt doch nur wenig davon. Hinsichtlich einiger Verse und Abschnitte bleibt es vor der Hand zweifelhaft, ob sie zu diesem Werke gehören; erst durch die Untersuchung der übrigen Bestandtheile und der Redaction des ganzen Buches kann dieser Zweifel gehoben werden. Im Allgemeinen aber hängen die jetzt zerstreuten Theile so deutlich untereinander zusammen und stimmen in Sprachgebrauch, Stil und Charakter so sehr überein, dass in Betreff ihres gemeinsamen Ursprungs nicht die geringste Unsicherheit übrig bleiben kann, wie denn auch hierüber fast völlige Uebereinstimmung besteht.«²¹

4 WELLHAUSEN UND KUENEN: VON DER ERGÄNZUNGS- ZUR URKUNDENHYPOTHESE (UND ZURÜCK)

Wellhausen knüpfte 1871 nicht an Hupfeld an, sondern an seinen Lehrer Ewald und damit an die Ergänzungshypothese:

»Auch im Pentateuch sind nicht zwei oder mehre grosse geschichtliche Zusammenhänge, die den selben Gegenstand haben, ursprünglich unabhängig von einander geschrieben, so dass der spätere vom früheren keine Notiz nimmt. Vielmehr an Einen Kern, in welchem zum ersten Male die bis dahin vereinzelt mündlich und schriftlich vorliegenden Geschichten aneinandergefügt wurden, setzten sich theils kleinere Stücke an, [...] theils ward das Ganze im Zusammenhange neu bearbeitet, vielleicht so, dass es selbst seinem wesentlichen Inhalte nach der neuen Bearbeitung von Anfang an einverleibt blieb, oder so, dass nur die Grundlinien seines Planes für diese massgebend waren, wodurch es einem späteren Redaktor möglich wird, Altes und Neues zu combinieren – für beide Möglichkeiten spricht Vieles.«²²

Wenn Wellhausen bald darauf die Ergänzungshypothese aufgab, war das weniger in literarkritischen Einsichten begründet als vielmehr in seinem religionsgeschichtlichen Interesse. Da die Priesterschrift das jüngste Element des Pentateuchs war, wie Wellhausen zu erweisen unternahm, konnte sie auch literaturgeschichtlich nicht die Grundschrift gewesen sein. Deshalb brauchte der Textaufbau ein anderes Fundament. Das waren die anderen Quellen, wie Hupfeld sie bot. Wellhausen drehte nur die Abfolge um: statt P-E-J nun J-E-P. Dabei konnte

²¹ A. Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung I/1*, 2. Aufl., Leipzig 1885, 63.

²² J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuels*, Göttingen 1871, Xf.

das Deuteronomium (Dt) das traditionsgeschichtliche Scharnier bilden. Es bekam in der Beweisführung eine Schlüsselrolle.

1877 zog Wellhausen in der *Composition des Hexateuchs* die Summe, bevor er mit der *Geschichte Israels I* von 1878 begann, die er ab der zweiten Auflage *Prolegomena zur Geschichte Israels* nannte.

»Am Schluss meiner Untersuchung angelangt, fasse ich ihre Ergebnisse noch einmal kurz zusammen. Aus J und E ist JE zusammengefloßen und mit JE das Deuteronomium verbunden; ein selbständiges Werk daneben ist Q²³. Erweitert zum Priester-codex ist Q mit JE+Dt vereinigt und daraus der Hexateuch entstanden. Der Einfachheit wegen abstrahire ich meistens davon, dass der literarische Process in Wirksamkeit complicirter gewesen ist und die sogenannte Ergänzungshypothese in untergeordneter Weise doch ihre Anwendung findet. J und E haben wol erst mehrere vermehrte Ausgaben (J¹ J² J³, E¹ E² E³) erlebt und sind nicht als J¹ und E¹, sondern als J³ und E³ zusammengearbeitet; Ähnliches gilt von JE, Dt und Q, bevor sie mit den betreffenden grösseren Ganzen vereinigt wurden. Doch bin ich davon überzeugt, dass abgesehen vom Deuteronomium nur drei selbständige und den Zusammenhang vollständig darstellende Schriften anzunehmen sind, J und E und Q. Freilich ist es mir nicht gelungen, den Faden von J und E durch das Ganze zu verfolgen.«²⁴

In den späteren Lehrbüchern wurde diese Summe verkürzt und vereinfacht wiedergegeben. Dadurch ist die fort-dauende Bedeutung der Ergänzungshypothese nicht so zur Geltung gekommen, wie es Wellhausens Einsichten entsprochen hätte. Im Gespräch mit Kuenen hat Wellhausen sich bereitwillig korrigiert:

»Die von mir ausgespr. Ansichten üb die Compos des Hexat. sind mir gar nicht ans Herz gewachsen – bis auf den Grundsatz, daß es außer den Hauptquellen allerlei Wucherungen gegeben hat, daß die Ergänzungshypothese ihre Berechtigung hat, daß die mechanische Mosaikhypothese verrückt ist. Die Aufsätze Kuenens corrigiren mich in einer Weise die mit meinen eigenen Intentionen concurrirt; ich gebe ihm in dieser Hinsicht Alles zu, selbst das was er noch gar nicht gesagt hat.«²⁵

Was das am Text bedeuten kann, lässt sich in den 1885 hinzugefügten Nachträgen der *Composition des Hexateuchs* nachvollziehen. Dort kommt die Ergänzungshypothese umfassend zur Geltung:

»Ich bin von der Textkritik auf die literarische Kritik geführt worden, weil sich ergab, dass manchmal die Grenze nicht zu finden war, wo die Arbeit des Glossators aufhörte

²³ So nannte Wellhausen ursprünglich die Priesterschrift, vgl. *J. Wellhausen*, *Die Composition des Hexateuchs*, JDT 21 (1876), 392 (= Berlin 1885 [4. Aufl. 1963], 1).

²⁴ *Wellhausen*, *Die Composition des Hexateuchs*, 478 f. (= 207 f.).

²⁵ *J. Wellhausen* an Adolf Jülicher, 8. November 1880, in: *Ders.*, *Briefe*, hg. von R. Smend, Tübingen 2013, 78 (Nr. 94).

und die des Literators anfang. Ich bin dadurch früh misstrauisch geworden gegen die Manier, die hebräischen Geschichtsbücher als reines Mosaik zu betrachten [...] Bei der Untersuchung der Komposition des Hexateuchs hat sich mir dann herausgestellt, dass hier allerdings drei selbständige Erzählungsfäden fortlaufen, dass aber diese grossen Zusammenhänge nicht bloss zugeschnitten und leicht vernäht, sondern, vor, bei, und nach ihrer (nicht zugleich erfolgten) Vereinigung erheblich vermehrt und überarbeitet worden sind, dass mit anderen Worten der literarische Prozess, wodurch der Hexateuch entstanden ist, sehr kompliziert gewesen ist, und dass die sogenannte Ergänzungshypothese, in einem anderen Sinne, als wie sie ursprünglich aufgestellt ist, in der Tat ihre Anwendung findet. Jedoch das letzte Sediment, welches sich über das ganze Geschiebe oberflächlich lagert, habe ich, wenigstens in den erzählenden Partien, nicht gehörig gewürdigt, namentlich da nicht, wo es auffallend stark hervortritt. Hier hat mich Kuenen, wie ich bereits an anderer Stelle dankbar gesagt habe, befreit von hangen gebliebenen Resten des alten Sauerteiges der mechanischen Quellenscheidung.«²⁶

Für den Textaufbau behielt Wellhausen die Vorstellung von P als Grundlage bei. Er erkannte aber, dass die Natur der Quellen und ihre relative Datierung nicht notwendig zusammenhängen. Auch sah er den Unterschied zwischen Traditions- und Religionsgeschichte einerseits und der redaktionsgeschichtlichen Stellung der Quellen andererseits. Auf's Ganze gesehen war die Literaturgeschichte für ihn wie schon für de Wette nur Mittel zum Zweck, nämlich zur Rekonstruktion der Geschichte und Religionsgeschichte.

5 BUDE UND SMEND: DIE NEUESTE URKUNDENHYPOTHESE

Wellhausens Ablehnung der »mechanischen Mosaikhypothese« hat nicht verhindert, dass auf der Grundlage seiner Beobachtungen die Quellenscheidung immer weiter verfeinert wurde. Ein Beispiel, zugleich ein Buch von bewundernswertem exegetischem Scharfsinn, ist Karl Budde's *Urgeschichte* von 1883.²⁷ Budde wollte den komplizierten literarischen Prozess am Beispiel von Gen 1–11 durchdringen und die von Wellhausen vermuteten Größen J¹ J² J³ so genau wie möglich erfassen. Dabei sind ihm eine Fülle von treffenden Beobachtungen gelungen. Wenn er aber Ergänzung- und Urkundenhypothese verquickte und das Nacheinander der Fassungen mit einem Nebeneinander verband, derart, dass die unterschiedlich bearbeiteten Fassungen später zu einem neuen literarischen Ganzen vereint worden seien, schoss er über das Ziel hinaus.²⁸

²⁶ Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs, 314f.

²⁷ K. Budde, Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1–12,5) untersucht, Gießen 1883.

²⁸ Ähnlich verfuhr Budde anschließend in der Analyse der Bücher Richter und Samuel,

Was Wellhausen davon hielt, hat er brieflich gegenüber William Robertson Smith geäußert:

»Mir ist die Kritik des Pentateuchs um so mehr zuwider, je mehr man sich jetzt sonst allgemein darauf verbeißt. Es ist wirklich Zeit, den Leuten mal ein anderes Thema aufzugeben. Auch das Raffinement der Buddeschen Analyse von Gen 1 sqq hat meine Sympathien nicht. Man sollte sich grade deswegen, weil die Sache wahrscheinlich höchst complicirt ist, bescheiden.«²⁹

Hermann Gunkel in seinem großen Kommentar zur *Genesis* von 1901 hat eine Quellenscheidung nach dem Reißverschluss gehandhabt, die vielfach die literaturgeschichtliche Plausibilität vermissen lässt. Ein drastisches Beispiel sind die neun Verse der Erzählung vom Turmbau (Gen 11,1–9), die er in zwei parallele Quellen zerlegte: eine Stadtrezension, die auf die Verwirrung der Sprachen hinausgelaufen sei, und eine Turmgeschichte, die von der Zerstreung der Menschen über die Erde gehandelt habe.³⁰

Rudolf Smend sr. in seiner *Erzählung des Hexateuch* von 1912 verstand die Abfassung von durchlaufenden Erzählungswerken, die jeweils ältere Fassungen ablösen sollten und dennoch später mit ihnen vereint wurden, als den Regelfall:

»Die Kompilation der jüngeren Erzählungswerke mit den älteren entsprach nicht der Absicht ihrer Verfasser. J2 schrieb freilich in Abhängigkeit von J1, und E in Abhängigkeit von J, indessen wollte J2 den J1, und E die Kompilation J ersetzen. Gleichwohl wurde J2 mit J1 kompiliert, und E mit J. Dieser merkwürdige Hergang hat sich in der Geschichte des Hexateuch von da ab beständig wiederholt.«³¹

Das Ergebnis lässt sich in Otto Eißfeldts *Hexateuch-Synopse* von 1922 am besten nachvollziehen. Eißfeldt nahm Smends Ergebnisse auf und setzte sie in synoptische Spalten um. Die Methode ist verblüffend mechanisch:

»Lassen sich im Hexateuch, von dem auch hier D wieder außer Betracht bleibt, etwa fünfzig Stellen aufzeigen, an denen vierfache Elemente auftauchen; gelingt es, diese fünfzigmal vier Punkte zu vier Punktreihen zu ordnen, oder vielmehr, nötigt eindringende Beobachtung des Tatbestandes zu dieser Ordnung; und wird dabei der

vgl. *K. Budde*, Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau, Gießen 1890; *ders.*, Das Buch der Richter erklärt (KHC 7), Freiburg i. B. 1897; *ders.*, Die Bücher Samuel erklärt (KHC 8), Tübingen 1902.

²⁹ *J. Wellhausen* an William Robertson Smith, 30. Dezember 1883, in: *Ders.*, Briefe, 138 (Nr. 177).

³⁰ *H. Gunkel*, Genesis übersetzt und erklärt (HK I/1), 3. Aufl., Göttingen 1910, 92–94.

³¹ *R. Smend*, Die Erzählung des Hexateuch, Berlin 1912, 342 f.

ganze Stoff des Hexateuch so gut wie restlos aufgebraucht: so darf die Annahme eines vierfachen Erzählungs-Fadens als erwiesen betrachtet werden.«³²

Wenn man die parallelen Spalten, die sich unter dieser Voraussetzung ergeben, je für sich liest, bilden sich in vielen Fällen keine sinnvollen Erzählfolgen mehr. Anders als sie sollte, führt die Hexateuch-Synopse gerade nicht die Evidenz der Urkundenhypothese vor Augen, sondern bildet eine unfreiwillige Demonstration gegen sie.

6 VON KLOSTERMANN BIS BLUM: ABSCHIED VON DER PRIESTERSCHRIFT

Inzwischen hatten Wellhausens Gegner zum Sturm geblasen. Das erste Opfer war die Priesterschrift. Denn ihre Spätdatierung durch Graf, Kuenen und Wellhausen stellte über kurz oder lang auch ihre literaturgeschichtliche Position als »Grundschrift« in Frage, und das Fehlen der durchlaufenden literarischen Kohärenz ist bei P viel augenscheinlicher als bei J. Deutlich äußert sich August Klostermann (1893):

»Ich halte es für einen der glänzendsten Beweise seines Geschmackes und seines feinen Sinnes für das Natürliche, daß *Wellhausen* schließlich bekannte, die Erzählung von Q, wie sie die Kritik ausschält, habe gar nicht für sich bestanden und sei nur aus direkter Beziehung auf die jehovistische Erzählung zu erklären, ja das von R aus Q Ausgelassene und durch Elemente aus JE Ersetzte sei diesen parallel und vermutlich gar nicht viel anders gewesen, als sie.«³³

Wieder ist die Ergänzungshypothese im Spiel, und diesmal bildet JE die Grundschrift. Klostermann blieb nicht allein. Bernard D. Eerdmans in Leiden, ein weiterer kritischer Außenseiter, mahnte 1908:

»Die sogenannte priesterliche, historisch-legislative Schrift, welche mit Gen. 1 anfang, stellt dem kritischen Glauben hohe Ansprüche. Es scheint sehr sonderbar, daß gerade bei der Ausscheidung dieser priesterlichen Teile so große Übereinstimmung erreicht worden ist.«³⁴

»Die sogenannten P-Stücke sind keine zersprengten Teile einer bestimmten Schrift, sondern Traditionen verschiedener Herkunft, von denen es sich nicht wahrscheinlich

³² O. Eißfeldt, Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches, Leipzig 1922, 6.

³³ A. Klostermann, Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte, Leipzig 1893, 10.

³⁴ B. D. Eerdmans, Die Komposition der Genesis, Gießen 1908, 2.

machen läßt, daß sie durch einen priesterlichen, exilischen oder nachexilischen Schriftsteller als Einleitung zu einem gesetzlichen Werke zusammengetragen wurden.«³⁵

Auch Johannes Dahse (1912) wollte für die Priesterschrift die Ergänzungshypothese wahrscheinlich machen:

»Es kann doch wohl kein Zweifel mehr daran sein, daß unser Kompilator und Exeget Esra, der Schriftgelehrter ist, der ›das Buch‹ für die Vorlesungspraxis beim Gottesdienst geeignet gemacht hat. Nicht kam es ihm darauf an, etwas Neues hinzuzufügen zu dem übernommenen Schrifttum, sondern ›den Sinn so klarzumachen, daß man das Gelesene verstand‹ und daß die Gemeinde dadurch erbaut werde. *Die Genesis, wie sie uns jetzt vorliegt, ist die für die Zwecke des Gottesdienstes vorgenommene Bearbeitung eines älteren Erzählungstypus; in den meisten sogenannten P-Stücken, aber auch in anderen Sätzen haben wir sozusagen das liturgische Beiwerk vor uns.* [...] Zum Schlusse darf ich wohl die Analogie heranziehen, die in unseren deutschen Bibeln entstehen würde, wenn man die Kapitelüberschriften als solche unkenntlich machen und mit dem übrigen Text zusammendrucken würde. Dann würde ein neuer ›P‹ in unsern Bibeln entstehen.«³⁶

Zwar ist eine solche Position nicht frei von Spleen, aber die Beobachtungen sind nicht gegenstandslos.

Ein weiterer Exponent war Max Löhr (1924), dem bereits Eißfeldts Hexateuch-Synopse vorlag:

»Endlich aber fragt es sich, ob das, was in der Genesis dem P zugerechnet wird, wirklich aus dem Kontext herausgehoben und – wieviel die Redaktion auch unterdrückt haben mag – nach Inhalt und Anordnung als Bestand einer selbständigen Quellschrift angesehen werden kann.«

»Es scheint mir natürlicher, anzunehmen, daß das verschiedenartige Material der Genesis, wenigstens in der Hauptsache, von *einem* Manne und seinen Gehilfen nach einem bestimmten Plane und zu einem bestimmten Zwecke erstmalig zusammengetragen ist, als den sehr komplizierten Prozeß des Zusammenfügens einer Reihe von selbständigen Quellschriften zu statuieren. Es sind ferner unendlich viel Glossierungen und Änderungen im Detail erfolgt.«³⁷

In dieselbe Reihe stellte sich Paul Volz (1933), der nicht nur den Elohisten, sondern auch die Priesterschrift als »Irrweg der Pentateuchkritik« ansah:

³⁵ *Eerdmans*, Die Komposition der Genesis, 33.

³⁶ *J. Dahse*, P in Genesis 12–50, in: *Ders.*, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage, Bd. 1, Gießen 1912, 144–174, 161f.

³⁷ *M. Löhr*, Untersuchungen zum Hexateuchproblem 1: Der Priesterkodex in der Genesis (BZAW 38), Gießen 1924, 1.30f.

»Die Quellenscheidungstheorie nimmt an, daß neben J und E auch noch P eine durchgehende Erzählung der Urgeschichte, der Erzväter- und Vätergeschichte gegeben habe, daß also ein dreifaches (nach manchen ja sogar ein vierfaches) Erzählungswerk mit parallelen Erzählungen bestanden habe, und daß in manchen Erzählungen jetzt J, E und P verwoben seien. Diese Annahme läßt sich auch mit Bezug auf P schwerlich festhalten, sowenig wie die vom Erzählungswerk E. Sie kann von den Anhängern der Quellentheorie selbst nur mühsam behauptet werden.«³⁸

Als gewichtige angelsächsische Stimme sei Frank Moore Cross (1973) zitiert:

»The Priestly Work was composed by a narrow school or single tradent using many written and, no doubt, some oral documents. Most important among them was the Epic (JE) tradition. The Priestly strata of the Tetrateuch never existed as an independent narrative document. The Priestly tradent framed and systematized JE with Priestly lore, and, especially at points of special interest, greatly supplemented JE. The Priestly work had as its central goal the reconstruction of the covenant of Sinai and its associated institutions. At the same time, it was a program written in preparation for and in hope of the restoration of Israel.«³⁹

Erhard Blum (1984) kam bei der Untersuchung der Vätergeschichte zu dem Ergebnis:

»In der Tat erscheint es mir ganz erstaunlich, daß der für ›P‹ beanspruchte Textbestand in Gen 12–50 nicht zu einer allgemeinen Problematisierung bzw. Infragestellung der Hypothese von einer eigenständigen P-Erzählung geführt hat. Dieser mehr als dünne und ›lückenhafte‹ Faden [...] ist eher eine Karikatur einer Erzählung als eine Vätergeschichte.«⁴⁰

Diese Beobachtungen sprechen für eine Ergänzungshypothese in Gestalt einer Redaktion.

7 VON RAD UND NOTH: VON DER ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTE ZUR REDAKTIONSGESCHICHTE

Dass die Schwächen der P-Hypothese nicht noch stärker zur Geltung kamen, dürfte mit dem Wechsel zur überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung begründet sein, der die alttestamentliche Wissenschaft seit den 1920er Jahren

³⁸ P. Volz, Anhang. P ist kein Erzähler, in: *Ders./W. Rudolph*, Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? (BZAW 63), Gießen 1933, 135–142, 135.

³⁹ F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge (MA) 1973, 324f.

⁴⁰ E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 426f.

bestimmte. Seit man der Meinung war, dass das historiographische Konzept des Pentateuchs auf mündlicher Prägung und bestimmten »Sitzen im Leben« beruhte, verlor die Frage, wieso die hypothetischen Quellen ein und denselben Aufriss haben können – die sich durch die Ergänzungshypothese am einfachsten beantworten lässt –, ihre Dringlichkeit. Die Literaturgeschichte trat ins zweite Glied.

Das »Kleine geschichtliche Credo«, das Gerhard von Rad für die einheitliche Disposition der Pentateuchquellen geltend machte,⁴¹ hat sich indessen schon bald als spätes Summarium erwiesen,⁴² und die hinter J und E stehende gemeinsame Größe G bei Martin Noth⁴³ hat sich durch den sanften Tod des Elohisten erledigt.⁴⁴ Spätestens seit den 1960er Jahren musste die Forschung sich auf die Redaktionsgeschichte richten, wie man bereits bei Noth 1943 im Ansatz greifen kann:

»Da scheint mir vor allem wichtig, daß P für den Gesamtaufriß seiner Erzählung ja unverkennbar älterer Überlieferung folgt, wie sie uns in literarisch fester Form vor allem bei J vorliegt. Nicht als ob J eine von P benutzte literarische Vorlage gewesen sein müßte; aber der bei J begegnende Aufriß der Überlieferung über die Vorgeschichte Israels war für P bei der Gestaltung seines Werkes unzweifelhaft maßgebend.«⁴⁵

Mit Hans Walter Wolffs *Kerygma des Jahwisten* (1964) geschieht der Wechsel zur Redaktionsgeschichte dann ausdrücklich.⁴⁶

⁴¹ G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), in: *Ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), 4. Aufl., München 1971, 9–86, 11–16.

⁴² L. Rost, Das kleine geschichtliche Credo, in: *Ders.*, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 11–25; W. Richter, Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des »Kleinen geschichtlichen Credo«, in: R. Heinzmann u. a. (Hg.), Wahrheit und Verkündigung. (FS M. Schmaus) Bd. 1, München 1967, 175–212; B. S. Childs, Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions, in: B. Hartmann u. a. (Hg.), Hebräische Wortforschung (FS W. Baumgartner) (VT.S 16), Leiden 1967, 30–39; N. Lohfink, Zum »kleinen geschichtlichen Credo« Dtn 26,5–9, ThPh 46 (1971), 19–39.

⁴³ M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 40–44.

⁴⁴ P. Volz/W. Rudolph, Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert (BZAW 63), Gießen 1933; W. Rudolph, Der »Elohist« von Exodus bis Josua (BZAW 68), Berlin 1938.

⁴⁵ M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 3. Aufl., Tübingen 1967 (Halle 1943), 207.

⁴⁶ H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten (1964), in: *Ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 22), 2. Aufl., München 1973, 345–373.

8 DAS DILEMMA DER PRIESTERSCHRIFT: BEARBEITUNG ODER QUELLE

Allen exegetischen Einwänden zum Trotz gilt die Priesterschrift nach wie vor verbreitet als der »archimedische Punkt der Pentateuchforschung«⁴⁷.

»Die Priesterschrift (= P) ist seit ihrer literarkritischen Ausgrenzung aus dem Pentateuch durch Theodor Nöldeke Ausgangspunkt und Fundament der literarhistorischen Theoriebildung des Pentateuchs. Mit der Relationierung zu den nichtpriesterschriftlichen Stücken des Pentateuchs sind die Weichen für deren Beurteilung gestellt.«⁴⁸

In einem Schematismus, der seit dem 19. Jahrhundert überwunden sein sollte, wird noch immer der alte Hut getragen, dass P die Grundschrift sei und der übrige Text sich dadurch definiere, dass er nicht priesterschriftlich ist.⁴⁹ In Wahrheit aber stellt die Priesterschrift vor ein literaturgeschichtliches Dilemma, das kaum lösbar ist.

(A) Aus einer Reihe von bekannten Gründen lässt die Priesterschrift sich nur mit Mühe als eigenständige Quelle verstehen.

(1) Gegen die Eigenständigkeit spricht vor allem, dass die Handlungsfolge nicht durchläuft. Erzählstoff wird in erheblichem Maße vorausgesetzt, der sich nur im weiteren Text findet: die Zerstörung von Sodom (Gen 19,29); die Brautwerbung für Isaak (Gen 25,20); Jakobs bei Laban erworbener Viehbesitz und seine Flucht (Gen 31,18); die Josefsgeschichte und die Übersiedlung der Söhne Jakobs nach Ägypten (Gen 37,2; 41,46; 46,6–7; 47,27–28).

Selbst wenn man voraussetzt, dass die Redaktion R^{IP} den Text der Priesterschrift in diesen Fällen jeweils zugunsten der Parallele übergangen und nur die Datierungen Gen 16,16; 21,5; 25,26; 50,22 eingetragen hat, bleibt das Fehlen eines priesterschriftlichen Parallelberichts ein empfindlicher Mangel. Die Exegese hat sich darüber lange Zeit erstaunlich leicht hinweggesetzt, indem sie die Priesterschrift als den Faden deutete, an dem die Perlen der jahwistischen Erzählung aufgereiht seien.⁵⁰

⁴⁷ K. Schmid, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich 2003, 11–39, 19.

⁴⁸ E. Otto, Forschungen zur Priesterschrift, ThR 62 (1997), 1–50, 1.

⁴⁹ Der Begriff »nicht-priesterschriftlich« oder »non-P« verbreitet sich neuerdings vor allem deswegen, weil man partout den Begriff »Jahwist« bzw. »jahwistisch« vermeiden will. Der Preis, dass eine solche Negativ-Definition schwerlich genügen kann, schon gar nicht angesichts des komplizierten literarischen Befundes, wird verblüffend bereitwillig in Kauf genommen.

»Es gehört zu den sicheren Ergebnissen der literarischen Kritik [...], daß die Redaktion im ganzen und im einzelnen die P-Erzählung zum Ausgangspunkt genommen und die alten Quellen [...] zugunsten der zugrunde gelegten P-Erzählung beschnitten und zurechtgerückt hat. Dieses Verfahren des Redaktors, das zu bekannt ist, als daß es einer genaueren Darlegung bedürfte, ist [...] nicht nur für die Zusammenarbeit der Quellen in mehr oder minder belangreichen Einzelfällen maßgebend gewesen, sondern konsequenterweise auch für die Abgrenzung des bei dieser Redaktionsarbeit entstehenden größeren Ganzen.«⁵¹

Diese Behauptungen bleiben nicht umsonst ohne genauen Nachweis an den Texten. Tatsächlich bietet die Priesterschrift in der Vätergeschichte klaffende Lücken. Ohne die Vätergeschichte aber ist die Priesterschrift als literarisch selbstständiges Werk nicht vorstellbar. Der notwendige literarische Bogen zwischen der Schöpfung und dem Sinai käme nicht zustande.

(2) Besonders heikel ist, dass unentbehrliche Voraussetzungen nicht eingeführt werden. Ein Beispiel ist Mose, der in Ex 6,2 unvorbereitet als bekannte Person auftritt.

(B) Es ist aber ebenso wenig möglich, die Priesterschrift als bloße Ergänzung des älteren nichtpriesterschriftlichen Textes zu lesen. Die wesentlichen Argumente sind folgende:

(1) Die Urgeschichte und die Erzählung von der Berufung des Mose in Ex 6 bis zum Meerwunder Ex 14 einschließlich können nur mit der Annahme zweier paralleler Handlungsfäden angemessen verstanden werden. Das ist oft genug gezeigt worden.⁵²

(2) Ganz eindeutig trifft die Urkundenhypothese für die Fluterzählung Gen 6–9 und die Erzählung vom Meerwunder Ex 14 zu.⁵³ Schon Eichhorn begann den Beweis, dass die Genesis aus zwei historischen Werken zusammengesetzt

⁵⁰ Vgl. *J. Wellhausen*, Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Aufl., Berlin 1905, 330.

⁵¹ *Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien, 209.

⁵² Für die Urgeschichte jüngst in mehreren Beiträgen von *J. Ch. Gertz*, z. B. *ders.*, Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nichtpriesterschriftlichen Sintfluterzählung, in: *M. Beck/U. Schorn (Hg.)*, Auf dem Weg zur Endgestalt (FS H.-Ch. Schmitt) (BZAW 370), Berlin 2006, 41–57; *ders.*, Source Criticism in the Primeval History of Genesis. An Outdated Paradigma for the Study of the Pentateuch?, in: *T. Dozeman/K. Schmid/B. Schwartz (Hg.)*, The Pentateuch (FAT 78), Tübingen 2011, 169–180; *ders.*, The Formation of the Primeval History, in: *C. A. Evans/J. Lohr/D. L. Petersen (Hg.)*, The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation (VT.S 152), Leiden 2012, 107–136.

⁵³ Zu Ex 14 vgl. *Ch. Levin*, Source Criticism. The Miracle at the Sea, in: *J. M. LeMon/K. H. Richards (Hg.)*, Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen (SBL.RBS 56), Atlanta 2009, 39–61; auch in: *Ders.*, Re-Reading the Scriptures (FAT 87), Tübingen 2013, 95–114.

ist, mit Gen 6–9.⁵⁴ Seither ist die Analyse der Fluterzählung immer mehr verfeinert worden.⁵⁵ Der beste Beleg für die Urkundenhypothese ist, dass jene Exegeten, die den Befund mit der Ergänzungshypothese lösen wollen, wahlweise P oder J als Grundlage oder Ergänzung verstehen. Entweder man bestreitet, dass der priesterschriftliche Text einen selbstständigen Bericht bilden kann,⁵⁶ oder man behauptet dasselbe für die Fassung des Jahwisten.⁵⁷ Nichts beweist besser, dass hier zwei selbstständige Berichte verschränkt worden sind.

(3) In der Froschplage besteht eine Textlücke zwischen Ex 8,3 und 11aβ. Solche Lücken sind, ähnlich wie der ins Leere gehende Rückverweis auf den Bau des Fensters der Arche im Flutbericht des Jahwisten (Gen 8,6b), eindeutige Indizien gegen die Ergänzungshypothese. Nicht dass sie vollständig erhalten sind, sondern dass sie bei der Verknüpfung versehrt wurden, belegt am deutlichsten, dass dem heutigen Text zwei ehemals selbstständige Erzählwerke vorausgingen.

(4) In mehreren Fällen, wo der P-Faden nur dünn ist und im Zuge der Quellenverbindung zerstückelt wurde, lässt er sich dennoch gut verfolgen. Die besten Beispiele bieten die Wanderung Abrahams und seine Trennung von Lot (Gen 12,5; 13,6.11b–12bα; 19,29abα) und die Unterdrückung der Israeliten in Ägypten (Ex 1,13–14; 2,23aβ–25; 6,2 ff.).

(5) Ein starkes Indiz für ehemals literarische Eigenständigkeit ist, dass sich in solchen Fragmenten Spuren eines literarischen Wachstums zeigen, das auf genau diese literarische Ebene beschränkt ist. So in der Darstellung von Abraham und Lot:

Gen 12,5 Da⁵⁸ nahm Abram Sarai, seine Frau, und Lot, seines Bruders Sohn, und alle ihre Habe, die sie gewonnen hatten
und die Leute, die sie erworben hatten,

⁵⁴ *Eichhorn*, Einleitung, Bd. 2, 3. Aufl. 1803, 295–310 (2. Aufl. 1787, 264–277). Anders als für Astruc spielten die beiden Schöpfungsberichte für Eichhorn keine maßgebende Rolle, da er Gen 2,4–3,24 wegen des Gottesnamens Jahwe Elohim für ein Sonderstück hielt (292–294 = 261–262).

⁵⁵ Vgl. bes. *Hupfeld*, Die Quellen der Genesis, 6–16.132–136; *E. Schrader*, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte, Zürich 1863, 136–148; *Budde*, Die biblische Urgeschichte, 248–276; *Gunkel*, Genesis, 137–140; *Levin*, Der Jahwist, 112–114.

⁵⁶ *E. Blum*, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin 1990, 281–285; und andere.

⁵⁷ *J. L. Ska*, El Relato del Diluvio. Un Relato Sacerdotal y Algunos Fragmentos Redaccionales Posteriores, EstB 52 (1994), 37–62, und andere.

⁵⁸ Die Datierung Gen 12,4b gehört nicht notwendig zum chronologischen System der Priesterschrift. Sie ist möglicherweise erst nach der Quellenverbindung hinzugefügt worden, vgl. *Smend*, Die Erzählung des Hexateuch, 12.

in Haran, und sie zogen aus, um in das Land Kanaan zu ziehen. Und sie kamen in das Land Kanaan. ^{13,6}Und das Land trug es nicht, dass sie beieinander wohnten.

Denn ihre Habe war groß, und sie konnten nicht beieinander wohnen.

^{11b} So trennten sie sich voneinander. ¹² Abram wohnte im Land Kanaan, Lot aber wohnte in den Städten des Kreises. ^{19,29} Und es geschah, als Gott die Städte des Kreises vernichtete, da gedachte Gott an Abraham und geleitete Lot aus der Zerstörung. ⁵⁹

Die Redundanzen sind nicht einfach Stil der Priesterschrift, sondern beruhen auf Parenthesen und Wiederaufnahmen. Ebenso eindeutig ist das zweite Beispiel:

Ex 1,¹³ Die Ägypter knechteten die Israeliten unter Zwang ¹⁴ und machten ihnen das Leben bitter durch harte Knechtsarbeit mit Lehm und Ziegeln und mit aller Knechtsarbeit auf dem Feld,

all ihrer Knechtsarbeit, die sie ihnen aufbürdeten unter Zwang.

2,^{23aß} Da stöhnten die Israeliten über ihre Knechtsarbeit und schrien.

Und ihr Schreien über ihre Knechtsarbeit kam vor Gott.

²⁴ Und Gott hörte ihr Wehklagen. Und Gott erinnerte sich an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob.

²⁵ Und Gott sah die Israeliten. Und Gott nahm sich ihrer an.

^{6,2} Und Gott redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin Jahwe ³ und bin erschienen Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddaj, aber mit meinem Namen »Jahwe« habe ich mich ihnen nicht offenbart.

Nimmt man alles zusammen, dürften die Argumente zugunsten der Eigenständigkeit nicht nur an Zahl, sondern auch in ihrer Bedeutung überwiegen – es sei denn, man folgt Erhard Blum, der die Priesterschrift weder als »Quelle« noch als »Bearbeitung« versteht.⁶⁰ Es ist indessen fraglich, ob man auf diesem Wege dem literargeschichtlichen Dilemma entkommt, ohne die literarische Einheit der Priesterschrift am Ende doch aufzugeben.

⁵⁹ Nicht der ganze Vers Gen 19,29 gehört zur Priesterschrift, wie in der Regel angenommen wird. »Der letzte Teil des Verses ›bei dem Zerstören der Städte, in denen Lot wohnte‹, ist eine Notiz zu dem ersten Teil des Verses.« (Erdmans, Die Komposition der Genesis, 11) Wahrscheinlich ist V. 29bßγ eine Klammer der Redaktion R^p.

⁶⁰ Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, 232. Vgl. auch die Erwägungen Wellhausens, oben S. 16.

9 DIE PRIESTERSCHRIFT ALS TRADITIONSGESCHICHTLICHER SONDERFALL

Wenn die Priesterschrift einst eine selbstständige Darstellung der frühen Geschichte gewesen ist, bildet sie in ihrem Verhältnis zur älteren Tradition eine Ausnahme; denn allenthalben sonst in der alttestamentlichen Literaturgeschichte wird ältere Tradition nicht ersetzt, sondern weitergeführt, aktualisiert und durch Zusätze an die veränderten Bedingungen der Gegenwart angepasst.⁶¹ Welche Gründe kann es gegeben haben, dass die Priesterschrift nicht wie sonst die vorhandene Darstellung fortgeschrieben, sondern ihr eine neue Fassung an die Seite gestellt hat?

Die Antwort kann nur lauten, dass mit der Geschichtskonzeption der Priesterschrift eine derart durchgreifende Änderung verbunden war, dass sie nicht einfach über die ältere Darstellung gestülpt werden konnte. Die möglichen Gründe, die zu dem Neuanfang nötigten, können zunächst auf dem Wege des Ausschlusses bestimmt werden. Sie liegen nicht (a) im chronologischen System der Priesterschrift, das dem älteren Text ohne Weiteres hätte hinzugefügt werden können und wohl auch zum Teil auf diese Weise entstanden ist.⁶² Sie liegen auch nicht (b) im System der Toledot, von dem man nicht ohne Grund behaupten konnte, dass es über die älteren Erzählungen und Genealogien gelegt worden sei⁶³ und das in einzelnen Fällen nachweislich sekundär ist.⁶⁴ Sie liegen nicht einmal (c) in den Verheißungen an Noah Gen 9,9.11b, an Abraham Gen 17,7 und an Mose Ex 6,5-7; 29,45-46, obwohl diese vier Bundes-Zusagen ein Gerüst bilden,⁶⁵ dessen theologische Bedeutung in der selbstständigen Priesterschrift am deutlichsten in Erscheinung tritt. Das Beispiel des spät eingeschobenen Ka-

⁶¹ Das ändert sich erst mit deuterokanonischen Büchern wie dem Buch der Jubiläen. Auch die chronistische Parallel-Erzählung zum Enneateuch mag hier zugeordnet werden.

⁶² Vgl. *Smend*, Die Erzählung des Hexateuch, 14: »Ursprünglich standen bei P höchstens Angaben über die Lebensdauer der Erzväter, und auch das ist nicht nötig anzunehmen. [...] Die Weltära des Hexateuch hat [...] auch zur Voraussetzung eine Verbindung des Hexateuch mit den Büchern *Judicum Samuelis Regum*, in denen die Geschichte Israels in chronologischer Disposition erzählt wird.«

⁶³ Vgl. *Smend*, Die Erzählung des Hexateuch, 16: »Nach alledem stammt das אלהים in der Genesis an vielen Stellen von einem Glossator, der die genealogische Gliederung der Geneziserzählung unterstreichen wollte, dabei aber ohne die nötige Konsequenz und Umsicht verfuhr und die Formel gelegentlich auch an falscher Stelle einfügte.«

⁶⁴ Nicht in Gen 2,4a, wohl aber in 10,1 und 36,9.

⁶⁵ Vgl. *Th. Pola*, Die ursprüngliche Priesterschrift (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995, 277, im Anschluss an *Ch. Levin*, Die Verheißung des neuen Bundes (FRLANT 137), Göttingen 1985, 222-234.

pitels Gen 15 zeigt,⁶⁶ dass man diese Bundestheologie auch in die ältere Darstellung hätte eintragen können.

Nicht vereinbar mit der älteren Darstellung sind aber zwei Eigenheiten der Priesterschrift, die bei der Quellenscheidung von Anfang an den Ausschlag gaben. Da ist einmal das System der gestuften Offenbarung des Gottesnamens, beginnend mit Elohim in der Urgeschichte über El Schaddaj in der Vätergeschichte ab Gen 17⁶⁷ bis hin zur endgültigen Offenbarung des Gottesnamens Jahwe an Mose ab Ex 6,2. Diese Stufung hätte sich auf der Grundlage der älteren Fassung nicht darstellen lassen, denn dort gebraucht der Jahwist bereits ab Gen 2,5 den Gottesnamen, und in Gen 4,26 ist ausdrücklich der Beginn der Verehrung Jahwes vermerkt: »Damals wurde begonnen, den Namen Jahwes anzurufen.« Im Gegensatz dazu ist für die Priesterschrift die Verehrung Jahwes an die »Wohnung« gebunden, die die Israeliten in der Wüste errichten sollen und wo Jahwes Herrlichkeit erscheinen wird. Deshalb gibt Jahwe sich erst beim Exodus mit seinem Namen zu erkennen.

Damit hängt eine zweite Eigenart zusammen. Der Jahwist betont, dass Jahwe überall und besonders in der Fremde wirksam ist und verehrt werden kann. Er entspricht damit den Belangen der Diaspora, die mit der Forderung des Deuteronomiums unvereinbar waren, die die Verehrung Jahwes an das Heiligtum in Jerusalem band (Dtn 12,13–14). Schon Kain und Abel, die Söhne des ersten Menschenpaars, bringen Jahwe ihre Opfer dar (Gen 4,3–4), ebenso Noah (Gen 8,20), der dazu eigens eine Überzahl reiner Tiere in die Arche aufnehmen muss (Gen 7,2). Demonstrativ baut Abraham an allen Stationen seiner Wanderung Altäre (Gen 12,7–8; 13,18), und von Jakob wird sogar überliefert, dass er das Heiligtum von Bethel gegründet habe (Gen 28,11–19), den Schrecken der Deuteronomisten.

In der Priesterschrift hingegen fehlt das Opfer Noahs ganz auffallend.⁶⁸ Es war ohne den zentralen Kultort undenkbar. Die Priesterschrift zielt schon von der Schöpfung her auf das Heiligtum, das am Sinai entstehen wird. Deshalb war es unmöglich, diese Konzeption über die ältere, jahwistische zu legen. Beide schließen sich schlechterdings aus, und tun dies auch literarisch. Erst in einem späteren Schritt wurden die Geschichtsdarstellungen verknüpft. Das Ergebnis sind die bekannten Härten und Widersprüche, auf denen die Quellenscheidung beruht.

⁶⁶ Vgl. Ch. Levin, Jahwe und Abraham im Dialog: Genesis 15, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog (FS O. Kaiser) (BZAW 345/1), Berlin 2004, 237–257; auch in: *Ders.*, Verheißung und Rechtfertigung (BZAW 431), Berlin 2013, 80–102.

⁶⁷ Gen 17,1; 28,3; 35,11; Ex 6,3. Die weiteren Belege Gen 43,14; 48,3; 49,25 sind nachgetragen.

⁶⁸ Auch in den mesopotamischen Fassungen gehört das Opfer des überlebenden Fluthelden unentbehrlich zum Stoff der Erzählung.

10 VORAUSSETZUNGEN DER URKUNDENHYPOTHESE. ZEHN THESEN

(1) Das aufwendige Unternehmen, zwei parallele Darstellungen der Heilsgeschichte zu einer gemeinsamen, dritten Größe zu verweben, ist nur denkbar, wenn es dafür zwingende theologische Gründe gegeben hat. »J und P« galten als »einstimmig in Bezug auf die Wahrheit, und diese Einstimmigkeit war durch Kompilation zu bewahren und sichtbar zu machen«⁶⁹.

(2) Daraus folgt, dass die Redaktion, die die beiden Quellen verbunden hat – man sollte sie nicht mehr »Endredaktion (R)«, sondern »Redaktion R^{JP}« nennen –, keine der beiden Quellen bevorzugt hat. Die Priesterschrift war für R^{JP} nicht »kanonischer« als der Jahwist. Die häufige Behauptung, R habe in besonderer Nähe zu P gestanden, kann nicht zutreffen. Voraussetzung der Quellenverbindung war die religiöse Gleichwertigkeit der Quellen.

(3) Daraus folgt ferner, dass die beiden Quellen innerhalb des neuen Ganzen so weit wie möglich erhalten bleiben mussten. Damit erklären sich die vielen Dubletten und Härten, die die Quellenscheidung erst möglich machen. »Dies beruht [...] auf der strengen *Treue* womit der Redaktor oder Verfaßer des Buchs [...] seine Quellen wörtlich und vollständig einrückte, und mit Beibehaltung aller ihrer Eigenthümlichkeiten zusammenstellte«⁷⁰.

(4) Daraus folgt nicht zwingend, dass der *Wortlaut* der beiden Quellen unverfehrt bleiben musste. Dieser wurde in dem neuen Ganzen so oder so aufgehoben. Die Redaktion hatte allein das Ziel, die theologische und historiographische Substanz zu bewahren. Der Versuch, den vollständigen Wortlaut der beiden Quellen wiederherzustellen, ist aussichtslos. Diese Einschränkung ist aber kein Argument gegen die Quellenscheidung.

(5) Die beiden Quellen konnten nur vereint werden, weil ihr historiographischer Ablauf übereinstimmte. Der Aufriss der älteren Geschichtsdarstellung und auch manche Einzelheit müssen der jüngeren Fassung bekannt gewesen sein, auf welchem Wege auch immer.

(6) Das Verfahren bei der Vereinigung der beiden Quellen muss so einfach wie möglich gewesen sein. Die parallel laufenden Quellen wurden Abschnitt für Abschnitt hintereinander gestellt. Das Reißverschlussverfahren wurde nur bei zwei begründeten Ausnahmen angewendet: bei der Sintflut Gen 6–9 und beim Meerwunder Ex 14.

(7) Für die Vereinigung der beiden Quellen wird die Urkundenhypothese zur Ergänzungshypothese: die eine der beiden Quellen liegt jeweils zugrunde,

⁶⁹ Donner, Der Redaktor, 26 (= 282).

⁷⁰ Hupfeld, Die Quellen der Genesis, 195f.

die andere wird in sie eingetragen. Dabei gibt es keine Präferenz. Das Verfahren richtet sich nach der Struktur und/oder nach der Menge des Textes. Während die Priesterschrift in der Urgeschichte die Grundlage bildet, wird sie von Gen 12 bis Ex 5 zur Ergänzung. Erst ab Ex 6 hat P wieder die Führung. Auch in der Abfolge von vorderer und hinterer Sinaiperikope (Ex 19–24; 32–34) ist die Priesterschrift (Ex 25–29 mit Anhängen) Einschub und nicht Grundlage.

(8) Die Quellen J und P wurden in einem frühen Stadium der Textentwicklung des Pentateuch miteinander verbunden. Der meiste Text ist erst nach der Quellenverbindung hinzugekommen. Allein in der Urgeschichte umfasst dieser Anteil knapp ein Viertel des heutigen Textes.⁷¹ In Gen 12–50 dürfte es etwa die Hälfte sein. Man macht sich das schnell klar, wenn man sich die Kapitel 14; 15; 18B; 20–22*; 23; 34; 38; 48 und 49 vor Augen hält, die ganz oder zu großen Teilen spät entstanden sind. In den mittleren Büchern der Tora gewinnen die Ergänzungen noch weit größeren Umfang. »Die Redaction des Hexateuch gestaltet sich [...] zu einer fortgesetzten Bearbeitung und Revision.«⁷²

(9) Der Umstand, dass der bei weitem größere Teil des heutigen Textes die Verbindung von J und P schon voraussetzt, nimmt der mechanischen Quellenscheidung viel von ihrer Plausibilität. Andererseits ist er der Grund für die Stimmigkeit der heutigen Geschichtsdarstellung. Die Ergänzungshypothese herrscht im Zweifel überall. Nicht die Pentateuchquellen, sondern Ergänzungen sind die Regel. Die Quellenscheidung kann nur gelingen, wenn man zugleich die Grundfassung der Quellen (P^G und J^{Q+R}) herzustellen versucht.

(10) Die Endgestalt ist durch das allmähliche Versiegen des literarischen Traditionsstroms zustande gekommen, nicht durch bewusste Entscheidung. Die Buchgestalt der Tora ist nicht »gemacht«, sondern gewachsen,⁷³ wie es einem religiösen Text dieser Bedeutung allein auch entspricht. »Pointiert formuliert: »Die Endredaktion« gibt es nicht.«⁷⁴

⁷¹ Vgl. *Ch. Levin*, Die Redaktion R^{IP} in der Urgeschichte, in: *M. Beck/U. Schorn (Hg.)*, Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum (FS H.-Ch. Schmitt) (BZAW 370), Berlin 2006, 15–34; auch in: *Ders.*, Verheißung und Rechtfertigung. (BZAW 431), Berlin 2013, 59–79.

⁷² *Kuenen*, Historisch-kritische Einleitung I 1, 302.

⁷³ Vgl. *B. Duhm*, Das Buch Jeremia (KHC 11), Tübingen/Leipzig 1901, XX.

⁷⁴ *Blum*, Studien zur Komposition des Pentateuch, 380.

NOCH EINMAL: DAS LITERARGESCHICHTLICHE PROFIL DER P-ÜBERLIEFERUNG

Erhard Blum

Der ungewöhnlich stabile und substanzielle Konsens in der Abgrenzung sogenannter priester(schrift)licher Textelemente im Pentateuch, wie er jedenfalls seit Th. Nöldeke (1869)¹ besteht, spricht für sich und bedeutet für die Disziplin ein kaum zu überschätzendes »Kapital«. Angesichts dieses Grundkonsenses mögen die im Folgenden zu diskutierenden Optionen für das literargeschichtliche Profil der P-Überlieferung eher als marginale Varianten erscheinen. Tatsächlich halten sich die Konsequenzen der unterschiedlichen Positionen bei Einzelauslegungen mitunter in Grenzen. Sobald es um übergreifende Zusammenhänge geht, verändert sich das Bild jedoch grundlegend, die Implikationen sind immens.

In der Sache scheint es um eine einfache und klar umrissene Alternative zu gehen: Entweder »P«, genauer: eine »Grundschrift von P (P^s)«, bildete eine eigenständige Quelle/Urkunde, so die deutliche Mehrheitsposition, oder »P« bestand in Redaktion(en)/Bearbeitung(en) einer vorpriesterlichen Pentateuchüberlieferung, so eine Minderheitsposition, die gleichfalls immer wieder vertreten wurde und wird.² Offenbar eignet dieser Alternative darüber hinaus beinahe

¹ Th. Nöldeke, Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs, in: *Ders.* Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, Kiel 1869, 1-144.

² Für Übersichten zu dieser »Seitenlinie« in der älteren Forschung vgl. N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: W. Zimmerli (Hg.), Congress Volume. Göttingen 1977 (VT.S 29), Leiden 1978, 189-225, hier 197, Anm. 28; E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 425 f.; und O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, 5. Aufl., Gütersloh 1984, § 10. Bereits K. D. Graf, Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs, in: AWEAT 1 (1869), 466-477, vertrat die Unselbstständigkeit der narrativen Teile von »P« in Gen, Ex und Num und begründete damit »stratigraphisch« die Sicht, wonach »die s. g. Grundschrift des Pentateuchs nicht die Grundlage der Erzählung desselben ausmacht, sondern aus später zu dem »jahwistischen« Werke hinzugekommenen Zusätzen besteht« (474). In der neueren Pentateuchdiskussion dienen als Referenzen insbesondere Arbeiten von F. M. Cross (The Priestly Work, in: *Ders.*, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge

eine exklusive Selbstverständlichkeit, was sich an der Tendenz zeigt, der binären Opposition auch Ansätze unterzuordnen, die damit mehr oder weniger inkompatibel sind. Unter anderem³ trifft dies auch einen von mir zur Diskussion gestellten Vorschlag, der vielfach unter der Rubrik »P als Redaktion« abgeheftet wird – ungeachtet seiner Publikation unter der (bewusst) plakativen Überschrift »Die priesterliche Schicht: weder ›Quelle‹ noch ›Redaktion‹«⁴. Dabei dürfte ein offener Blick auf *kontrollierbare* Textproduktionen genügen, um zu sehen, dass es neben »Quelle« und »Fortschreibung« in der Tat noch eine Vielzahl von Möglichkeiten gibt. Erinnerung sei nur an die Chronikbücher im hebräischen Kanon, die synoptischen Evangelien oder Josephus' *Antiquitates*, auf die keines der beiden Konzepte passen will.

Im Folgenden soll deshalb noch einmal (vorrangig im Bereich der Erzelterngeschichte) herausgearbeitet werden, welche Textbefunde zur Debatte stehen und was daraus für die Textbildung von P abzuleiten ist. Nicht nur aus forschungsgeschichtlichen, sondern auch aus sachlichen Gründen wird dabei von der angesprochenen binären Opposition bzw. von dem darin grundlegenden Konzept der *Selbstständigkeit* von Texten auszugehen sein.

[MA] 1973, 293–325), J. Van Seters (*Abraham in History and Tradition*, New Haven/London 1975, 279–295; *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen 1994; *The Pentateuch. A Social-Science Commentary (Trajectories 1)*, Sheffield 1999, 80–86, 160–189) und R. Rendtorff (*Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* [BZAW 147], Berlin/New York 1976). Für aktuelle Positionen im deutschsprachigen Kontext vgl. C. Berner, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen 2010 und R. Albertz, *Exodus*, Bd. 1: Ex 1–18 (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012 (mehrere »priesterliche Bearbeitungen« [PB]). [Nachtrag: Zu dem i. F. diskutierten Textbereich ist jetzt insbesondere J. Wöhrle, *Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte*, FRLANT 246, Göttingen 2012, zu vergleichen.]

³ So wird I. Engnell (*Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning I*, Stockholm 1945; *The Pentateuch*, in: Ders., *A Rigid Scrutiny*, Nashville 1969, 50–67), der den Tetrateuch auf einen primär mündliche Überlieferungen verarbeitenden Kreis priesterlicher Sammler zurückführte, gelegentlich als Wegbereiter der Redaktionshypothese angeführt (so auch in meiner o. g. Übersicht). Auf der anderen Seite wird I. Knohls Unterscheidung von »PT (Priestly Torā)« und »HS (Holiness School)« leicht als Weiterführung der P^s/P^s-Scheidung (miss)verstanden, obschon seine »Priestly Torā« nicht als zusammenhängendes Werk vorzustellen ist, sondern als aus diversen Schriftrollen bestehende Überlieferung, die von »HS« »ediert und zusammengestellt« wurde; vgl. I. Knohl, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995, 101.

⁴ E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/New York 1990, 229–285. Die pointierte Formulierung war auch zur Abgrenzung gegenüber meiner früheren Position in *Blum*, *Komposition*, angezeigt.

I DIE KRITERIEN

Wie kann man die primäre Eigenständigkeit und »Quellenhaftigkeit« eines bestimmten diachronen Textstratums, dessen konsensfähige Identifizierung hier der Einfachheit halber angenommen werden soll, aufweisen? Am ehesten mit dem Nachweis bzw. weniger streng gefasst: mit der Plausibilität der materialen Vollständigkeit des supponierten Zusammenhangs und der Konsistenz und Kohärenz der rekonstruierbaren Textsequenz. Da die Urteile über Vollständigkeit und Kohärenz nicht immer voneinander zu trennen sind, können sich beide Aspekte natürlich verschränken. Mehr noch, weil es um historische Prozesse der Traditionsbildung mit ihren intentionalen und kontingenten Komponenten geht, sind idealtypisch-klare Resultate nicht ohne Weiteres zu erwarten: Beispielsweise ist ein Verlust von Teilen einer mutmaßlichen Quelle in einem Kompositwerk nicht unwahrscheinlich – es sei denn, dagegen gäbe es wiederum historisch-philologische Gründe.

Relativ unverfänglich erscheint jedenfalls ein Tendenz- und Wahrscheinlichkeitskriterium: Je geschlossener und kohärenter sich die mutmaßliche Quellschrift rekonstruieren lässt, umso wahrscheinlicher wird die Hypothese. Diese Tendenzregel lässt sich naturgemäß auch spiegeln für den Nachweis der Unselbstständigkeit eines Textstratums: Je unvollständiger und inkohärenter sich seine diachron abgegrenzten Elemente darstellen, umso wahrscheinlicher wird die diachrone Unselbstständigkeit.

So oder so bleibt man damit freilich in Einschätzungsdiskussionen verstrickt, die bei diffusen Befunden im Einzelfall zu einem *Non liquet* führen können. Deshalb kommt es darauf an, den Charakter der Lücken/Inkohärenzen abzuklären und unterschiedliche Erklärungsmöglichkeiten durchzuspielen.

Darüber hinaus wäre es wünschenswert, das Wahrscheinlichkeitskriterium durch weitere zu ergänzen. Dafür bieten sich unter anderem zwei, einander in gewisser Weise komplementäre *Signifikanzkriterien* an. Das eine (A) besagt: Besondere Signifikanz kommt solchen Gegebenheiten zu, in denen eine (klare) narrative Kohärenz erst unter Absehung von diachron abzugrenzendem Textmaterial erkennbar wird. Anders formuliert: Unterbricht diachron »fremdes« Material einen ansonsten kohärent fortlaufenden Zusammenhang, so bildet dies ein starkes Indiz für die Selbstständigkeit des Zusammenhangs gegenüber dem unterbrechenden Material. Das andere Kriterium (B) besagt: Besondere Signifikanz kommt solchen Gegebenheiten zu, in denen nicht allein eine Lücke oder eine substanzielle Inkohärenz festzustellen ist, sondern in denen der Textbefund sich nur zusammen mit dem zuvor ausgeschiedenen Text schlüssig erklären lässt. Anders formuliert: Erweist sich das diskutierte Stratum in substanziellen Elementen als auf einen älteren Kontext hin gestaltet, steht seine Selbstständigkeit ernsthaft in Frage.

2 DIE VOLLSTÄNDIGKEIT UND KOHÄRENZ DES P-STRATUMS IN DER VÄTERGESCHICHTE

Ketten brechen an ihrem schwächsten Glied. In den Diskussionen über die Existenz einer eigenständigen Priesterschrift haben deren Bestreiter von Anfang an Teile der Erzelterngeschichte als eine solche Schwachstelle der Hypothese ausgemacht. Ihre Befürworter halten einschlägige Befunde für erklärbar bzw. nicht (hinreichend) signifikant. Deshalb soll im Folgenden der Schwerpunkt auf einer erneuten Durchsicht dieses Materials liegen. Für die Textgrundlage vgl. *Texttabelle 1*.

2.1 KOHÄRENZPRÜFUNG I: DARSTELLUNGSLÜCKEN UND IHRE ERKLÄRUNG

Eine Prüfung der Geschlossenheit/Vollständigkeit der im Rahmen der »Priesterschrift-Hypothese« supponierten eigenständigen »P-Erzählung« drängt sich nicht nur aus grundsätzlichen methodischen Überlegungen auf, sondern kann sich auch auf die im deutschsprachigen Kontext weithin vertretene Sicht berufen, wonach P und die älteren Quellen in der Hauptredaktion nicht in einer »Addition« gleichrangiger Erzählfäden ineinander gewoben wurden. Der »Redaktor« »hat vielmehr die P-Erzählung seiner Arbeit *zugrunde gelegt* und sie durch jeweils an Ort und Stelle passende Einfügung von Teilen jener anderen Erzählung *bereichert*«⁵. Dieses Bild impliziert ausdrücklich, dass »nur für sie [scil. die P-Erzählung] [...] im allgemeinen das vollständige Erhaltensein des ursprünglichen Bestandes und daher ein lückenloser Zusammenhang der ausgeschiedenen Elemente untereinander zu erwarten ist«⁶.

Anders als diese Formulierungen suggerieren mögen, sind insbesondere in der Erzelterngeschichte, und hier jedenfalls ab Gen 25, dennoch diverse Lücken der P-Erzählung offenkundig und unbestritten.

Zunächst kann man auf das gänzliche Fehlen einer eigenen »Isaakgeschichte« »in P« hinweisen, wovon noch zu sprechen sein wird.⁷ Aber auch die Jakobgeschichte von P beginnt mit einer Lakuna zwischen Gen 25,20 und 26b: Es fehlt die Geburt der Zwillinge. Die zwanzig Lebensjahre Isaaks zwischen Heirat und Geburt der Kinder zeigen zudem die von P nicht mitgeteilte anfängliche Kinderlosigkeit des Paares an. M. a. W., die P-Notizen fügen sich nahtlos in den Plot der vorpriesterlichen Erzählung ein. Gleichwohl ist die *Möglichkeit* redak-

⁵ M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 11 (Hervorhebungen im Original). Vgl. aber auch schon J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 3. Aufl., Berlin 1899, 3: »Q wird zu Grunde gelegt, JE ihr angepasst« (bezogen auf Gen 1–11).

⁶ Noth, a. a. O., 17.

⁷ S. u. Abschnitt 3.

tioneller Auslassungen zugunsten der vorpriesterlichen Erzählung an dieser Stelle nicht von der Hand zu weisen.⁸

Zwischen Gen 28,9 und 31,(17-)18⁹ fehlen Ankunft und Aufenthalt Jakobs bei Laban. Selbst wenn man das Muster der angeblich vollständigen P-Erzählung zu Abraham (dazu u.) zugrunde legt, in der abgesehen von Itinerarien und Geburtsnotizen (jeweils mit Altersangaben) keine Handlung zu finden ist, wären vor 31,17-18 zumindest die Heiraten mit Labans Töchtern und die Geburten der Nachkommen zu erwarten.¹⁰ In diesem Falle hat die von M. Noth¹¹ wiederum in Anschlag gebrachte Annahme einer redaktionellen Auslassung keine Wahrscheinlichkeit. Dann wäre nämlich die nachholende Auflistung der Jakob-Söhne nach ihren Müttern in Gen 35,22b-26 (P) nicht zu erklären.¹² Diese Liste scheint vielmehr anzuzeigen, dass das Arrangement der P-Notizen von vornherein auf die vorgegebene Erzählung ausgerichtet war.

Mit der Josefsgeschichte kommen wir mit den Worten Nöldekes »zu der schmerzlichsten Lücke in der ganzen Grundschrift«¹³. Nach der Einleitung in 37,1-2ab (wobei die P-Zuordnung von V. 2* - die Toledot-Überschrift und das Lebensalter [?] ausgenommen - keineswegs verlässlich ist), gibt es die vereinzelte Altersangabe für Josef, »als er vor Pharao stand«, in 41,46a (eingebunden durch die Wiederaufnahme von V. 45b in 46b), danach die Notiz der Übersiedlung der Familie nach Ägypten (46,6f.¹⁴ [46,8-27 bilden eine Fortschreibung

⁸ So z. B. *Noth*, a. a. O., 13, der hier ein Beispiel für eine »ganz ausnahmsweise« erfolgte »Beschneidung der P-Erzählung« konstatiert.

⁹ Gegen Noth u. a. lässt sich eine Scheidung zwischen V. 17 und 18 kaum schlüssig begründen.

¹⁰ Die von *O. Eißfeldt*, Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922 (= Nachdruck Darmstadt 1962), 55*-57*, nach dem Vorgang anderer extrahierten Sätze in 29,24; 28b,29; 30,4a.9b haben nichts mit P zu tun und könnten die Lücke auch nicht schließen.

¹¹ *Noth*, Überlieferungsgeschichte, 13.

¹² Dem wäre nur mit der drastischen Lösung (u. a.) von *H. Gunkel*, Genesis (HK 1,1), 3. Aufl., Göttingen 1910, 388, zu entgehen, der 35,22b-26 vor 31,18* versetzt, dabei aber das von *Noth*, a. a. O., 18, Anm. 50, gesehene nachholende Profil der Verse nicht beachtet. Die Stellung Benjamins in der Liste bietet ebenfalls keinen Grund für eine solche Umstellung: Auch der Tradent (sei es P oder Rp), der 35,22b-26 auf 35,16 ff. folgen ließ, bezog die generische Formulierung von 26b nicht auf Benjamin; die buchhalterische Präzisierung wäre ein Leichtes gewesen.

¹³ *Nöldeke*, Grundschrift, 31.

¹⁴ Ein komplexer Befund, der auch für die hier verhandelte Problemstellung von Bedeutung ist, zeigt sich mit Blick auf 46,5: Einerseits sind 46,5-7 und 31,17f. insgesamt unverkennbar parallel gestaltet; vgl. die Synopsen in *Blum*, Komposition, 248.332, sowie *D. Carr*, Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches, Louisville 1996, 104f. mit 106f. Andererseits nimmt 46,5 fraglos die Handlungslinie der Josefsgeschichte von 45,19.21.27 auf; mehr noch, 46,5b scheint die ursprüngliche narrative Fortführung von

diesen Rang (insbesondere auch erbrechtlich) für eventuell später geborene²¹ Söhne Josefs aus (לך יהוי) *in V. 7 schlägt über V. 6 hinweg wieder auf V. 5 (לי הם) zurück und eröffnet zugleich die Begründung für die Sonderstellung der beiden Josefsöhne: Ihm, Jakob, ist Josefs Mutter Rahel vorzeitig gestorben, was impliziert, dass er (anders als Josef nach V. 6!²²) keine weiteren Söhne mehr mit der geliebten Frau zeugen konnte. In eben diesen Stand sind nun (stattdessen) Ephraim und Manasse eingesetzt! Gemäß der inneren Logik von V. 3 ff. gehört V. 7 demnach zwingend als Abschluss zu dem vorausgehenden P-Abschnitt,²³ umgekehrt wird der Vers seinerseits erst aus diesem Vorkontext heraus verständlich.²⁴ Die notorischen Schwierigkeiten vieler Ausleger mit 48,7 rühren denn auch daher, dass ihnen der zitierende Bezug eines P-Textes auf den vorpriesterlichen Abschnitt Gen 35,16–19 quellenkritisch ausgeschlossen schien/scheint.*

Analog hätte man in dem zusammenhängenden P-Abschnitt Gen 49,29–33 zweifellos auch den drittletzten Satz (V. 33ab) belassen, würde dieser nicht auf 48,2b (vorP) zurückschlagen. Andererseits wird 49,1a großzügig für P vereinahmt, obwohl dafür nichts spricht, außer dass man damit die P-Erzählung um einen Satz vervollständigen kann.

Hinsichtlich Gen 50,12f. empfiehlt es sich, der Forschungstradition zu folgen. Der neuere Vorschlag, auch V. 14 P zuzuschlagen, führt demgegenüber

²¹ Die *qatal*-Form הולדת *in V. 6a* bildet ein schönes Beispiel für die Verwendung des perfektiven Aspekts zum Ausdruck der relativen Vorzeitigkeit in einem imperfektiv gezeigten Sachverhaltskontext (hier in der Zukunft).

²² Die auffällig massive Einführung einer rein theoretischen Möglichkeit für Josef nach V. 6 – weitere Söhne Josefs kennt das Alte Testament nicht – unterstreicht nicht nur die Sonderregelung für Ephraim und Manasse, sondern dient als profilierende Folie für die in V. 7 implizierte *Unmöglichkeit* für Jakob.

²³ Innerhalb des weiteren P-Kontextes bildet der Hinweis auf Rahels Tod und Grab zudem das notwendige Pendant zur Rede in 49,31 von Leas Bestattung in dem Familiengrab bei Mamre. Insoweit ist *L. Schmidt*, *Literarische Studien zur Josephgeschichte* (BZAW 167), Berlin 1986, 121–297, hier 254f., aufzunehmen. Für die Diskussion mit Schmidt vgl. *Blum*, *Studien*, 229f., Anm. 4.

²⁴ Eine andere Deutung schlägt *Lux*, *Geschichte*, 174f. vor: »Wollte P mit der Erinnerung an den frühen Tod Rahels auf dem Rückweg von Paddan ins verheißene Land ihren Lesern nahelegen, daß es auch ein »zu spät« für die Heimkehr geben kann? Wollte sie andeuten, daß Rahel nicht zuletzt wegen der langen Jahre, die sie sich mit Jakob und den Seinen in der Fremde aufhalten ließ, nur noch ein Grab im verheißenen Land finden konnte, daß sie starb, bevor sie in diesem eigentlich ankam?« Die Gegenfragen drängen sich auf: In welcher Hinsicht sollte die Jakobfamilie im südlichen Benjamin (»eine Wegstrecke vor Ephrat«) noch nicht »eigentlich« angekommen sein? Rahel stirbt nach dem Bezugstext 35,16ff. im Kindsbett. Worin besteht der Zusammenhang mit dem Aufenthalt in der Fremde?

in unüberwindliche Aporien.²⁵ Anknüpfend an D. Carr und R. Lux (und abweichend von dem bisherigen Konsens) wird man hingegen 50,22a (vgl. dazu 37,1; 47,27f.) der P-Linie hinzurechnen dürfen.²⁶ Die anschließende Formulierung von Josefs Lebensalter ist dagegen ausweislich der Syntax der Zahlenangabe definitiv nicht-priesterlich.²⁷ Hier wurde die P-Notiz wahrscheinlich im Zuge einer post-priesterlichen Umgestaltung des Genesis-Exodus-Übergangs reformuliert.²⁸

Was ist das Resümee für den Befund in der Josefgeschichte? Die vereinzelt und knappen P-Notizen setzen die Handlung der Geschichte in ihren katastrophischen Zügen (47,9!) und in ihren groß dimensionierten Wendungen (41,46) voraus; aber diese Handlung wird »in P« nicht erzählt! Kann man diesen Sachverhalt mit der Annahme beträchtlicher redaktioneller Auslassungen (etwa aufgrund inhaltlicher Widersprüche oder Doppelungen) plausibilisieren?²⁹ Der Vergleich mit dem übrigen P-Kontext spricht dagegen. Zum einen scheuen sich die Tradenten ansonsten keineswegs davor, P-Traditionen mit harten Widersprüchen und auffälligen Redundanzen in vorgegebenes Material einzuschreiben. Zum anderen widerspräche eine narrativ entfaltete Josefgeschichte ganz und gar dem sonst in der Vätergeschichte erkennbaren Darstellungsparadigma von P, für das eine drastische Reduktion der Fabel auf Weg- und Zeugungs-/Geburtsnotizen bezeichnend ist. Mehr noch, es wäre innerhalb des P-Materials das einzige Mal, dass die Tradenten sich auf einen Plot mit spannungsreichen Verwicklungen eingelassen hätten.

²⁵ Des Näheren hierzu *E. Blum*, Zwischen Literarkritik und Stilkritik. Die diachrone Analyse der literarischen Verbindung von Genesis und Exodus – im Gespräch mit Ludwig Schmidt, in: *ZAW* 124 (2012), 492–515, hier 503f. mit Anm. 45.

²⁶ Vgl. *D. Carr*, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, 109f. (mit einem Verweis in Anm. 63 auf *H. Hupfeld*, *Quellen der Genesis*, Berlin 1853); *Lux*, *Geschichte*, 159f.; *J. C. Gertz*, *The Transition between the Books of Genesis and Exodus*, in: *T. Dozeman/K. Schmid (Hg.)*, *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation (SBL Symposium Series 34)*, Atlanta 2006, 73–87, hier 78f. erwägt daneben, ob V. 22a einer P und Josefsgeschichte verknüpfenden Redaktion zuzuschreiben ist, und verbindet dies mit der Vermutung einer »graphic Wiederaufnahme« von V. 14a in 22a. Gibt es aber so etwas wie eine »grafische Wiederaufnahme«?

²⁷ Vgl. *Blum*, *Studien*, 364, Anm. 14, Erstaunlicherweise setzen die in der vorstehenden Anmerkung genannten Autoren gleichwohl jeweils bei dem vermeintlich eindeutigen P-Charakter von V. 22b an.

²⁸ Vgl. *Blum*, *Literarkritik*, 509f. mit Anm. 65 (*nota bene*: vor Anm. 65 ist ebd. »Jdc 1,6« zu korrigieren in »Jdc 2,8«).

²⁹ Dies war der naheliegende Ansatz im Rahmen der Urkundenhypothese, schon bei *Nöldeke*, *Grundschrift*, 31f.

Nimmt man hinzu, dass mehrere P-Elemente die vorpriesterliche Erzählung nicht nur sachlich voraussetzen, sondern ohne den literarischen Kontext nicht möglich sind (s. o. »Signifikanzkriterium B«),³⁰ bleibt als erste vorläufige Zwischenbilanz, dass ein selbstständiger P-Zusammenhang in dem besprochenen Textbereich (vor allem Gen 25–50) höchst unwahrscheinlich ist.

2.2 KOHÄRENZPRÜFUNG 2:

NAHTLOSE FÜGUNGEN REKONSTRUIERTER P-STÜCKE

Bekanntlich gibt es eine Reihe von Passagen, in denen sich P zugeschriebene Textelemente bruchlos miteinander verbinden und fortlaufend lesen lassen. Dergleichen findet sich in der Urgeschichte, mit Einschränkungen auch im Exodusanfang, aber auch innerhalb der Erzelterngeschichte. Diese Evidenz bildet wohl das stärkste Argument für eine eigenständige P-Quelle (s. o. Kriterium A). Deshalb ist hier eine genauere Betrachtung der einschlägigen Beispiele erforderlich.

In der Jakobgeschichte ist – ob des fragmentarischen Charakters der P-Linie – in dieser Hinsicht eher wenig zu erwarten. Dennoch findet sich hier eines der signifikantesten Beispiele: die Esau-Notizen in 26,34f. + 27,46–28,9 über den Kummer von Isaak und Rebekka wegen Esaus kanaanäischer Frauen, womit bei P die Fokussierung auf Jakob als den Verheißungsträger verbunden wird. Der direkte Sach- und Handlungszusammenhang beider Abschnitte ist offensichtlich, in der gegebenen Überlieferung sind sie aber durch die umfängliche Episode von Gen 27 voneinander getrennt.

In anderer Hinsicht charakteristisch ist der Anfang der Abrahamgeschichte in P vor Gen 17, in »traditioneller« Abgrenzung Gen 11,27f.31f.; 12,4b–5; 13,6.11b(?).12abα; 16,1a(?).3.15f.³¹ Die Verse lassen sich in der Tat weitgehend³² konsequent als Geschehensfolge lesen. Zugleich fällt der »nicht-narrative« Charakter der Darstellung ins Auge: Die Handlungszeit bleibt gleichförmig, ohne Profil (vgl. den Übergang 12,5/13,6). Im Vergleich mit dem entsprechenden

³⁰ S. o. die Ausführungen zu 48,3–7 (49,33*) sowie 46,5.6f. mit 31,17f. Dazu gehört insbesondere auch die noch zu besprechende Toledot-Überschrift in 37,2.

³¹ In Gen 16 ist die Zuweisung von V. 1a keineswegs eindeutig; auch V. 15 wird kontrovers diskutiert (*Rendtorff*, Problem, 125), doch spricht die deutliche Parallele in 21,3 für P.

³² Interessanterweise hat *Graf*, Grundschrift, 471 ein Problem in 12,4 gesehen. S. E. »setzt die Bemerkung 12,4b das Vorhandensein des jahwistischen Stückes 12,1–4a voraus«. Dies ist nicht unbegründet, da die Altersangabe 12,4b syntaktisch (NS mit *be* + Inf.) in gleicher Weise gebildet ist wie Gen 21,5; 25,26 oder 41,46, die aber, wie bei einem solchen Nominalsatz zu erwarten, dem mit dem Infinitiv bezeichneten Geschehen nachgestellt sind. Im P-Kontext von 12,4b.5 geht die Altersangabe jedoch voraus; das Problem stellt sich nicht, wenn man den nicht-P-Kontext (12,4a) dazu nimmt (s. *Graf*).

nicht-priesterlichen Material ist einerseits die genaue Parallelführung nicht zu übersehen, andererseits wirken die P-Elemente gleichsam wie eingedampfte Versionen der nicht-P-Szenen/Episoden, geschrumpft zu einer Abfolge nüchtern notierter Sachverhalte, deren Zeitrelationen lediglich durch Alters- und Zeitanangaben wie 12,5b oder 16,3 markiert sind.³³

In scharfem Gegensatz zu den Befunden von 2.1 legen die letzten Beispiele nahe, dass an diesen Stellen die P-»Erzählung« erst isoliert gelesen ihr spezifisches Profil zu erkennen gibt. Dies deutet auf eine selbstständige Quellschrift. Wie verhält es sich damit in anderen Textabschnitten?

Eher ein Problemfall ist die P-Notiz Gen 19,29 zur Zerstörung der Städte des Kikkar.³⁴ Nach der seit Nöldeke üblichen Auffassung »mußte in [diesem] Falle [von dem Redaktor, EB] sogar die ursprüngliche Reihenfolge der Elemente innerhalb der P-Erzählung abgeändert werden«³⁵ (Noth). Als originärer Platz von 19,29 gilt deshalb einhellig der Anschluss an 13,12.³⁶ Tatsächlich fügt sich der Vers von der Rettung Lots beim Untergang der Städte dort bündig an.³⁷ Die summarische Notiz – poetisch redundant im Chiasmus gerundet – setzt unverkennbar die Kenntnis der Sodom-Lot-Geschichte bei den Adressaten voraus. Zweierlei bleibt an dieser Stelle jedoch unklar: Das eine ist die Begründung der Rettung Lots damit, dass Gott des Abraham »gedachte« (זכר): Von Gott war in den P-Stücken seit Gen 11,27 generell noch nicht die Rede, und die besondere Gottesbeziehung Abrahams wird in Gen 17 gestiftet. Erst danach ergibt der Vers 19,29a einen nachvollziehbaren Sinn. Er ist demnach an seinem jetzigen Ort zu belassen. Innerhalb eines separierten P-Fadens zwischen Gen 17 und 21,1* ff. P wirkte 19,29 freilich narrativ verloren; der Vers braucht den Kontext von Gen 17–19.³⁸ Die andere Unklarheit betrifft die Gestalt Lots als solche. Weshalb wird er in P so breit am Anfang der Abraham-Tradition eingeführt? Denkbar ist nur eine genealogisch-ätiologische Bedeutung im Blick auf die Nachbarvölker Ammon und Moab; genau darin besteht ja auch die Pointe der Verknüpfung Lots mit Sodom in der vorpriesterlichen Erzählung. In einem für sich stehenden P-Faden bliebe Lot ein blindes Motiv, wie überhaupt Ammon und Moab in P-Texten

³³ Für den Versuch einer (m. E. teilweise gewagten) theologischen Interpretation des isolierten P-Fadens der Abrahamgeschichte vgl. *H. Specht*, Von Gott enttäuscht – Die priester-schriftliche Abrahamgeschichte, in: *EvTh* 47 (1987), 395–411.

³⁴ Vgl. auch dazu bereits *Graf*, Grundschrift, 471 f.

³⁵ *Noth*, Überlieferungsgeschichte, 13.

³⁶ So bereits *Nöldeke*, Grundschrift, 22; s. auch *Noth*, ebd.

³⁷ S. unter anderem die Anapher von ערי הככר aus 13,12bα in 19,29a.

³⁸ Darin fügt er sich mit seiner poetischen Rundung als Summarium stilistisch gelungen ein.

der Genesis absent sind.³⁹ Diese Fragen stellen sich naturgemäß nicht, wenn bei der Formulierung der Lot-Elemente der vorpriesterliche Erzählzusammenhang als Kontext im Blick war.

Schließlich ist hier der wohl prominenteste *join* separierter P-Stücke zu betrachten, der sich am Anfang des Exodusbuches findet, wo die üblicherweise in Ex 1,1–5.7*.13 f.; 2,23a–25; 6,2 ff. identifizierte P-»Erzählung« fortlaufend lesbar gleichsam »Grundinformationen« zu Hintergrund und Anfang des Exodusgeschehens mitteilt. Darin passen die durch mehrere Kapitel getrennten Abschnitte Ex 2,23a–25 und 6,2 ff. auffallend bündig zueinander:

Ex 2²³ Und die Israeliten stöhnten wegen der Zwangsarbeit.

Sie schrien und ihr Flehen stieg auf zu Gott von der Zwangsarbeit.

²⁴ Da *hörte* Gott *ihr Ächzen*.

Und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, mit Isaak und mit Jakob.

²⁵ Und Gott sah die Israeliten,

und Gott *erkannte* es (MT) // er *gab sich* ihnen zu *erkennen* (LXX).⁴⁰

Ex 6² Und Gott sprach zu Mose und sagte zu ihm:

Ich bin JHWH.

³ Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddaj erschienen, aber unter meinem Namen »JHWH« habe ich *mich* ihnen nicht zu *erkennen gegeben*.

⁴ Auch habe ich meinen *Bund* mit ihnen aufgerichtet, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land ihrer Wohnung, in dem sie wohnten.

⁵ Ebenso gilt: ich *hörte das Ächzen* der Israeliten, wie die Ägypter sie mit Arbeit unterdrücken; und ich gedachte meines Bundes.

⁶ Darum sage den Israeliten:

³⁹ Nöldeke (und Graf) hat dies noch beschäftigt: »Hier haben wir übrigens zuerst mit Sicherheit eine Lücke in der Grundschrift zu constatieren. Diese hat ohne Zweifel an Lot, der ja an für sich gar keine Bedeutung hat, auch die beiden Völker Moab und Ammon geschlossen.« (Nöldeke, ebd.) Graf schloss daraus auf den Zusatzcharakter von P. Nöldeke vermutete eine Auslassung durch den Redaktor. Allerdings lässt sich eine entsprechende genealogische Notiz bei P nicht leicht ausdenken: Diese hätte ja auch den Sachzusammenhang mit dem Umsturz Sodoms zu erklären, weshalb die Abstammungslinie nicht über Söhne Lots weiterging etc., Aspekte, die P zu einer sonst vermiedenen Entfaltung genötigt hätten.

⁴⁰ Die Lesung mit der Septuaginta ist möglicherweise vorzuziehen (vgl. W. H. Schmidt, Exodus (BK II,1), Neukirchen-Vluyn 1974, z. St.); anders noch Blum, Studien, 240, Anm. 43.

Die beiden Teiltexthe erscheinen noch enger aufeinander hin formuliert als die Esau-Notizen vor und nach Gen 27 (s. o.) und zeigen insofern einen primären literarischen Zusammenhang an. Auf den zweiten Blick weist jedoch dieser Übergang ein narratives Defizit auf, das etwa A. Kuenen urteilen ließ: »Cap. VI,2ff. ist nicht die Fortsetzung von II,23b–25, denn Mose erscheint hier als eine dem Leser bekannte Person.«⁴¹ In der Tat wäre ein derart unvorbereitetes Auftreten nicht irgendeines Akteurs, sondern der Hauptfigur schlechthin in einer intakten Erzählung nicht vorstellbar.⁴² Damit bleiben nur das Postulat eines P-Textausfalls vor Ex 6,2,⁴³ womit freilich zugleich das Argument der direkten Anschließbarkeit an Ex 2Ende relativiert würde, oder der Verweis auf den vorpriesterlichen Erzählkontext, womit seit Graf⁴⁴ zugunsten der Ergänzungshypothese argumentiert wird.

Das für die »Priesterschrift« immer wieder in Anschlag gebrachte Phänomen eines kontinuierlich fortschreitenden ›Textfadens‹, sofern ein solcher rekonstruierbar ist, hat sich an mehreren Stellen bestätigt, wenn auch nicht in der Durchgängigkeit und Konsequenz, wie vielfach angenommen. Dennoch reicht der Befund völlig hin, um als zweite Zwischenbilanz festzuhalten, dass eine Bestimmung von P als *Redaktion/Bearbeitung* in dem prägnanten Sinne einer *Fort-schreibung* vorliegender Texte auszuschließen ist.

⁴¹ A. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung, I.1 Die Entstehung des Hexateuch (dt. Übers.), Leipzig 1887, 315 (= Historisch-Kritisch Onderzoek etc. De Hexateuch, 2. Aufl., Leiden 1885, 318).

⁴² Dabei geht es auch nicht um die Frage, ob die Figur den Lesern bekannt ist, sondern um die narrative Inszenierung des Auftritts. Der Hinweis von K. Koch (P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, in: VT 37 [1987], 446–467, hier 465) auf den in Ex 6,14–27 folgenden Stammbaum (vgl. auch schon Nöldeke, Grundschrift, 37) hilft hier nicht weiter, denn zum einen zielt dieser in der Hauptsache auf Aaron und seine Söhne und auf weitere künftige Akteure wie Korach, zum anderen erweist er sich mitsamt seines Rahmens (6,13 + 26f.) über eine opulente Wiederaufnahme von 6,10–12 in 6,28–30 sekundär in den Zusammenhang von 6,2–23; 7,1ff. eingeschoben (vgl. B. Baentsch, Exodus – Leviticus – Numeri (HK I,2), Göttingen 1903, 43f.). Vgl. im Übrigen Blum, Studien, 241, Anm. 45.

⁴³ So wenige ältere Vertreter der Urkundenhypothese wie Kuenen, ebd.; A. Dillmann, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua (KeH 13), 2. Aufl., Leipzig 1886, 634. Dagegen hält Wellhausen, Composition, 62, die Fragestellung »bei Q« nicht für angebracht; Baentsch, a. a. O., 44, geht gar nicht darauf ein, sondern konstatiert zu 6,2.3: »Unmittelbare Fortsetzung von 2,25.«

⁴⁴ Graf, Grundschrift, 472f. In neuerer Zeit pointiert F. M. Cross.

3 DER TOLEDOTRAHMEN IN DER ERZELTERNGESCHICHTE⁴⁵

Mit den Toledot-Elementen stehen weiterhin die Fragen der Vollständigkeit und Kohärenz der erzählenden P-Texte zur Debatte. Allerdings kommen dabei weitgreifende Strukturfragen in den Blick.

Die Toledot-Überschriften in der Vätergeschichte (PN ת(ו)לד(ו)ת(ו) אלה ת(ו)לד(ו)ת(ו)) eröffnen drei Generationenfolgen der Hauptlinie und zwei Nebenlinien. Mit Ausnahme der Esau-Toledot, deren Listen bis auf edomitische Könige ausgreifen, haben die Überschriften ihr Gegenstück in der Mitteilung des gesamten Lebensalters und des Todes des Patriarchen, der in der Überschrift genannt ist. Die dabei rekurrent gebrauchten Formulierungen⁴⁶ sind proprietär für die Vätergeschichte (mit einem lockeren Nachklang bei Aaron [Num 20,23–29]). In der Hauptlinie kommt die Beisetzung der Patriarchen in dem gemeinsamen Familiengrab durch die jeweiligen Söhne hinzu. Dass eine *Rahmenbildung* tatsächlich intendiert ist, erschließt sich schon aus der Sache: Bei der Beisetzung werden das Subjekt der Toledot, der Erzeuger, und die Nachkommen noch einmal zusammengeführt und die Generationenabfolge zelebriert. Vor allem aber ist die literarische Gestaltung eindeutig: Auf die Notiz von Tod und ggf. Beisetzung folgt jeweils (sozusagen in Kontaktstellung) die nächste Toledot-Überschrift (vgl. bspw. Gen 25,9f./12–17/19). Dazwischen tritt lediglich eine kurze Notiz zur Hauptlinie der Nachkommen des Verstorbenen, nämlich zu deren Aufenthaltsort (25,11.18), mit einer leichten Variation bei Jakob/Esau:

»Nach dem Tod Isaaks wird zunächst in den Toledot Esaus (diese gliedernd) dessen Aufenthaltsort angegeben: zuerst Kanaan (36,5b), dann (endgültig) das Gebirge Seir (36,8b). In deutlichem Kontrast hierzu konstatiert 37,1, daß Jakob im Land seines Vaters Isaak wohnen blieb [...]. Daraus erhellt der Sinn dieser Angaben: Sie verdeutlichen jeweils, daß die Haupterben im Verheißungsland bleiben, während die Nebenlinien andere Territorien in Besitz nehmen.«⁴⁷

Strukturell stehen die Nebenlinien (Ismael und Esau) den Haupterben jeweils voran. Auf die Überschrift folgt in diesem Falle die bei Toledot erwartbare Auflistung von Nachkommen, anders in der Hauptlinie: Hier bildet die Toledotformel eine Überschrift zu *Erzählungen* über die Nachkommen des (logischen) Toledot-Subjektes!

Dies gilt auch für die Isaak-Toledot in 25,19: Zwar wirkt V. 19b *prima facie* wie eine genealogische Weiterführung, doch wiederholt אברהם הוליד את יצחק – ge-

⁴⁵ Zum folgenden Abschnitt vgl. *Blum*, *Komposition*, 432–446.

⁴⁶ Vgl. die synoptische Zusammenstellung in *Blum*, a. a. O., 436.

⁴⁷ *Blum*, a. a. O., 437. Übrigens folgt eine entsprechende P-Notiz auch nach der Beisetzung Jakobs für Josef in Gen 50,22a.

gen die Logik der Überschrift – nur die Information von בן אברהם in V. 19a.⁴⁸ Im Nahkontext schließt sich dann die Erzählung von der Geburt der Zwillinge *Esau und Jakob* und deren Bruderkonflikt an. Noch auffälliger ist der Befund in Gen 37: יעקב אלה תלדות יעקב eröffnet hier die große Erzählung von *Josef* und seinen Brüdern.

Was bedeutet dies für die Semantik von *toledot*? Die Grundbedeutung »Hervorbringungen, Zeugungen« bezieht sich in den genealogischen Listen auf die »Nachkommen«, bei den Hauptlinien der Erzväter aber ist der Begriff metonymisch geweitet auf die Nachkommen *und* das, was sie tun bzw. was mit ihnen geschieht, kurz: die »Geschichte der Nachkommen«. Der Grundbedeutung entsprechend geht es aber immer um die »Geschichte« der *Nachkommen*, nicht um die des Toledot-Subjektes.

Schließlich ist noch ein weiterer struktureller Hinweis angebracht: Der Toledotrahmen umschließt keine Zeitepoche. Durchweg verhält es sich so, dass der Stammvater, dessen Tod und Beisetzung mitgeteilt wurde, mit seinem Lebensalter deutlich in die anschließende Toledotgeschichte hineinragt:⁴⁹ Terach ist (nach MT) erst 60 Jahre nach Abrahams Auszug aus Haran gestorben.⁵⁰ Abraham hat die Geburt seiner Enkel Jakob und Esau erlebt; und Isaak kann noch bei Josefs Aufstieg zum Stellvertreter Pharaos am Leben gewesen sein. Dies bedeutet: Der Übergang von einem Toledotkomplex zum nächsten impliziert kein Kontinuum auf der Zeitlinie, also keine narrative Abfolge, sondern es geht um die Markierung von Textabschnitten. Zugespißt formuliert: Die Toledot bilden *keine Epochen*, sondern *Kapitel*.⁵¹ Sprachlich wird dies im Übrigen dadurch ermöglicht, dass die Toledot-Formeln das Kontinuum der Narration diskursiv unterbrechen und jeweils einen eigenständigen Einsatz markieren.

Literargeschichtlich erscheinen zwei Befunde dieser Strukturbildung grundlegend: Erstens der Umstand, dass die Überschriften der Isaak- und noch deutlicher der Jakob-Toledot keine P-)Erzählung« einleiten, sondern nicht-P-Narrationen. Sollten diese Toledot-Überschriften zu einer selbstständigen Priester-

⁴⁸ Vgl. dazu unten Anm. 54.

⁴⁹ Zum Verhältnis von Lebensaltern und Handlung in den P-Texten vgl. auch *Lohfink*, Priesterschrift, 210f. = 236f. mit Anm. 57–60.

⁵⁰ Laut den Angaben des Samaritanus verließ Abraham im Todesjahr Terachs Haran. Welche *lectio* hier *facilior* ist, lässt sich kaum eindeutig entscheiden. Vgl. *W. Zimmerli*, 1. Mose 12–25: Abraham (ZBK 1.2), Zürich 1976, 17; er präferiert die samaritanische Lesart.

⁵¹ Schon aufgrund dieses Befundes erscheint die in *K. Koch*, Die Toledot-Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis, in: *S. Beyerle u. a. (Hg.)*, Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung (FS H. Seebass), Neukirchen-Vluyn 1999, 183–192 vorgeschlagene Unterscheidung von »Epochen-Toledot« und »Generationen-Toledot« wenig hilfreich. Darüber hinaus bleibt hier der Zusammenhang mit den Sterbe- und Bestattungsnotizen unbeachtet.

schrift gehören, dann müsste Gen 37,2a eine priesterschriftliche Josefgeschichte eröffnet haben, die es aber, wie oben ausgeführt, nicht gibt und aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gegeben hat. Positiv formuliert: Geht man davon aus, was wir haben, erklärt sich der Befund einfach und elegant damit, dass der Toledotrahmen auf eine Verbindung des nicht-P- und des P-Materials hin *angelegt* ist; vgl. »Signifikanzkriterium B«.

Der zweite Befund greift strukturell noch tiefer: Die skizzierte Systematik der Grundstruktur der Toledot ist im Anfang der Erzelterngeschichte mehrfach gebrochen. Zwar folgen auf die Toledoteinleitung *Terachs* – standardmäßig – genealogische Angaben und eine einfache Todesnotiz. Doch dann geht es weiter mit der Geschichte *Abrahams* und diese wird mit dessen Tod und Bestattung durch die beiden Söhne abgeschlossen. Der sonstigen Logik nach sollte diese Bestattung den Abschluss der Abraham-Toledot bilden. Eine Toledot-Überschrift für Abraham fehlt jedoch. Dazu stimmt, dass auch eine eigene Isaak-Geschichte fehlt, denn nach dem Muster der Haupttoledot (von Isaak und Jakob) müsste *ellä toledot Abraham* vor einer *Isaak*geschichte stehen.

Selbstverständlich wurde in der Exegese schon immer gefragt, weshalb ausgerechnet Abraham keine Toledot-Formel hat. Der Vorschlag von B. D. Eerdmans, K. Budde u. a.,⁵² »Terach« in 11,27 in »Abraham« zu ändern, verkennt freilich grundlegend die beschriebene Toledot-Systematik; das Gleiche gilt für Wellhausens Annahme, die Abraham-Formel sei vor 12,4b ausgefallen.⁵³ Dagegen erklärt sich die auffällige Asymmetrie der Toledot-Rahmung bei Abraham recht einfach damit, dass die Tradenten sich auch hier sorgfältig an dem priesterlichen und dem vorpriesterlichen Material orientiert haben. Eine Isaakgeschichte, die als Abraham-Toledot eingefasst werden könnte, gab es darin nicht, vor allem deshalb, weil das Isaak-Kapitel Gen 26 kompositionell bereits in die Jakobgeschichte integriert war. Dementsprechend werden die Abraham-Episoden mit den Terach-Toledot eröffnet, aber mit Abrahams Bestattung abgeschlossen. Letzteres war schon im Blick auf die Machpela-Tradition unumgänglich.⁵⁴

Kurzum: Das tragende Gerüst der priesterlichen Vätergeschichte, der Toledotrahmen, ist nicht frei gestaltet, sondern schmiegt sich eng an die vorgegebene nicht-P-Vätergeschichte an. Die Wahrscheinlichkeitsabwägungen in Abschnitt 2.1 werden damit nachhaltig bestätigt.

⁵² B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien I. Die Komposition der Genesis*, Gießen 1908, 22; positiv aufgenommen in *Gunkel*, *Genesis*, 157; K. Budde, *Ellä toledoth*, in: *ZAW* 34 (1914), 241–253, hier 249.

⁵³ *Wellhausen*, *Composition*, 15.

⁵⁴ Von daher fällt ein neues Licht auf den scheinbar deplatzierten Satz in Gen 25,19b: Aus der Gesamtperspektive gelesen klingt er wie eine Art Reminiszenz an die nicht realisierbare Abraham-Toledot: אברהם הוליד את יצחק.

Eine weitere literarische Bezogenheit priesterlicher Texte auf vorP-Zusammenhänge mit einem noch einmal ganz anderen Profil soll mit einem letzten Textbeispiel vorgestellt werden.

4 DISKONTINUIERLICHE KOHÄRENZ: DIE BETHEL-ÜBERLIEFERUNG IN P⁵⁵

Die priesterlichen Verheißungstexte in Gen 28 und 35 stehen in einer unverkennbaren Konkurrenz zu den vorpriesterlichen Vorlagen in Gen 27; 28 und 32. Die literarische Profilierung dieser Konkurrenz in den P-Texten ist in hohem Maße signifikant für ihre literargeschichtliche Erklärung; dies soll im Folgenden verdeutlicht werden, fokussiert auf Gen 35,9–15.

Die Zuweisung dieses Abschnitts zu P ist weitgehender Konsens. Manche stellen den originären Zusammenhang zwischen V. 10 (mit der Umbenennung in »Israel«) und 11ff. in Frage, weil erst in V. 11 nach der zweiten Redeeinleitung die göttliche Selbstvorstellung erfolge. Häufiger ist die Ausgliederung von V. 14 als nicht-P.⁵⁶

Die Verse 35,11–15 stellen vor ein einzigartiges Problem. Es ist nicht gewagt zu behaupten, dass zusammen mit 28,11–19 hier die einzige »absolute« Dublette der Genesis vorliegt (s. *Texttabelle 2*): Ein und derselbe Akteur, Jakob, hat an demselben Ort eine Gotteserscheinung mit einer Verheißungsrede (28,13–15//35,11f.). Daraufhin stellt er beide Male eine Massebe auf (28,18a//35,14a), gießt Öl darüber (28,18b//35,14b), und er gibt dem Ort denselben Namen, »Bethel« (28,19a//35,15). Zugleich gibt es nicht die Spur eines Harmonisierungsversuches zwischen beiden Episoden.⁵⁷ Wie sollen beide also innerhalb eines Kontextes gelesen werden? – Der Schlüssel liegt in den gegensätzlichen Skopoi der Abschnitte und in einem geradezu polemischen Profil von Gen 35: Gen 28 zielt als Hieros Logos auf die Entdeckung der Heiligkeit des Ortes durch Jakob und auf deren Folgen, zu denen die Weihung seines Kopfschutzes zum Kultstein und

⁵⁵ Zum Folgenden vgl. *Blum*, *Komposition*, 265–270.

⁵⁶ Zuletzt hat *H. Seebass*, *Genesis II. Vätergeschichte II* (23,1–36,43), Neukirchen-Vluyn 1999, 444–447 den Text quellenkritisch umarrangiert mit »E als Grunderzählung«: 35,1–5b.14* (ohne Rel.satz).7a.9b.10 und P: 35,6.9a.11–13a. Jedoch steht die Kohärenz des zusammengestellten »E«-Fadens in Frage (vgl. 5b/14* und 7a/9b!); auch ist schwer nachzuvollziehen, wie daraus der vorliegende Text geworden sein sollte. S. auch unten Anm. 59, 61 und Abschnitt 5 (3.2).

⁵⁷ So etwa mit einem expliziten Rückverweis von 35,9ff. auf 28,11ff. (selbst das עוֹד in 35,9 ist in dieser Hinsicht unbestimmt, insofern es sich im vorP-Kontext auch auf 32,23ff. oder 31,13 beziehen kann) oder mit der Rede von einer »weiteren Massebe« oder einer »Bekräftigung der Ortsbenennung« etc.

die Benennung des Ortes als Bethel gehörten. Gen 35 nimmt genau diese Elemente auf – z. T. in plagiatsverdächtig ähnlichen Formulierungen – kehrt dabei aber die Grundaussage um: Hier ist Bethel nicht mehr der Ort, an dem Gott *wohnt* (vgl. 28,16f.: »An diesem Ort ist JHWH da!«, »Dies ist nichts anderes als das Haus Gottes!«), sondern in dreifacher hämmernder Redundanz »der Ort, an dem er (Gott) mit ihm geredet hatte« (המקום אשר דבר אהו שם). Mehr kann der Ort nicht sein, denn von dort ist Gott wieder aufgestiegen, nachdem er mit ihm geredet hatte: ויעל מעליו אלהים במקום אשר דבר אהו, V. 13.

Vor diesem Hintergrund sind nun auch die beiden überschüssigen Elemente in 35,14 zu deuten: die Erläuterung der Massebe als מצבת אבן und die Libation. Zu Ersterem hat schon Dillmann angemerkt, מצבת אבן sei »merkwürdig«, »als sollte (die Massebe) dadurch als bloßes Steinmal charakterisiert werden«⁵⁸. Dazu passt auch ויסך עליה נסך, wenn der Satz als vorangestellte Epexegeze zu ויצק עליה שמן verstanden wird. Die Salbung, d.h. die Weihung der Stele wird damit transformiert in eine spontane Libation, die *per se* nicht an einen Kultort oder überhaupt einen rituellen Kontext gebunden ist.⁵⁹ Mit anderen Worten: Der P-Autor funktioniert die alte Kultätiologie um zu einer »Anti-Ätiologie«, welche die Wohntheologie von Gen 28 bestreitet. All dies wird freilich nur ein Leser nachvollziehen können, der Gen 28 vor Augen hat. Nun ist nicht unwahrscheinlich, dass der Autor bei seinen Adressaten eine *Kenntnis* der Bethelätiologie voraussetzen konnte. Von daher erscheint *prima facie* ein rein »inter-textueller« Bezug möglich. Dies ist jedoch aus mehreren Gründen unwahrscheinlich. Erstens: Die genuinen P-Texte vermeiden (mit Gen 35 als vielsagender Ausnahme) Verortungen von Gotteserscheinungen/-reden außerhalb des Ohel Moed. In einer eigenständigen, in sich ruhenden Priesterschrift hätte für die Tradenten kein Grund bestanden, bei Jakob von dieser Regel abzuweichen, im Gegenteil, das Schweigen wäre hier zielführender und der sichere Weg.⁶⁰

⁵⁸ A. Dillmann, Die Genesis (KeH), 6. Aufl., Leipzig 1892, 378.

⁵⁹ Vgl. Davids Wasserlibation in 2 Sam 23,16. Wellhausen, der freilich die korrigierende Pointe nicht im Auge hat, sieht dies anders: »Auch 35,14 kann nicht zu Q gerechnet werden. [...] Der Verfasser von Q müsste sich einmal völlig selber vergessen haben – was ihm nicht zuzutrauen ist« (Composition, 322). Damit bezieht er sich gewiss auf das Gussopfer in V. 14, behauptet aber zugleich mehr als wir wissen: In P ist נסך nur gelegentlich als Begleitopfer (am Heiligtum) belegt. Was P-Tradenten von Riten individueller Frömmigkeit außerhalb des Heiligtums (ohne Schlachtung und Verbrennung), also auch von einer spontanen Libation (hier exzeptionell mit Öl) hielten, sagen ihre Texte nicht. Dieses Schweigen kann ein Adia-phoron indizieren. Falls nicht, bliebe die Aporie, weshalb ein Redaktor, der P als Grundlage verwendete, darin ausgerechnet den (woher gekommenen?) Vers 14 einschalten sollte.

⁶⁰ Schließlich konnte eine massive Bezugnahme auf Bethel missverständlich und kontraproduktiv sein, sofern die Leser/Hörer die konkreten Textbezüge nicht hinreichend im Kopf hatten. *Si tacuisses ...*

Zweitens: In einer frei gestalteten Schrift würde man die Korrektur von Gen 28 an dessen Stelle, d.h. beim Aufbruch *nach* Paddan Aram, erwarten, zumal P sich generell an die Abfolge des Plots in der vorP-Erzählung hält. Dies wäre aber in einer eigenständigen Priesterschrift schwierig, weil diese Position in »P« schon besetzt ist mit der Weitergabe des Abraham-Segens durch Isaak (28,1 ff.). Was dabei herauskäme, ist in der Rekonstruktion von H. Gunkel nachzulesen, der die Verheißung von 35,*11 ff. als Bethelätiologie (!) hinter 28,1–9 versetzt. Dafür muss zudem 35,9f. abgetrennt werden, was näher besehen zusätzliche Unstimmigkeiten schafft.⁶¹

Drittens: Mit der (*per se* redundanten!) zweifachen Übermittlung des Verheißungssegens an Jakob, inkludierend vor seinem Aufbruch zu Laban und bei seiner Rückkehr, haben wir eine Struktur, die sich als dafür geschaffen erweist, eine Verbindung der priesterlichen Elemente mit dem vorpriesterlichen Material zu ermöglichen. Insofern korrespondiert dieser Befund mit dem, was oben bei dem Lot-Material, bei der nachgestellten Auflistung der Söhne Jakobs und ihrer Mütter in 35,22 ff. oder bei der Strukturierung der Toledot zu konstatieren war: Auch dort zeigten sich im Detail Formulierungen oder Positionierungen, die in dem Maße der Logik einer eigenständigen P-Schrift widerstreiten, wie sie sich für die Verbindung mit dem vorpriesterlichen Material eignen. Im Falle der P-Verheißungen für Jakob zielt die Doppelung gleichwohl nicht allein auf die kompositorische *Inclusio*, sondern darüber hinaus auf eine »narrative« priesterliche Korrektur der kontextuell assoziierten vorP-Überlieferung.⁶²

⁶¹ Vgl. Gunkel, Genesis, 386–388; zuletzt hat A. de Pury (Der priesterschriftliche Umgang mit der Jakobsgeschichte, in: R. G. Kratz u. a. [Hg.], Schriftauslegung in der Schrift (FS O. H. Steck) (BZAW 300), Berlin/New York 2000, 33–60 = in: Die Patriarchen und die Priesterschrift (AthANT 99), Zürich 2010, 43–72; The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch, in: T. Dozeman/K. Schmid [eds.], A Farewell to the Yahwist? (SBL Symposium Series 34), Atlanta 2006, 51–72 = a. a. O., 147–169) diesen Vorschlag wieder aufgenommen (allerdings unter Einschluss von 35,14 in P^s und mit der Erwägung, dass 28,3f. nicht ursprünglich sind). Die damit geschaffene weitere Gotteserscheinung wäre freilich in P die einzige vor der Errichtung des Mischkan ohne Selbstvorstellung Gottes, und die Neubenennung Jakobs bliebe – im Gegensatz zu Abraham und Sara – ohne explizite oder implizite Begründung. Anders in dem gegebenen Zusammenhang 35,9–11, in dem der Name »Israel« – analog zu »Sara« in 17,15f. – mit dem verdeckten semantischen Wortspiel zwischen dem Element שר und dem bedeutungsähnlichen מלך in der anschließenden Verheißung von königlichen Nachkommen begründet wird; dazu ausführlich Y. Zakovitch, The Synonymous Word and Synonymous Name in Name-Midrashim (Hebr.), in: Shnaton 2 (1977), 100–115, hier 103f., der diese Form der indirekten Namensdeutungen in einer Fülle von Belegen (darunter weitere Beispiele mit »Israel«) in allen Teilen des hebräischen Kanons aufweist. Zu der Abfolge Gen 35,9f.11ff. vgl. noch unten in Abschnitt 5 (3.2).

⁶² Zur korrigierenden *rélecture* der Geschichte von Gen 27 durch die P-Klammer von 26,34f. + 27,46–28,9 vgl. Blum, Komposition, 263–365.

Solche pointiert diskontinuierliche und antagonistische Bezugnahmen von P auf die vorP-Überlieferung zeigen sich nun nicht nur in der Jakobgeschichte, sondern ebenso exponiert in weiteren narrativ-programmatischen Kontexten wie bei Ex 6,2 ff. gegenüber Ex 3 und diversen vorP-Gotteserscheinungen in der Genesis oder bei der harten Konfrontation der einander ausschließenden Heiligkeitskonzepte für Israel als Gottesvolk in der Sinaiperikope⁶³ und der Marginalisierung des prophetischen Ohel Moed von Ex 33,7–11 etc. durch den Ohel Moed als priesterliches Heiligtum. Hierher gehören aber auch die großen ›halachisch‹-(kult)rechtlichen Anatonismen im Pentateuch wie in den Fragen der Definition der Priesterschaft, der Profanschlagung, der Zehntabgabe, der Schuldknechtschaft etc.

5 KONSEQUENZEN FÜR DAS LITERARGESCHICHTLICHE PROFIL VON »P«

Die hier vorgestellten Befunde zur sogenannten »P-Erzählung« in der Erzeltern-geschichte der Genesis (und in Ex) zeigen literargeschichtlich in unterschiedliche, vorderhand sich ausschließende Richtungen. Dennoch erlauben sie m. E. eindeutige Folgerungen, die ein komplexes Bild mit gleichwohl in sich eindeutigen Komponenten ergeben:

(1) Die P-Texte in den besprochenen Textbereichen bilden *keine* redaktionelle *Fortschreibung* einer Grundschrift. Dies folgt zum einen aus ihrem literarischen Profil: den Dubletten, den teilweise *diskontinuierlichen* Fügungen mit vorP und insbesondere aus den teilweise evidenten fortlaufenden Erzähl- oder Diskurslinien innerhalb der extrahierten P-Stücke. Letzteres gilt auch für ganze Episoden oder Erzähleinheiten in anderen Textbereichen wie die Flutgeschichte oder das Schilfmeerwunder. Zum anderen kommt hier hinzu, dass die ›kerygmatischen‹ Linien häufig in einem schärferen Profil sichtbar werden, wenn man die nicht-P-Zusammenhänge gleichsam ausblendet, wie insbesondere N. Lohfink verschiedentlich herausgearbeitet hat. Gleichzeitig sind es die kontrastiven und antagonistischen Bezüge zwischen P- und vorP-Überlieferungen, die wiederum besonders scharfe Profilierungen der P-Konzeption ermöglichen. Beide Aspekte bilden in gewisser Weise zwei Seiten derselben Münze.

P kann im Übrigen als Ganzes keine redaktionelle Fortschreibungsschicht sein, wenn es die eine vorP-Grundschrift von der Urgeschichte bis zum Exodus und darüber hinaus gar nicht gegeben hat, wofür sich m. E. gute Gründe anführen lassen.

⁶³ Dazu, insbesondere zu vergeblichen Versuchen, vermittelnde Redaktionen ausfindig zu machen, s. E. Blum, Esra, die Moseora und die persische Politik, in: R. G. Kratz (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden (VWGTh 22), Gütersloh 2002, 231–256, hier 235ff. = E. Blum, Textgestalt und Komposition (FAT 69), Tübingen 2010, 177–205, hier 183ff.

(2) Ebenso deutlich können die P-Texte in dem diskutierten Textbereich *keine eigenständige Quellenschrift* bilden. Dies belegen die Lücken in der narrativen Substanz, die sich nicht mit redaktionellen Auslassungen plausibel erklären lassen, insbesondere aber die Struktureigentümlichkeiten, die deutlich auf das Profil der vorP-Erzählung hin ausgebildet wurden (Toledot-Rahmen), und nicht zuletzt die intendierten diskontinuierlichen Fügungen mit ihren kontrastiven Bezügen auf vorP-Texte.

Hinsichtlich der möglichen Eigenständigkeit dürfte sich vor allem in der Urgeschichte ein anderes Bild ergeben. Soll man also damit rechnen, dass der Grundcharakter der P-Überlieferung von Textbereich zu Textbereich zwischen eigenständiger Quelle und anderen literarischen Profilen changieren kann? Dies wäre lediglich eine Scheinlösung, weil es nicht nur den gängigen Begriff von »Quelle/Urkunde« auflöste, sondern auch das Konzept eines eigenständigen Textes entleerte.

(3) Zu fragen ist stattdessen nach einem Gesamtmodell, das es erlaubt, sowohl die (allein schon in der Erzelterngeschichte) divergierenden Befunde als auch allfällige Unterschiede zwischen den Textbereichen des Pentateuch zu integrieren, ohne den einen oder anderen Aspekt der Befundlage in seiner Bedeutung zu relativieren oder gar auszublenden.

Ein möglicher Ansatz für ein solches Gesamtmodell liegt m. E. in der *Annahme einer mehrstufigen Produktionsgeschichte von P*. Dies soll im Folgenden thesenartig skizziert werden; die materiale Fundierung ergibt sich im Blick auf die vorstehend dargelegten Befunde zumeist von selbst. Ausdrücklich ausgeklammert bleiben hier diejenigen Aspekte der Überlieferungsgeschichte der P-Schicht im Pentateuch, die zu den *Voraussetzungen* ihrer Genese, nicht zu ihrer literarischen Produktion im engeren Sinne gehören. Dazu rechnen insbesondere mündliche und schriftliche Überlieferungen, die den P-Schreibern aus ihrer eigenen priesterlichen Tradition bekannt und überkommen waren, daneben die Kenntnis literarischer nichtpriesterlicher Schriften aus allen Bereichen des späteren Pentateuch.

Die literarische Genese von »P« vollzog sich in einem mehrstufigen Prozess. Bewusst vereinfachend sollen *die fundamentalen Produktionsphasen* zunächst in (3.1) und (3.2) als ein *Zweistufen-Prozess* beschrieben werden, um sodann in (3.3) einige naheliegende Differenzierungsperspektiven anzusprechen.

(3.1) Die materiale Grundsubstanz von P – zumindest in den späteren Büchern Genesis, Exodus und Levitikus – wurde *separat konzipiert*, teilweise unter Verwendung von »eigenem«, d. h. priesterlichem Material und teilweise in freien Neuformulierungen.⁶⁴

⁶⁴ Kandidaten für vorformuliertes Material stellen in der Genesis z. B. ein mögliches Toledotbuch und ähnliche Listen dar (darauf führen u. a. bekannte P-interne Widersprüche wie

In dieser Phase muss man noch von einem separaten »Entwurf« bzw. von »Entwürfen« sprechen, insofern diese Blätter oder Teilrollen nicht als eigenständige Schrift konzipiert waren, sondern als Vorarbeiten für ein Werk, in das externe, nicht-priesterliche Überlieferungen integriert werden sollten. Der Entwurf, nennen wir ihn »P⁰«, wurde dementsprechend mit einem Blick *auf* diese »externen Vorlagen« erarbeitet, nicht aber *an* diesen Vorlagen.

Offensichtlich war das Maß sowohl der textlichen Ausarbeitung als auch das der Rücksichtnahme und Ausrichtung auf die externen Texte unterschiedlich ausgeprägt. In der Genesis zeigt der Textbefund für P⁰ ein deutliches Gefälle an: von einer nahezu vollständigen Ausarbeitung im Sinne einer eigenständigen Schrift (»Quelle«) in der Urgeschichte über die weitgehend narrativ kontinuierlich gestaltete Abrahamgeschichte bis zur Auflösung der erzählenden Linie in einzelne isolierte Markierungen im Bereich der Jakob- und Josefüberlieferung. Jedenfalls bestand für die Vorarbeiten kein Zwang zur Vollständigkeit. Deshalb konnte beispielsweise der Übergang von Ex 2Ende zu 6,2 ff. einerseits scheinbar fugenlos formuliert werden und andererseits darin die Einführung des Hauptakteurs Mose ausgespart bleiben, da sie in dem externen vorP-Material vorlag.

Im Bereich der Erzelterngeschichte und des Anfangs der Exodusgeschichte hielt(en) sich der(/die) Schreiber von P⁰ nicht nur offenkundig an die Abfolge der Fabel der vorP-Überlieferungen, *deren* narrative Breite erlaubte auch die oben skizzierte, schon ab Gen 12 gegebene reduktionistische Beschränkung auf wenige Grundelemente der Handlung. Möglicherweise hatten diese Notizen in P⁰ in der Hauptsache die Funktion, die Grundstruktur des Ganzen (Toledotrahmen!) sowie den Fortgang der Handlung mit wenigen Strichen anzuzeigen und dabei insbesondere den Ort der eigenen programmatischen Haupttexte (Gen 17 etc.) zu markieren⁶⁵ bzw. vorzubereiten.

(3.2) In einem *nächsten Schritt* wurden die eigenen priesterlichen Vorarbeiten, sprich: P⁰, und das zu integrierende nichtpriesterliche Material⁶⁶ *kompositionell zusammengearbeitet*. Diese Arbeit wird nicht selten dem herkömmlichen quellenkritischen Bild von Redaktion entsprochen haben, allerdings mit dem

die zwischen Gen 26,34 f.; 28,9 und 36,1 ff.), Kandidaten für Neuformulierungen sind insbesondere theologische Programmtexte, welche die programmatische »Höhenlinie« prägen.

⁶⁵ Nachvollziehbar ist dies etwa an der Hinführung auf Gen 17 mit den P-Elementen von Gen 16 (inkl. der Altersangaben). Danach genügte die lockere Markierung des Ausklangs der Sodom-Lot-Episode (s. o.), woran vermutlich die Geburt Isaaks in Gen 21 anschließen konnte (zur »Abraham-Abimelech-Geschichte« in Gen 20 + 21,22 ff. als ausgesprochen jungem Eintrag in den Kontext vgl. *Blum*, *Komposition*, 405–419).

⁶⁶ Nach meiner andernorts begründeten Einschätzung bestanden diese externen Vorlagen in der Hauptsache aus drei selbstständigen literarischen Einheiten: einer vorP-Urgeschichte, der (spät-)exilischen Vätergeschichte und der größeren D-Komposition (von der Geburt Moses bis zu seinem Tod, einschließlich des dtr Deuteronomiums).

wesentlichen Unterschied, dass der oder die Autoren des quellenähnlichen »Entwurfs« zugleich der oder die Redaktoren des Gesamtwerkes waren.⁶⁷ Darüber hinaus ist von vornherein damit zu rechnen, dass diese Zusammenarbeit sich nicht auf rein additive Fügungen von Vorlagen beschränkte, sondern auch mit allfälligen Fortschreibungen verbunden sein konnte.

Insofern die P-Tradenten also gleichsam ihre eigenen Autoren und Redaktoren waren, empfiehlt sich denn auch eine andere, übergreifende Begrifflichkeit, wofür ich die Ausdrücke »Komposition/Kompositoren« vorschlage. Diese Terminologie liegt umso näher, wenn sich die gegenwärtig zunehmend vertretene Sicht bewährt, wonach die älteren Überlieferungen zu Urgeschichte, zur Väterzeit und zum Exodus/Sinai erstmals mit und durch die Integration in das große priesterliche Werk in einen literarischen Zusammenhang eingebunden wurden. Diese »zweite Stufe« des Produktionsprozesses von »P« bezeichne ich dementsprechend als »P-Komposition« (KP), sowohl im Blick auf den Prozess (*nomen actionis*) als auch im Blick auf das Resultat (*nomen acti*).

Nicht unwesentlich erscheint mir, dass in dem vorgeschlagenen Kompositionsmodell elementare Einsichten auch der Urkundenhypothese zu P ohne Weiteres aufgenommen werden können. Dies gilt insbesondere für das oben angesprochene Bild, wonach die »P-Erzählung« von der Redaktion »zur literarischen Grundlage der Pentateucherzählung«⁶⁸ gemacht worden sei. Diese auf vielfach nachvollziehbaren Beobachtungen beruhende Annahme behält auch innerhalb der Hypothese eines gestuften Entstehungsprozesses ihr analytisches Recht, insofern Entsprechendes für den Stellenwert der Vorlage(n) P⁰ innerhalb der P-Komposition anzunehmen ist.

Andererseits ermöglicht die höhere Komplexität der angenommenen Werkgenese auch bisher ungewohnte Fragestellungen. So kann man fragen, ob bzw. welche Befunde eventuell mit einer Unterscheidung von P⁰ und der kompositionellen Textbildung in KP eine befriedigende Erklärung finden können. So erscheint es beispielsweise denkbar, dass der ungewöhnliche Aufbau der Gottesrede in Gen 35,10–13 mit der erst in V. 11 ergehenden Selbstvorstellung Gottes einer kompositionellen (sozusagen P-internen) Fortschreibung der aus P⁰ vorgegeben Verheißungsrede durch die »Umbenennung« in V. 10 zuzuschreiben ist. Auf dieser Ebene mag auch die Adoption der Josefsöhne in Gen 48,3–7 anzu-

⁶⁷ Damit soll nichts über eine Personenidentität von »Autor« und »Redaktor« ausgesagt werden. Diese liegt nicht nur jenseits der historischen Urteilsmöglichkeit, sondern man wird ernsthaft den oben gebrauchten Plural ernst nehmen und mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass ein Werk wie KP – selbst mit der Beschränkung auf eine wie immer geartete Erstedition (»KP⁰«) – nicht auf einen individuellen Tradenten, sondern auf eine Gruppe (innerhalb einer mit dem Tempel verbundenen »Schule«?) zurückgeht, vermutlich am Ende des (mehr als zweistufigen) Prozesses über mehrere Schreibergenerationen.

⁶⁸ *Noth*, Überlieferungsgeschichte, 11 (im Original teilweise gesperrt gedruckt).

setzen sein, ein Abschnitt, dessen zitierende Referenz auf vorP (Gen 35,16 ff.) zum einen innerhalb der P (P⁰?) Texte nicht eben gewöhnlich ist und dessen auffallend dichte Einbindung in den direkten vorP-Kontext schon verschiedentlich notiert wurde. Ebenso eröffnet sich die Option, klassisch redaktionelle Phänomene wie z. B. die unselbstständigen P-Elemente in Gen 33,18 oder 35,6 nicht einer nachträglichen »Hand« zuzuschreiben, sondern kompositionell mit KP zu verbinden. Die Reihe solcher Beispiele ließe sich mühelos fortsetzen; ihnen gemeinsam ist die mit dem Grundmodell vorgegebene Option, wonach zwar auktoriale und redaktionelle Aspekte der Textformierung unterschieden werden, diese aber nicht *per se* verschiedenen Personen/»Händen« korrespondieren.

(3.3) Die Skizze eines »Zweistufen-Prozesses« bei der Entstehung von KP wurde oben ausdrücklich als Vereinfachung eingeführt. Dies bekräftigend, sollen hier noch einige Hinweise auf notwendige Differenzierungen sowie auf methodische Implikationen folgen (ohne Anspruch auf Vollständigkeit).

Geht man von dem kanonischen Zusammenhang des priesterlich geprägten Pentateuch aus, löst sich das Zweistufen-Modell rasch auf in ein modellhaft nicht mehr auf wenige Linien reduzierbares Bild diverser Erweiterungen, Nachträge, Korrekturen etc. M. a. W., das im Rahmen der Urkundenhypothese postulierte Phänomen P^s behält grundsätzlich auch in dem KP-Modell seine gewohnte Bedeutung als eine Art Black Box für diverse, über Generationen von Schreibern geleistete Fortführungen der Traditionsliteratur. Komplementär dazu kann auch das Konzept einer »P^s« aufgenommen werden, sofern dieses von der selbstständigen Priesterschrift abgelöst und auf die Frage nach einer Basis-Komposition von P in Gen und Ex und darüber hinaus bezogen wird. Dabei ist naturgemäß nicht nur mit einer ›Zeitschiene‹ für deren Ausarbeitung zu rechnen, sondern auch mit einer beträchtlichen Diversität der kompositionellen Prozesse. So stellt sich bei den Heiligtumstexten oder gar dem (kult)gesetzlichen und ethisch-pänetischen Material in Levitikus das Problem redaktioneller Verbindung mit nichtP evidentermaßen anders bzw. gar nicht, umgekehrt tritt in Teilen von Numeri die Verarbeitung von P⁰-Vorlagen gegenüber primär transformierend-kompositioneller Textbildung offenbar zurück.⁶⁹ Insgesamt verlangt die Komplexität des Gegenstands demnach eine grundsätzliche Offenheit des Rahmenmodells hinsichtlich der Zeitperspektiven, der Textsorten, der Textbereiche wie auch der Modellstruktur.

Darüber hinaus ergeben sich in dem skizzierten Rahmen aber auch methodische Anfragen an Voraussetzungen der ›traditionellen‹ Abgrenzung einer P-Grundschrift (P^s) im Pentateuch, deren Kriterien letztlich an dem Bild des einzelnen Quellenautors orientiert sind. Dementsprechend geht es – ab-

⁶⁹ Vgl. bspw. Blum, Studien, 271–278, zu Num 20.

gesehen von der vorgängigen Festlegung auf ein »Erzählungswerk«⁷⁰ – primär um Fragen der sprachlichen und konzeptionellen Konsistenz; schon vergleichsweise geringfügige Differenzen im Sprachgebrauch oder in kulturellen Details konnten in diachrone Schichtenhypothesen umgesetzt werden. Auch ohne in grundsätzlichere Probleme der methodischen Relation zwischen Inkohärenz und diachroner Uneinheitlichkeit einzutreten, ist zu fragen, ob der präsupponierte Maßstab dieser Art von Literatur angemessen ist. Als alternative Option zum Autorentext wäre insbesondere mit einem *Werk*konzept zu rechnen, das in einem längeren Prozess und nicht von einer Person allein realisiert wird. Wie lässt sich die Abgrenzung und Geschlossenheit eines solchen Werkes fundieren?⁷¹ Jedenfalls nicht mit literarkritischen Inkohärenz-Maßstäben *allein*, sondern unter Einbeziehung makro- und mikrostruktureller Signale und von Aspekten der immanenten kompositorischen Logik oder auch ausgehend von Beobachtungen zu redaktionellen Techniken.⁷²

Nicht zuletzt hat das Rahmenmodell einer P-Komposition einschlägige Konsequenzen für die bislang ohne konsensuelles Ergebnis geführte Debatte über das »Ende« von P, dies in doppelter Hinsicht: Im Rahmen der Kompositionshypothese kann diese Frage einerseits nicht mehr ohne die Bestimmung der darin integrierten vorP-Überlieferung erörtert werden: eine KP, die bis Ex 29 oder 40 reicht, während die nichtpriesterliche Erzählung weiterläuft, wäre ein Unding. Andererseits entfällt mit der literarischen Eigenständigkeit des priesterlichen Werks die schlechthin entscheidende Voraussetzung für L. Perlitts wirkungsvolle Bestreitung eines P-Abschlusses in Dtn 34.⁷³

⁷⁰ Die lockere Argumentation dazu in der grundlegenden Arbeit von M. Noth (Überlieferungsgeschichte, 7–9) kann erstaunen; sie führt zu dem allzu schlüssigen Ziel: »Bei der Behandlung der P-Erzählung ist von diesen Stücken [scil. kultisch-rituellem Material, EB] jedenfalls völlig abzusehen. Diese letztere erweist sich damit viel entschiedener und eindeutiger eben als eine *Erzählung*, als es nach der herkömmlichen Anwendung des Signums P erscheinen könnte.« (A. a. O., 9; Hervorhebung im Orig.)

⁷¹ Vgl. z. B. die Diskussion der Zuordnung von »H« zu »P« in E. Blum, *Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings*, in: S. Shectman/J. S. Baden (Hg.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATHANT 95), Zürich 2009, 31–44, hier 33–39 mit weiterer Lit.

⁷² Vgl. etwa die Nachträge von Ex 30f. im Anschluss an das programmatische Finale von Ex 29Ende, von Lev 27 nach der Unterschrift von Lev 26,46 und von Num 28ff. im Anschluss an die Einleitung des narrativen Finales in Num 27,12ff., das seinen Abschluss in den Schlusskapiteln des Deuteronomiums findet (vermittelt über die Wiederaufnahme in Dtn 32,48–52).

⁷³ L. Perlitt, *Priesterschrift im Deuteronomium?* (ZAW 100) (1988 Supplement: Lebendige Forschung im Alten Testament), 44–88.

Texttabelle 1: Die sogenannte P-Erzählung in Gen 11,27–50,13 nach Martin Noth
 Ein Plus in den Zuweisungen gegenüber Noth ist durch () gekennzeichnet, ein Minus durch [-], als fraglich eingeschätzte Zuordnungen durch ?. Die Zeilenanordnung hält sich tendenziell an die Satzgliederung, aus Layout-Gründen jedoch nicht konsequent. Die umfangreichen Kapitel Gen 23 und 36 sind nur in Auszügen wiedergegeben.

וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת תְּרַח וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת תְּרַח	11,27
תְּרַח הוֹלִיד אֶת־אַבְרָם אֶת־נְחוֹר וְאֶת־הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת־לוֹט:	
וַיָּמָת הָרָן עַל־פְּנֵי תְּרַח אָבִיו בְּאֶרֶץ מוֹלְדֹתוֹ בְּאוּר כְּשָׂדִים:	11,28
וַיִּקַּח תְּרַח אֶת־אַבְרָם בְּנֹו וְאֶת־לוֹט בְּנֵי־הָרָן בְּנֵי־בְנֵו וְאֵת שְׂרֵי כָלְתוֹ אֵשֶׁת אַבְרָם בְּנֹו וַיֵּצְאוּ אֹתָם מְאוּר כְּשָׂדִים לְלֶכֶת אֶרֶץ כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ עַד־חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם:	11,31
וַיְהִי יְמֵי־תְרַח חֲמֵשׁ שָׁנִים וּמֵאֹתִים שָׁנָה וַיָּמָת תְּרַח בְּחָרָן:	11,32
וְאַבְרָם בְּנֵי־חֲמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בְּצֵאתוֹ מִחָרָן:	12,4b
וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת־שְׂרֵי אֵשֶׁתוֹ וְאֶת־לוֹט בְּנֵי־אָחִיו וְאֶת־כָּל־רִכּוּשָׁם אֲשֶׁר רָכָשׁוּ וְאֶת־הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־עָשׂוּ בְּחָרָן וַיֵּצְאוּ לְלֶכֶת אֶרֶץ כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ אֶרֶץ כְּנַעַן:	12,5
וְלֹא־נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ לְשִׁבְתָּ יַחְדָּו כִּי־הָיָה רִכּוּשָׁם רָב וְלֹא יָכֹלוּ לְשִׁבְתָּ יַחְדָּו: וַיִּפְרְדּוּ אִישׁ מֵעַל אָחִיו: וְאַבְרָם יָשָׁב בְּאֶרֶץ־כְּנַעַן וְלוֹט יָשָׁב בְּעָרֵי הַכְּכָר [-]	13,6
	13,11b(?)
	13,12a
	13,12ba
	[19,29(!)]
וְשְׂרֵי אֵשֶׁת אַבְרָם לֹא יָלְדָה לוֹ	16,1a?
וַתִּקַּח שְׂרֵי אֵשֶׁת־אַבְרָם אֶת־הַגֵּר הַמִּצְרִית שִׁפְחָתָהּ מִקֶּץ עֶשְׂרֵי שָׁנִים לְשִׁבְתָּ אַבְרָם בְּאֶרֶץ כְּנַעַן וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִשָּׁה לוֹ לְאִשָּׁה: וַתֵּלֶד הָגֵר לְאַבְרָם בֶּן	16,3
	16,15

<p>וַיִּקְרָא אַבְרָם שְׁם־בְּנוֹ אֲשֶׁר־יָלְדָה הָגֵר יִשְׁמָעֵאל: וְאַבְרָם בֶּן־שְׁמֹנִים שָׁנָה וְשֵׁשׁ שָׁנִים בְּלִדְת־הָגֵר אֶת־יִשְׁמָעֵאל לְאַבְרָם:</p>	16,16
<p>וַיְהִי אַבְרָם בֶּן־תְּשַׁעִים שָׁנָה וַתִּשַׁע שָׁנִים וַיֵּרָא יְהוָה אֶל־אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי־אֵל שְׁדֵי הַתְּהַלְּךְ לִפְנֵי וְהָיָה תָמִים: וְאַתָּנָה בְרִיתִי בֵינִי וּבֵינְךָ וְאַרְבָּה אוֹתָךְ בְּמֵאד מְאֹד: וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל־פָּנָיו וַיְדַבֵּר אִתּוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר: אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתְּךָ וְהָיִיתְ לְאָב הַמּוֹן גּוֹיִם: וְלֹא־יִקְרָא עוֹד אֶת־שִׁמְךָ אַבְרָם וְהָיָה שִׁמְךָ אַבְרָהָם כִּי אַבְרָהָמוֹן גּוֹיִם נִתְּתִיךָ: וְהִפְרַתִּי אִתְּךָ בְּמֵאד מְאֹד וְנִתְּתִיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּךָ יֵצְאוּ: וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי בֵינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זָרְעֶךָ אַחֲרָיִךְ: לְבְרִית עוֹלָם לְהָיוֹת לְךָ לְאֱלֹהִים וּלְזָרְעֶךָ אַחֲרָיִךְ: וְנִתְּתִי לְךָ וּלְזָרְעֶךָ אַחֲרָיִךְ אֶת אֶרֶץ מִגְרִיךָ אֶת כָּל־אֶרֶץ כְּנָעַן לְאַחֲזַת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת־בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אֶתָּה וּזְרַעְךָ אַחֲרָיִךְ לְדוֹרֹתָם: זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זָרְעֶךָ אַחֲרָיִךְ הַמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר: וְנִמְלַחֶם אֶת בָּשָׂר עֲרֻלְתְּכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם: וּבֶן־שְׁמֹנֶת יָמִים יְמוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר לְדוֹרֹתֵיכֶם וְיָלִיד בַּיֵּת וּמִקְנַת־כֶּסֶף מִכָּל בֶּן־נָכָר אֲשֶׁר לֹא מִזְרַעְךָ הוּא: הַמּוֹל יְמוֹל יָלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כֶּסֶף וְהָיְתָה בְרִיתִי בְּבִשְׂרְכֶם לְבְרִית עוֹלָם: וְעָרַל זָכָר אֲשֶׁר לֹא־יְמוֹל אֶת־בָּשָׂר עֲרֻלָּתוֹ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיהָ אֶת־בְּרִיתִי הַפֶּר: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם שְׂרִי אֲשׁוּתָךְ לֹא־תִקְרָא אֶת־שְׁמָה שְׂרִי כִּי שְׂרָה שְׁמָה:</p>	17,1 17,2 17,3 17,4 17,5 17,6 17,7 17,8 17,9 17,10 17,11 17,12 17,13 17,14 17,15

וּבְרַכְתִּי אֹתָהּ	17,16
וְגַם נָתַתִּי מִמְּנָה לְךָ בֵּן	
וּבְרַכְתִּיהָ	
וְהָיְתָה לְגוֹיִם	
מַלְכֵי עַמִּים מִמְּנָה יִהְיוּ:	
וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל-פָּנָיו	17,17
וַיִּצְחַק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ	
הֲלֹבֶן מֵאֵה-שָׁנָה יוֹלֵד וְאִם-שָׁרָה הִבְתִּיתְשָׁעִים שָׁנָה תֵּלַד:	
וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל-הָאֱלֹהִים	17,18
לֹא יִשְׁמַעְאֵל יְחִיָּה לְפָנֶיךָ:	
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים	17,19
אָבֵל שָׁרָה אֲשֶׁתְּךָ יִלְדֶת לְךָ בֵּן	
וְקָרָאתָ אֶת-שְׁמוֹ יִצְחָק	
וְהִקְמַתִּי אֶת-בְּרִיתִי אִתּוֹ לְבְרִית עוֹלָם לְזֵרְעוֹ אַחֲרָיו:	
וַיִּשְׁמַעְאֵל שְׂמֵעַתִּיךָ	17,20
הִנֵּה בְּרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרִיתִי אֹתוֹ וְהִרְבִּיתִי אֹתוֹ בְּמֵאֵד בְּמֵאֵד	
שָׁנִים-עֶשְׂרִי גִשְׁיָאִם יוֹלֵד וְנָתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל:	
וְאֶת-בְּרִיתִי אָקִים אֶת-יִצְחָק	17,21
אֲשֶׁר תֵּלַד לְךָ שָׁרָה לְמוֹעֵד הַזֶּה בְּשָׁנָה הָאַחֶרֶת:	
וַיְכַל לְדַבֵּר אֹתוֹ	17,22
וַיַּעַל אֱלֹהִים מֵעַל אַבְרָהָם:	
וַיִּקַּח אַבְרָהָם אֶת-יִשְׁמַעְאֵל בְּנֵוֹ וְאֵת כָּל-יְלִידֵי בֵיתוֹ	17,23
וְאֵת כָּל-מִקְנֵת כֶּסֶף כָּל-זָכָר בְּאֲנָשֵׁי בֵית אַבְרָהָם	
וַיִּמַּל אֶת-בְּשָׂר עֶרְלָתָם בְּעֵצִים הַיּוֹם הַזֶּה	
כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר אִתּוֹ אֱלֹהִים:	
וְאַבְרָהָם בְּנֵתְשָׁעִים וְתִשַׁע שָׁנָה בְּהַמְלוֹ בְּשָׂר עֶרְלָתוֹ:	17,24
וַיִּשְׁמַעְאֵל בְּנֵוֹ בֶן-שָׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה בְּהַמְלוֹ אֵת בְּשָׂר עֶרְלָתוֹ:	17,25
בְּעֵצִים הַיּוֹם הַזֶּה נִמְוָל אַבְרָהָם וַיִּשְׁמַעְאֵל בְּנֵוֹ:	17,26
וְכָל-אֲנָשֵׁי בֵיתוֹ יָלִיד בֵּית וּמִקְנֵת-כֶּסֶף מֵאֵת בֶּן-נֶגֶר נִמְלוּ אִתּוֹ:	17,27
...	...
וַיְהִי בְשַׁחַת אֱלֹהִים אֶת-עֲרֵי הַכָּכָר	19,29(!)
וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-אַבְרָהָם	
וַיִּשְׁלַח אֶת-לוֹט מִתּוֹךְ הַהֶפְכָּה	
בְּהַפֵּךְ אֶת-הָעָרִים אֲשֶׁר-יָשַׁב בָּהֶן לְאוֹט:	
וַיַּעַשׂ יְהוָה לְשָׂרָה כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר:	21,1b?

וַתַּהַר וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּן לְזִקְנֹוֹ לְמוֹעֵד אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֱלֹהִים:	21,2
וַיִּקְרָא אַבְרָהָם אֶת־שֵׁם־בְּנוֹ ... אֲשֶׁר־יָלְדָהּ־לוֹ שָׂרָה יִצְחָק:	21,3
וַיִּמַּל אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ בֶּן־שְׁמֹנֶת יָמִים כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים:	21,4
וְאַבְרָהָם בְּנֵי־מֵאָה שָׁנָה בְּהוֹלֵד לוֹ אֶת יִצְחָק בְּנוֹ:	21,5
וַיְהִי חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנַיִם שָׁנַיִם חַיֵּי שָׂרָה:	23,1
–	– 20
וְאֵלֶּה יְמֵי שָׁנֵי־חַיֵּי אַבְרָהָם אֲשֶׁר־חִי מֵאָת שָׁנָה שֶׁבַעִים שָׁנָה וְחֲמֵשׁ שָׁנַיִם:	25,7
וַיַּגֹּוע וַיָּמָת אַבְרָהָם בְּשִׁיבָה טוֹבָה זָקֵן וְשָׂבֵעַ וַיֵּאֱסֹף אֶל־עַמּוּיוֹ:	25,8
וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ יִצְחָק וַיִּשְׁמַעְאֵל בְּנוֹ אֶל־מַעְרַת הַמַּכְפֵּלָה אֶל־שְׂדֵה עֶפְרָן בֶּן־צַחֵר הַחֲתָן אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי מַמְרָא:	25,9
הַשְּׂדֵה אֲשֶׁר־קָנָה אַבְרָהָם מֵאֵת בְּנֵי־חֶת שָׁמָּה קָבַר אַבְרָהָם וְשָׂרָה אִשְׁתּוֹ:	25,10
וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אַבְרָהָם וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ (וַיֵּשֶׁב יִצְחָק עַם־בְּאֵר לְחַי רֵאִי):	25,11 a (25,11 b)
וְאֵלֶּה תֵּלְדֹת יִשְׁמַעְאֵל בֶּן־אַבְרָהָם אֲשֶׁר יָלְדָה הֶגֶר הַמִּצְרִיַּת שִׁפְחַת שָׂרָה לְאַבְרָהָם:	25,12
וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׁמַעְאֵל בְּשִׁמְתָם לְתוֹלְדֹתָם בְּכֹר יִשְׁמַעְאֵל נָבִית וְקֹדֶר וְאַדְבָּאֵל וּמִבְשָׁם:	25,13
וּמִשְׁמַע וְדוּמָה וּמִשָּׂא: חֲדָד וְתִימָא יְטוֹר נָפִישׁ וְקֹדְמָה: אֵלֶּה הֵם בְּנֵי יִשְׁמַעְאֵל	25,14 f. 25,16
וְאֵלֶּה שְׁמֹתָם בְּחִצְרֵיהֶם וּבְטִירֵיהֶם שְׁנַיִם־עָשָׂר נְשִׂאִים לְאִמָּתָם: וְאֵלֶּה שָׁנַיִם חַיֵּי יִשְׁמַעְאֵל מֵאֵת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנַיִם וַיַּגֹּוע וַיָּמָת וַיֵּאֱסֹף אֶל־עַמּוּיוֹ:	25,17
(וַיֵּשְׁבֻנוּ מִחֻוִּילָה עַד־שׁוֹר אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי מִצְרַיִם בְּאֶכָה אֲשׁוּרָה)	(25,18*)
וְאֵלֶּה תוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן־אַבְרָהָם אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת־יִצְחָק:	25,19
וַיְהִי יִצְחָק בֶּן־אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקַחְתּוֹ אֶת־רֵבְקָה בַּת־בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדוֹן אָרָם אַחֹת לְבֹן הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה:	25,20
...	...

וַיִּצְחַק בְּזִשְׁשִׁים שָׁנָה בְּלִדְתָּ אֹתָם:	25,26b
וַיְהִי עֵשָׂו בְּזִשְׁשִׁים שָׁנָה	26,34
וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת־יְהוּדִית בַּת־בְּאֵרִי הַחֹתָנִי וְאֶת־בְּשֵׁמֶת ...:	26,35
וַתְּהִי־יָמֵי מֵרַת רֹיחַ לְיִצְחָק וּלְרַבֶּקָּה:	26,35
וַתֹּאמֶר רַבֶּקָּה אֶל־יִצְחָק	27,46
קִצְתִּי בְּחַיִּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חַת	
אִם־לִקְחָ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת־חַת כְּאֵלֶּה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ	
לָמָּה לִּי חַיִּים:	
וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל־יַעֲקֹב	28,1
וַיְבָרֵךְ אֹתוֹ	
וַיִּצְוֵהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ	
לֹא־תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן:	
קוֹם לֵךְ פְּדֹנָה אֶרֶם בֵּיתָהּ בְּתוֹאֵל אָבִי אִמְךָ	28,2
וְקַח־לָךְ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לְבֵן אַחִי אִמְךָ:	
וְאֵל שְׂדֵי יְבָרֵךְ אֹתְךָ	28,3
וַיִּפְרָד וַיְרַבֶּךְ וְהָיִיתָ לְקַהֲל עַמִּים:	
וַיִּתֵּן־לְךָ אֶת־בְּרַכַּת אַבְרָהָם לֵךְ וּלְזֹרְעֶךָ אֹתְךָ	28,4
לְרִשְׁתָּךְ אֶת־אֶרֶץ מִגְרִיד	
אֲשֶׁר־נָתַן אֱלֹהִים לְאַבְרָהָם:	
וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת־יַעֲקֹב	28,5
וַיֵּלֶךְ פְּדֹנָה אֶרֶם אֶל־לְבָן בְּזִבְתוֹאֵל הָאֶרְמִי אַחִי רַבֶּקָּה	
אִם יַעֲקֹב וְעֵשָׂו:	
וַיֵּרָא עֵשָׂו	28,6
כִּי־בָרַךְ יִצְחָק אֶת־יַעֲקֹב	
וַיִּשְׁלַח אֹתוֹ פְּדֹנָה אֶרֶם לְקַחַת־לוֹ מִשָּׁם אִשָּׁה בְּבָרְכוֹ אֹתוֹ	
וַיִּצֹ עָלָיו לֵאמֹר	
לֹא־תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן:	
וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶל־אָבִיו וְאֶל־אִמּוֹ וַיֵּלֶךְ פְּדֹנָה אֶרֶם:	28,7
וַיֵּרָא עֵשָׂו כִּי רְעוּת בְּנוֹת כְּנָעַן בְּעֵינָיו יִצְחָק אָבִיו:	28,8
וַיֵּלֶךְ עֵשָׂו אֶל־יִשְׁמַעֵאל	28,9
וַיִּקַּח אֶת־מַחְלַת בַּת־יִשְׁמַעֵאל בְּזִבְאֶבְרָהָם	
אַחֹת נְבִיּוֹת עַל־נַפְשׁוֹ לוֹ לְאִשָּׁה:	
...	...
(וַיִּקַּם יַעֲקֹב וַיִּשָּׂא אֶת־בָּנָיו וְאֶת־נַפְשׁוֹ עַל־הַגְּמָלִים):	(31,17)
(וַיִּנְהַג אֶת־כָּל־מִקְנֵהוּ וְאֶת־כָּל־רֶכְשׁוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ) מִקְנֵה קַנְיָנוּ	31,18(*)

<p>אֲשֶׁר רָכַשׁ בַּפֶּדִן אָרַם לְבֹא אֶל־יִצְחָק אָבִיו אֶרְצָה כְּנַעַן: [וַיְבֵא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שָׁכֶם] אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹאוֹ מִפֶּדִן אָרַם [וַיְבֵא יַעֲקֹב] לִזְזָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן הוּא [בֵּית־אֵל הוּא וְכָל־הָעַם אֲשֶׁר־עִמּוֹ]:</p>	<p>33,18a[*] 35,6[*]</p>
<p>וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל־יַעֲקֹב עוֹד בְּבֹאוֹ מִפֶּדִן אָרַם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ: וַיֹּאמְרוּ־לוֹ אֱלֹהִים שְׁמֶךָ יַעֲקֹב לֹא־יִקְרָא שְׁמֶךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שְׂדֵי פָּרָה וְרִבְיָה גֹי וְקַהֲלֵ גֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָ וּמַלְכִים מִחֲלָצֶיךָ יֵצְאוּ: וְאֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וְלִיִּצְחָק לְךָ אֶתְנַנֶּה וְלִזְרַעְךָ אַחֲרַיְךָ אֶתֵּן אֶת־הָאָרֶץ: וַיַּעַל מֵעֲלִיו אֱלֹהִים (בְּמָקוֹם אֲשֶׁר־דָּבַר אֹתוֹ): (וַיַּצֵּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה בְּמָקוֹם אֲשֶׁר־דָּבַר אֹתוֹ מִצֵּבַת אֲבָן וַיִּסֵּךְ עָלֶיהָ נֶסֶךְ וַיִּצַק עָלֶיהָ שָׁמֶן): וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶת־שֵׁם הַמָּקוֹם אֲשֶׁר דָּבַר אֹתוֹ שֵׁם אֱלֹהִים בֵּית־אֵל: וַיְהִי כֵּן־יַעֲקֹב שָׁנִים עָשָׂר: בְּנֵי לְאָה בְּכוֹר יַעֲקֹב רְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן וְלֵוִי וַיְהוּדָה וַיִּשְׁשֹׁכֶר וְזַבּוּלֹן: בְּנֵי רַחֵל יוֹסֵף וּבְנֵימֵן: וּבְנֵי בְלָהָה שְׁפַחַת רַחֵל דָּן וְנַפְתָּלִי: וּבְנֵי זְלֶפְחָה שְׁפַחַת לְאָה גָּד וְאָשֶׁר אֵלָה בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר יָלְדוּ־לוֹ בַּפֶּדִן אָרַם: וַיְבֵא יַעֲקֹב אֶל־יִצְחָק אָבִיו מִמְּרָא קְרִית הָאֲרָבָה הוּא חֶבְרוֹן אֲשֶׁר־גֵּר־שָׁם אַבְרָהָם וַיִּצְחָק: וַיְהִיו יָמָיו יִצְחָק מֵאֵת שָׁנָה וּשְׁמֹנִים שָׁנָה: וַיָּגַע יִצְחָק וַיָּמָת וַיֹּאסֶף אֶל־עַמּוּיֹו זָקֵן וְשָׁבַע יָמָיִם וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ עָשׂוּ וַיַּעֲקֹב בְּנָיו: פ וְאֵלָה תְּלֻדוֹת עָשׂוּ הוּא אֲדָוָם: —</p>	<p>35,9 35,10 35,11 35,12 35,13 (35,14) 35,15 35,22b 35,23 35,24 35,25 35,26 35,27 35,28 35,29 36,1 —</p>

... אלה בני עשו אשר ילדו־לוֹ בארץ כנען:	36,5
ויקח עשו את־נשיו ואת־בניו ואת־בנותיו ואת־כל־נפשות ביתו ואת־מקנהו ואת־כל־בהמתו ואת כל־קנינו אשר רכש בארץ כנען וילד אל־ארץ מפני יעקב אחיו:	36,6
כִּי־הָיָה רְכוּשָׁם רַב מְשֻׁבַת יְחִידוֹ ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אתם מפני מקניהם:	36,7
וישב עשו בהר שעיר עשו הוא אָדוֹם:	36,8
ואלה תלדות עשו אבי אָדוֹם בהר שעיר:	36,9
—	[43]
וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען:	37,1
אלה תלדות יעקב	37,2*
[יוסף] בן־שבע־עשרה שנה [היה רעה את־אחיו בצאן]	(?)
...	...
ויוסף בן־שלושים שנה בעמדו לפני פרעה מלך־מצרים (ויצא יוסף מלפני פרעה ויעבר בכל־ארץ מצרים):	41,46a (41,46b)
...	...
ויקחו את־מקניהם ואת־רכושים אשר רכשו בארץ כנען ויבאו מצרימה יעקב וכל־זרעו אתו:	46,6
בניו ובני בניו אתו בנותיו ... וכל־זרעו הביא אתו מצרימה:	46,7 [46,8-27]
...	...
(ויאמר פרעה אל־יעקב כמה ימי שני חייך:	(47,8)
ויאמר יעקב אל־פרעה ימי שני מגורי שלשים ומאת שנה מעט ורעים היו ימי שני חיי ולא השיגו את־ימי שני חיי אבתי בימי מגוריהם:	(47,9)
ויברך יעקב את־פרעה ויצא מלפני פרעה:	(47,10)
...	...
ויתן להם אחזה בארץ מצרים (...):	(47,11*)
(וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גֶשֶׁן) ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד:	47,27(*)
ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה	47,28

וַיְהִי יָמֵי־יַעֲקֹב שְׁנֵי חַיָּיו שֶׁבַע שָׁנִים וְאַרְבָּעִים וּמֵאֵת שָׁנָה:	
וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־יוֹסֵף	48,3
אֵל שְׁדֵי נְרָאָה־אֵלַי בְּלוֹז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיְבָרֵךְ אֹתִי:	
וַיֹּאמֶר אֵלַי	48,4
הֲגַנִּי מִפָּרֶךְ וְהִרְבִּיתִּיךָ וּנְתַתִּיךָ לְקַהֲל עַמִּים	
וּנְתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לְזִרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ אַחֲזֵת עוֹלָם:	
וְעַתָּה שְׁנֵי־בָנֶיךָ הַגּוֹלְדִים לְךָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם	48,5
עַד־בָּאִי אֵלַיךָ מִצְרַיִמָּה לִי־הֵם	
אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כְּרֵאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יְהוּדָה:	
וּמִזֹּלְדָתְךָ אֲשֶׁר־הוֹלֵדְתָּ אַחֲרֵיהֶם לְךָ יְהוּ	48,6
עַל שֵׁם אַחֵיהֶם יִקְרָאוּ בְּנִחְלָתָם:	
(וְאֵנִי בָבֹאִי מִפָּדוֹן מַתָּה עָלַי רַחֵל בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בְּדַרְדָּר	(48,7)
בְּעוֹד כְּבִרְת־אָרֶץ לְבֵא אֶפְרַתָּה	
וְאֶקְבְּרָהּ שָׁם בְּדַרְדָּר אֶפְרַת הוּא בֵּית לָחֶם:	
[וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל־בָּנָיו]	[49,1a]
וַיֵּצֵאוּ אֹתָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם	49,29
אֲנִי נֹאסֵף אֶל־עַמִּי	
קִבְרוּ אֹתִי אֶל־אֲבֹתַי אֶל־הַמַּעְרָה אֲשֶׁר בְּשֵׂדֵה עַפְרֹן הַחֲתִי:	
בַּמַּעְרָה אֲשֶׁר בְּשֵׂדֵה הַמִּכְפֵּלָה אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי־מִמְרָא בְּאֶרֶץ כְּנָעַן	49,30
אֲשֶׁר קָנָה אֲבֹרָהֶם אֶת־הַשֵּׂדֶה מֵאֵת עַפְרֹן הַחֲתִי לְאַחֲזֵת־קִבְרִי:	
שָׁמָּה קִבְרוּ אֶת־אֲבֹרָהֶם וְאֵת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ	49,31
שָׁמָּה קִבְרוּ אֶת־יַצְחָק וְאֵת רַבֵּקָה אִשְׁתּוֹ	
וְשָׁמָּה קִבְרַתִּי אֶת־לֵאָה:	
מִקְנָה הַשֵּׂדֶה וְהַמַּעְרָה אֲשֶׁר־בוּ מֵאֵת בְּנֵי־חֵת:	49,32
וַיְכַל יַעֲקֹב לְצוֹת אֶת־בָּנָיו	49,33*
[וַיֹּאסֵף רַגְלָיו אֶל־הַמַּטָּה]	[]
וַיִּגַּע וַיֹּאסֵף אֶל־עַמּוּיוֹ:	
וַיַּעֲשׂוּ בָנָיו לוֹ כֵּן כַּאֲשֶׁר צִוָּם:	50,12
וַיֵּשְׂאוּ אֹתוֹ בָּנָיו אֶרְצָה כְּנָעַן	50,13
וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ בַּמַּעְרַת שֵׂדֵה הַמִּכְפֵּלָה	
אֲשֶׁר קָנָה אֲבֹרָהֶם אֶת־הַשֵּׂדֶה לְאַחֲזֵת־קִבְרִי ...	
(וַיֵּשֶׁב יוֹסֵף בְּמִצְרַיִם הוּא וּבֵית אָבִיו)	(50,22a)
Lebensalter Josephs	(-)
(וימת יוסף)	(50,26a*)

Texttabelle 2: Synopse Gen 28//35

Gen 35	Gen 28
9 וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶל-יַעֲקֹב עוֹד בְּבֹאוֹ מִפְּדוּן אָרָם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ:	12 וַיַּחֲלֹם ...
10 וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֱלֹהִים שְׁמֹךְ יַעֲקֹב לֹא-יִקְרָא שְׁמֹךְ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֹךְ וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל:	13 וְהָיָה יְהוָה נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וְאֵלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְנַנֶּה וּלְזַרְעֶךָ:
11 וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שְׂדֵי פָרָה וְרִבְיָה גוֹי וְקָהֵל גוֹיִם יְהִיָּה מִמֶּנֶּךָ וּמְלָכִים מִחֲלָצֶיךָ יֵצְאוּ:	14 וְהָיָה זֶרְעֶךָ כַּעֲפֹר הָאָרֶץ וּפְרֻצַּת יַמָּה וְקִדְמָה וְצַפְנָה וְנִגְבָּה וְנִבְרָכְךָ בְּכָל-מִשְׁפָּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ:
12 וְאֶת-הָאָרֶץ לְךָ אֶתְנַנֶּה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק וּלְזַרְעֶךָ אַחֲרָיֶךָ אֶתֶּן אֶת-הָאָרֶץ:	16 וַיִּזְקַן יַעֲקֹב מִשְׁנָתוֹ וַיֹּאמֶר אֲכֹן יֵשׁ יְהוָה בְּמָקוֹם הַזֶּה וְאֲנֹכִי לֹא יָדַעְתִּי:
13 וַיַּעַל מֵעָלָיו אֱלֹהִים בְּמָקוֹם אֲשֶׁר-דִּבֶּר אֹתוֹ:	17 וַיִּירָא וַיֹּאמֶר מִה-זֹּכֵר הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם-בֵּית אֱלֹהִים זֶה עַד שְׁמַיִם:
14 וַיַּצַּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה בְּמָקוֹם אֲשֶׁר-דִּבֶּר אֹתוֹ מַצֵּבַת אֲבָן וַיִּסֹּךְ עָלֶיהָ נֹסֶךְ וַיִּצַק עָלֶיהָ שֵׁמֶן:	18 וַיִּשְׁכַּם יַעֲקֹב בְּבִקְרָא וַיִּקְחָה אֶת-הָאֲבָן אֲשֶׁר-שָׁם מְרֹאֲשֹׁתָיו וַיִּשֶׂם אֹתָהּ מַצֵּבָה
15 וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶת-שֵׁם הַמָּקוֹם בֵּית-אֵל:	19 וַיִּצַק שֵׁמֶן עַל-רֹאשָׁהּ: וַיִּקְרָא אֶת-שֵׁם-הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית-אֵל וְאוֹלָם לְזֵם-הָעִיר לְרֹאשְׁנָה:



GENESIS 5

Priesterliche Redaktion, Komposition oder Quellenschrift?*

Jan Christian Gertz

I EINLEITUNG

Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch pflegen auf die Unterscheidung priesterschriftlicher und nichtpriesterschriftlicher Texte als dem gesicherten Minimum einer von großen Differenzen geprägten Forschungsdebatte hinzuweisen.¹ In der Tat erfreut sich die bald 150-jährige Abgrenzung der im weiteren Sinne zu P gehörigen Texte durch Theodor Nöldeke ungeachtet zahlreicher, kontrovers diskutierter Detailprobleme im Kern einer allgemeinen Zustimmung.² So weit der Konsens über die grundsätzliche Abgrenzung des priesterschriftlichen Textbestandes reicht, so sehr ist seine literarische Binnendifferenzierung umstritten. Auch wenn eine prinzipielle Einmütigkeit darüber besteht, dass die priesterschriftlichen Texte nicht von einer Hand stammen und dass sie eine spezifische Vor- und eine Nachgeschichte haben, so stützt sich die Differenzierung im Einzelfall weniger auf konsensfähige, sprachliche oder lite-

* Die Ausarbeitung des Beitrags erfolgte im Rahmen der Forschergruppe »Convergence and Divergence in Pentateuchal Theory« am Israel Institute for Advanced Studies in Jerusalem, dem ich für die großzügige Unterstützung danke.

¹ Vgl. nur die Disputanten des vorliegenden Bandes: *E. Blum*, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990, 221; *C. Levin*, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993, 437 (mit weniger Emphase); *J. C. Gertz*, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), Göttingen 2000, 9f.; *C. Nihan*, From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus (FAT II/25), Tübingen 2007, 20; *E. Otto*, Forschungen zur Priesterschrift, in: ThR 62 (1997), 1–50, 1f.; *T. Römer*, The Exodus Narrative According to the Priestly Document, in: *S. Shectman/J. S. Baden (Hg.)*, The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions (ATHANT 95), Zürich 2009, 157–174, 157f.; eher beiläufig bei *C. Berner*, Die Exoduserzählung (FAT 7), Tübingen 2010, 2.

² *T. Nöldeke*, Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs, in: *Ders.*, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, Kiel 1869, 1–144.

rarkritische Argumente als auf Plausibilitätserwägungen, die übergeordneten Thesen zur Priesterschrift und zur literarischen Eigenart des priesterlichen Kernbestandes geschuldet sind. Und hier hört der Konsens auf. Die These, dass ein mehr oder weniger stark reduzierter Kernbestand ein ehemals selbstständiges priesterschriftliches Literaturwerk gebildet hat, scheint nach wie vor die Forschungsmehrheit hinter sich zu haben.³ Aber die Stimmen, die von einem umfangreicheren Kernbestand ausgehen – zumeist unter Einbeziehung solcher Passagen, die fraglos eine Verbindung mit den nichtpriesterschriftlichen Texten voraussetzen – und diesen von vornherein als Bearbeitungs- oder Kompositionsschicht ansehen, sind gleichermaßen gewichtig wie hartnäckig.⁴

Wird diese Diskussion hier erneut aufgegriffen, so ist der These eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks vorweg eine erstaunliche Stabilität zu bescheinigen. Immerhin hat sie sich, von der ohnehin kaum konsequent durchgeführten Fragmentenhypothese einmal abgesehen, nicht nur in den verschiedenen Urkundenhypothesen, sondern auch in fast allen Spielarten der Ergänzungshypothese und den verschiedenen Kombinationsmodellen durchgehalten. Für die Anfänge der historisch-kritischen Erforschung der Entstehungsgeschichte des Pentateuch versteht sich das von selbst. Sie sind ganz von der Suche nach den von Mose oder anderen biblischen Historikern benutzten Urkunden geprägt und die nachmalige Priesterschrift gehört als Elohim-Epos zu den ersten Ergebnissen dieser Suche. Wesentlich für die anhaltende Akzeptanz der These eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks dürfte indes seine Charakterisierung als Grundschrift des Pentateuch gewesen sein. Bereits Wilhelm Martin Leberecht de Wette hatte die nachmalige Priesterschrift als »eine Art von epischem Gedicht« beschrieben, das um jehowistische Abschnitte ergänzt, die »Grundlage«⁵ der Genesis und der Anfänge des Exodus dargestellt habe. Als »Grundschrift« des Hexateuch wurde sie m.W.

³ Aus der Wolke der Zeugen seien nur angeführt: *T. Pola*, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Ps (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995; *R. G. Kratz*, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik, Göttingen 2000, 226–248; *J. C. Gertz*, Tora und Vordere Propheten, in: *Ders. u. a. (Hg.)*, Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, 4. Aufl., Göttingen 2010, 193–311.236–247; *Nihan*, Priestly Torah.

⁴ Statt vieler *F. M. Cross*, Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge (MA) 1973, 293–325; *J. Van Seters*, Abraham in History and Tradition, New Haven/London 1975, 279–295; *R. Rendtorff*, Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147), Berlin/New York 1977, 112–142; *E. Blum*, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984; *ders.*, Studien; *Berner*, Exoduserzählung.

⁵ *W. M. L. de Wette*, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament II, Halle 1807, 28f.

erstmals von Friedrich Tuch in seinem Genesiskommentar bezeichnet.⁶ Tuch vertrat eine Ergänzungshypothese. Die diesem Modell entsprechende Vorstellung einer »Grundschrift« überlebte auch den Siegeszug der Neueren Urkundenhypothese, insofern sie dergestalt redaktionsgeschichtlich reformuliert wurde, dass das seit Abraham Kuenen als Priesterschrift bezeichnete Literaturwerk⁷ dem Redaktor bei der Verbindung der Pentateuchquellen als literarische Grundlage gedient habe.⁸ Diese sehr verbreitete Sicht ist nicht ohne Widerspruch geblieben. So urteilt Christoph Levin mit Blick auf die Struktur der vorliegenden Gestalt der Patriarchenerzählung: »In der Vorstellung der Priesterschrift als ›Grundschrift‹ schleppt die neuere Urkundenhypothese ein Relikt der älteren Urkundenhypothese mit, das durch die Spätdatierung der Priesterschrift überholt ist.«⁹ Wird man ähnlich auch für die Annahme eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks argumentieren können? Dass diese Frage nicht so fern liegt, zeigen die Anfänge der Spätdatierung der Priesterschrift, zu denen auch die Einschätzung Karl Heinrich Grafs gehört, dass »die s. g. Grundschrift des Pentateuchs nicht die Grundlage der Erzählung desselben ausmacht, sondern aus später dem ›jahwistischen‹ Werke hinzugekommenen Zusätzen besteht«¹⁰.

⁶ *F. Tuch*, Kommentar über die Genesis, Halle 1838. Vgl. a. a. O., LI mit Hinweis auf Wilhelm Martin Leberecht de Wette und Heinrich Ewald: »daher nennen wir sie die Grundschrift – dergestalt, dass Plan und Anordnung von ihr bedingt sind, der legislative Theil von ihr entnommen ist und im historischen Theile die Grundzüge, in grösseren Partien sogar die völlige Ausführung ihr allein angehört.«

⁷ *A. Kuenen*, Dina en Schem, in: TT 14 (1880), 257–281. Hermann Hupfeld (Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, Berlin 1853) spricht bei seiner Aufteilung in zwei elohistische Werke von der »elohistischen Urschrift«, die üblicherweise »Urkunde Elohim« oder »Grundschrift« genannt werde (a. a. O., 43).

⁸ Grundlegend *M. Noth*, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 11, und bereits *J. Wellhausen*, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 4. Aufl., Berlin 1963, 15; *ders.*, Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Aufl., Berlin 1905, 330: »Es ist als ob P der rote Faden sei, an dem die Perlen von JE aufgereiht werden.«

⁹ *Levin*, Jahwist, 438, Anm. 12. Allerdings etabliert Levin im Gegenzug seinen Jahwisten als neue Grundschrift (vgl. a. a. O., 151 [zu Gen 12–50], 315 [zu Gen 50 – Ex 6], 436 und 438 [zum Gesamtaufriß]).

¹⁰ *K. H. Graf*, Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs, in: AWEAT 1/4 (1869), 466–477, 474.

2 ARGUMENTE GEGEN EIN EHEDEM SELBSTSTÄNDIGES PRIESTERSCHRIFTLICHES LITERATURWERK AM BEISPIEL VON GEN I–II

Zur Überprüfung der von Karl Heinrich Graf in die Diskussion gebrachten These einer priesterlichen Bearbeitungsschicht mit einem zum Teil erheblichen redaktionellen Eigenanteil soll ein Text aus der biblischen Urgeschichte dienen. Damit kehrt die Diskussion gewissermaßen zu ihren Anfängen zurück.¹¹ Auch spielt hier die notorisch schwierige, in ihren Folgen für das Gesamtbild aber sehr folgenreiche Binnendifferenzierung der priesterschriftlichen Texte eine nur untergeordnete Rolle. Da nicht nur die These eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks erstaunlich zählebig ist, sondern sich auch die für und wider diese These vorgebrachten Argumente modellübergreifend durchhalten, setze ich mit einer massiven Kritik an der von Tuch vorgetragenen Ergänzungshypothese ein:

»Vergleicht man aber die der Grundschrift zugewiesenen Stücke so wird nach Ausscheidung der vom Ergänzter abgeleiteten Abschnitte der [sc. von Tuch behauptete] »ursprüngliche Plan und Zusammenhang« derselben sehr oft ganz vermisst. Es ist eine irri- gere Behauptung, dass blos der Ergänzter theils auf seine eigene Darstellung, theils auch auf die der Grundschrift zurückgehe, sie voraussetze, dagegen die Grundschrift zurückweisend sich nur auf sich selbst beziehe (Tuch); sondern häufig weisen auch die Erzählungen der Grundschrift auf Abschnitte des Ergänzters zurück, setzen sie zu ihrem Verständnis nothwendig voraus und werden ohne sie lückenhaft, planlos und zusammenhanglos und unbegreiflich, so dass es der Kritik trotz der reichlich angewandten, wohlfeilen Palliativmittel von Interpolationen und Uebearbeitungen nicht gelungen ist, den behaupteten Zusammenhang der Grundschrift wirklich zu beweisen.«¹²

Das Zitat stammt aus der um den Nachweis der »Einheit und Echtheit« der alttestamentlichen Schriften bemühten Einleitung in das Alte Testament von Karl

¹¹ Nach Eckart Otto besteht der Fehler der Pentateuchforschung darin, dass sie immer von der Genesis ausgeht, doch wird man die Ansatzpunkte nicht gegeneinander ausspielen dürfen – sofern bedacht wird, dass sich der Befund in den einzelnen Büchern des Pentateuch recht unterschiedlich darstellt: vgl. *E. Otto*, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens (FAT 30), Tübingen 2000, VII.

¹² *K. F. Keil*, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testaments, 2. Aufl., Frankfurt a. M./Erlangen 1859, 64 (mit Bezug auf die oben in Anm. 6 angeführte Stelle aus Tuchs Genesiskommentar und einer tabellarischen Auflistung der Unterscheidung von Grundschrift und Ergänzungsschicht nach Tuchs Kommentar).

Friedrich Keil, für den Tuchs Ergänzungshypothese der Inbegriff rationalistischer Bibelkritik ist. Was die Lücken der rekonstruierten Grundschrift im Bereich der Urgeschichte anbelangt, so macht Keil die erste Lücke im nahtlosen Übergang von Gen 2,3 zur Toledot Adams in Kap. 5 aus: »denn ohne Sündenfall wird die Verderbtheit alles Fleisches u. der ganzen Erde (VI, 11–13) ein Räthsel, da ja Gott alles gut und sehr gut geschaffen hatte (I, 9. 12. 18. 21. 25. 31), und selbst der Ursprung der Theokratie unbegreiflich.«¹³ Letzteres deutet an, dass für Keil der für die christliche Dogmatik bedeutsame »Sündenfall« zum unverzichtbaren Kernbestand einer Grundschrift, mithin der Blaupause des Pentateuch gehört. Die in der gegenwärtigen Diskussion immer wieder angeführte fehlende literarische Vorbereitung der Fluterzählung innerhalb des priester-schriftlichen Fadens spielt hingegen eher eine untergeordnete Rolle. Sie tritt erst mit Blick auf eine weitere Lücke zwischen Gen 5,32 und 6,9 in den Vordergrund, insofern »ohne VI, 1–8 die Allgemeinheit des Verderbens (auch der Sethiten) u. die Allgemeinheit der Fluth völlig unmotivirt sind«¹⁴. Rückverweise von der Grundschrift auf Abschnitte des jehovistischen Ergänzers erkennt Keil in Gen 5,29 sowie in Gen 5,3. Der Hinweis auf die Verfluchung des Ackerbodens bei Noahs Namensgebung in Gen 5,29 spiele auf den Strafspruch gegen Adam in Gen 3,17 an und die Notiz über Adams Sohn Seth setze die Zeugungsnotiz in Gen 4,25 voraus.¹⁵

Das Argument der Lücken innerhalb der Grundschrift bzw. des priesterlichen Erzählfadens und der Ansatz einer kritischen Überprüfung des Resultats der Rekonstruktion im Modus einer literarkritischen Gegenprobe haben Schule gemacht. Seit Karl Heinrich Grafts Spätdatierung der Grundschrift und ihrer Neubestimmung als »priesterliche Bearbeitungsschicht«¹⁶ des Pentateuch findet sich der Hinweis auf die konzeptionelle Unstimmigkeit der rekonstruierten Quellenschrift auch in Arbeiten, denen es nicht um »Ursprung, Echtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit«¹⁷ des Pentateuch im Sinne von Keil zu tun ist.¹⁸ Nur we-

¹³ Keil, a. a. O., 64, mit Hinweis auf *B. Welte*, Nachmosaisches im Pentateuch, Karlsruhe/Freiburg 1841, 157 ff. und *J. H. Kurtz*, Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentateuchs. I. Nachweis der Einheit von Genesis I–IV, Königsberg 1844, 69 ff.

¹⁴ Keil, a. a. O., 64 mit Hinweis auf *J. H. Kurtz*, Die Einheit der Genesis, Berlin 1846, 35 f.

¹⁵ Keil, a. a. O., 66 mit Hinweis auf *Kurtz*, Beiträge, 129 f. 132.

¹⁶ Der Ausdruck findet sich bei Graf noch nicht im Wortlaut, wohl aber der Sache nach. Vgl. *Graf*, Grundschrift, 475–477.

¹⁷ *Graf*, a. a. O., Vorrede.

¹⁸ Zum Argument der fehlenden Begründung der Sintflut innerhalb einer isolierten Priesterschrift vgl. *Cross*, Canaanite Myth, 306 f.; *R. Rendtorff*, L'histoire biblique des origines (Gen 1–11) dans le contexte de la rédaction »sacerdotale« du Pentateuque, in: *A. de Pury/T. Römer (Hg.)*, Le Pentateuque en question (MoBi), Genf 1989, 83–94, 91; *Blum*, Studien,

nige Textbeobachtungen sind nachzutragen: Bereits Graf erkannte in der unmittelbaren Abfolge der Toledotformeln von Gen 2,4a und 5,1–3 eine Doppelung und plädierte für eine redaktionsgeschichtliche Lösung, wonach im Stile der Wiederaufnahme nach der Unterbrechung durch die nichtpriesterschriftlichen Abschnitte wieder an den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht angeknüpft werde.¹⁹ Vergleichbar ist nach Erhard Blum der Befund zur Angabe des Lebensalters Noahs und der Zeugung seiner drei namentlich genannten Söhne am Ende der Toledot Adams in Gen 5,32 und die weitgehende Wiederholung dieser Angaben zu Beginn der Toledot Noahs in Gen 6,10 sowie zur Nennung von Noahs Lebensalter zum Zeitpunkt des Flutbeginns in Gen 7,6 und 7,11.²⁰ Die genannten Verse würden in einer selbstständigen Priesterschrift mehr oder weniger unmittelbar aufeinander folgen. Rückverweise des priesterschriftlichen Textes auf nichtpriesterschriftliche Passagen werden von Blum noch in den Angaben zu Henochs und Noahs Wandeln vor Gott in Gen 5,22.24 erkannt, insofern diese Notizen Assoziationen an die Grundstimmung der Paradieserzählung und das Wandeln von Jahwe-Elohim im Garten (jeweils הֶלֶךְ im Hitp.) weckten.²¹ Auch korrespondiere die priesterschriftliche Verheißung einer ברית עולם in Gen 9,1–17 mit dem göttlichen Zuspruch am Ende der nichtpriesterschriftlichen Fassung der Flutgeschichte in Gen 8,21f.²² Schließlich hat schon Graf auf den später von Sven Tengström im Sinne einer priesterlichen Bearbeitungsschicht breit dargelegten Befund aufmerksam gemacht, dass die Toledotformel stets als Überschrift benutzt werde und entsprechend in Gen 2,4a auf die Eröffnung der nichtpriesterschriftlichen Paradieserzählung in Gen 2,4b–7 hin angelegt sei.²³

Das letztgenannte Argument wird in jüngerer Zeit freilich auch als Nachweis für die These angeführt, dass die nichtpriesterschriftlichen Passagen der Urgeschichte eine Ergänzung zur priesterschriftlichen Grundschrift darstellen.²⁴ Eine vergleichbare Ambivalenz in der Auswertung modellübergreifend geteilter Text-

280. Zur Einschätzung einer inhaltlichen Insuffizienz der Priesterschrift in Gen 1–11 vgl. auch *C. de Catanzaro*, *A Literary Analysis of Genesis I–XI*. Diss. phil. masch., University of Toronto 1957. In der Regel wird der Nachweis am Beispiel des dünnen Fadens der Priesterschrift in der Patriarchenerzählung geführt. Dazu s. u.

¹⁹ *Graf*, Grundschrift, 470. Vgl. *Blum*, Studien, 280.

²⁰ *Blum*, a. a. O., 280f.

²¹ *Blum*, a. a. O., 291.

²² *Reidtorff*, *L'histoire*, 91; vgl. auch *Blum*, Studien, 289f., 293.

²³ *Graf*, Grundschrift, 470f.; *S. Tengström*, *Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch (CB.OT 17)*, Lund 1981.

²⁴ Vgl. statt vieler *E. Otto*, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*, in: *A. A. Diesel u. a. (Hg.)*, »Jedes Ding hat seine Zeit ...« Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (FS D. Michel) (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 167–192.

beobachtungen ist auch mit Blick auf die Funktion der priesterschriftlichen Strukturmerkmale im vorliegenden Textzusammenhang und die offenkundigen Spannungen im Nebeneinander von priesterschriftlichen und nichtpriesterschriftlichen Abschnitten festzustellen. Auf beide Punkte möchte ich schon an dieser Stelle kurz eingehen, da sie in der Diskussion um Gen 5 keine wichtige Rolle spielen.

Bereits August Klostermann hatte in seiner Fundamentalkritik an der Neueren Urkundenhypothese aus dem Aufbau des vorliegenden Textbestandes und dem Bestand der isolierten Priesterschrift gefolgert, dass die priesterlichen Stücke »von vornherein um die zu Grunde gelegten altheiligen Stücke wie ein Rahmen herumgeschrieben sei[en]« und es der priesterliche Redaktor verstanden habe, die vorgefundene Überlieferung »in das Fachwerk eines mit pietätvoller Harmonistik dafür eingerichteten genealogisch-chronologischen und itinerarisch-kalendarischen Gerüsts einzuordnen«²⁵. Viele sind ihm darin gefolgt bzw. haben ähnlich argumentiert,²⁶ doch musste Klostermann selbst zugestehen, dass sich der Befund auch im Sinne der von ihm bekämpften Neueren Urkundenhypothese als redaktionelles Verfahren der Verbindung von Priesterschrift und Jahwisten erklären lasse, und er fügt hinzu: »Ob diese beiden Theorien in so lächerlichem Mißverhältnis stehen, daß auf Grund der gemeinsamen Erkenntnis kein Übertritt von der einen zur anderen zu meinen gunsten möglich sei, mag der Leser selbst beurteilen.«²⁷ Ohnehin wird man fragen müssen, ob die Ausgangsbeobachtung stimmig ist. Zwar dient der Schöpfungsbericht in Gen 1,1-2,3 wie in der rekonstruierten Priesterschrift als Prolog vor einer mit der Toledotformel eingeleiteten Menschheitsgeschichte (Gen 2,4a bzw. 5,1), deren auffälligstes Kennzeichen eben diese Toledotformel ist (vgl. Gen 6,9; 10,1.33; 11,10.27), aber es sind auch Abweichungen von der priesterschriftlichen Struktur zu notieren. In der durch einen zweifachen Prolog und Epilog gerahmten

²⁵ A. Klostermann, *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und zu seiner Entstehungsgeschichte*, Leipzig 1893, 59.185f. (das zweite Zitat bezieht sich auf den Verfasser des »vorjordanischen Pentateuch« in Gen 1–Num 36; Dtn 31,14–34,9; Jos 1–24).

²⁶ Vgl. *de Catanzaro*, *Literary Analysis*, 25–74.244 (mit Blick auf die Fluterzählung, die sich von der priesterlichen Schöpfungserzählung darin unterscheidet, dass der priesterliche Ergänzter in Gen 1,1–2,4a einen eigenständigen Text formuliert und vor die Paradieserzählung gesetzt habe, während er in der Fluterzählung als Ergänzter gewirkt habe); *Rendtorff*, *L'histoire*, 89; *J. Vermeylen*, *La formation du Pentateuque. Bref historique de la recherche et essai de solution cohérente, pro manu scripto* (Centre d'Études Théologiques et Pastorales), Brüssel 1990, 99f.

²⁷ *Klostermann*, *Pentateuch*, 59. Die angesichts von Klostermanns grundbeleidigtem Tonfall auf den ersten Blick erstaunlich irenische Äußerung beruht freilich auf einer recht unpräzisen Beschreibung des von Wellhausen gezeichneten Bildes des redaktionellen Verfahrens.

Fluterzählung (Gen 6,5–8; 8,20–22 [non-P] und 6,9–22; 9,1–17 [P]) bildet ein nichtpriesterschriftlicher Abschnitt den Auftakt, während der Beginn der Toledot Noahs in Gen 6,9 lediglich einen neuen Abschnitt innerhalb der Fluterzählung markiert. Das weicht vom sonstigen Gebrauch der Toledotformeln ab und entspricht auch nicht den übrigen genealogischen Notizen zu Noah und seinen Söhnen, mit denen die Priesterschrift die Flut als das zentrale Ereignis innerhalb der Toledot Noahs markiert (vgl. Gen 7,6; 9,28; 10,1.32; 11,10). Andererseits endet die Fluterzählung mit einem priesterschriftlichen Abschnitt, während der nichtpriesterschriftliche Schlussakkord in Gen 8,20–22 eine (wichtige) Binnenzäsur markiert. Es hat den Anschein, dass in der Fluterzählung zwei Versionen mit unterschiedlichen Gliederungsprinzipien vereinigt worden sind, was für die Annahme einer klassischen Ergänzungs- oder Fortschreibungshypothese – ob nun unter priesterschriftlichem oder nichtpriesterschriftlichem Vorzeichen – nicht eben günstig ist.²⁸

Was die Spannungen im Nebeneinander offenkundiger Parallelüberlieferungen anbelangt, so sind diese seit jeher als stärkstes Argument für die These einer redaktionellen Verbindung ehemals selbstständiger Literaturwerke empfunden worden. Dies gilt gerade für die Urgeschichte, zumal hier die »außerpriesterliche und die priesterliche Überlieferung eine vergleichbare Substanz [aufweisen]«²⁹. Im Rahmen eines Urkundenmodells lassen sich die »diachronen Fügungen« (Blum) und stehengebliebenen Spannungen in der Regel mit einer konservativen Grundhaltung der Redaktion erklären, die sich weitgehend an das überlieferte Material gebunden fühlte. Auch wird man streng unterscheiden müssen zwischen dem kritischen Blick einer auf die Entstehungsgeschichte gerichteten Analyse und einem mit der Redaktion einsetzenden und über Jahr-

²⁸ Für eine ausführliche Begründung vgl. *J. C. Gertz*, Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nichtpriesterschriftlichen Sintfluterzählung, in: *U. Schorn/M. Beck (Hg.)*, Auf dem Weg zur Endgestalt (FS H. C. Schmitt) (BZAW 370), Berlin/New York 2006, 41–57, in Auseinandersetzung mit der These, dass die nichtpriesterschriftlichen Passagen der Sintfluterzählung eine redaktionelle Ergänzung der priesterschriftlichen Version sind. Zur Renaissance der zuerst von Tuch (Genesis, LXVII, 137–195) vertretenen These vgl. *J. L. Ska*, The Story of the Flood: a Priestly Writer and Some Later Editorial Fragments (1994), in: *Ders.*, The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions (FAT 66), Tübingen 2009, 1–22; *E. Bosshard-Nepustil*, Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6–9 (BWANT 165), Stuttgart 2005; *A. Schüle*, Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11) (AthANT 86), Zürich 2006, 247–301; *M. Arnoeth*, »Durch Adams Fall ist ganz verderbt ...« Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (FRLANT 217), Göttingen 2007, 169–200.

²⁹ *Blum*, Studien, 279, der in diesem Zusammenhang mit Recht auch auf den »singulären forschungsgeschichtlichen Rang der Urgeschichte« (a. a. O., 278) hinweist.

hunderte hinweg praktizierten komplementären Textverständnis, das sehr wohl in der Lage ist, die Texte gedanklich zu verbinden.

Dass eine reine Bearbeitungsschicht im Vergleich zu einer redaktionellen Verbindung von vorgegebenen Texten von vornherein einen größeren literarischen Gestaltungsraum hat und entsprechend spannungsärmere Texte hinterlassen müsste, liegt nahe, ist aber auch bestritten worden. So hielt Paul Volz in seiner Bestreitung eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks die Annahme der Verknüpfung von zwei Versionen der Fluterzählung deswegen für künstlich, weil zu viele Widersprüche stehen geblieben seien.³⁰ Volz erklärt den Befund mit einer Bearbeitung der nichtpriesterschriftlichen Fluterzählung im Geiste von Gen 1 zum »liturgischen Gebrauch innerhalb der Neujahrsliturgie«, mit der sich im Laufe der Zeit der »Weltschöpfungsgedanke« verbunden habe, weshalb beim Neujahrsfest Gen 1 und die für diesen Anlass überarbeitete Fluterzählung verlesen worden seien. Dies habe zu drei Veränderungen geführt. Die Flut sei zu einem »kosmischen Ereignis, zum Weltuntergang, ... [zur] Rückkehr zum Chaos« geworden, es seien chronologische Daten eingefügt worden, was mit dem liturgischen Ablauf zusammenhänge, und mit Blick auf ausstehende Kultgesetzgebung sei die Zahl der Tiere korrigiert worden. Eine genaue Analyse liefert Volz nicht, stattdessen folgen ein Eingeständnis und ein Bekenntnis:

»Die Art der Bearbeitung und ihre Durchführung ist uns nicht mehr in allen Einzelheiten völlig durchsichtig. Man wird z. B. fragen, warum der Bearbeiter die tendenziösen Korrekturen (Zeitdauer, Zahl der Tiere) nicht so durchgeführt hat, daß das Ursprüngliche (40 Tage, 7 und 2 usw.) ganz gestrichen wurde. Aber man wird annehmen dürfen, daß der ursprüngliche Wortlaut zur Zeit des Bearbeiters zu fest stand, als daß er hätte ganz aufgegeben werden können. Das Entscheidende sind nicht solche Detailfragen, sondern die These, daß eine selbstständige P-Fluterzählung nicht bestand, sondern nur die ursprüngliche, einzige Erzählung überarbeitet wurde.«

Nach Volz erfreut sich also eine Redaktion, die eine Vorlage bearbeitet, hinsichtlich der im vorliegenden Textzusammenhang dadurch entstandenen Spannungen weitaus größerer Toleranz als eine Redaktion, die zwei ehemals selbstständige Literaturwerke verbindet. Diese Prämisse kann nicht überzeugen. Sofern die These eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks abzulehnen ist, kann jedenfalls die Annahme, dass die priesterliche Redaktion unter anderem in der Fluterzählung auch eigenes Traditionsmaterial bei ihrer Bear-

³⁰ P. Volz, Kurzer Anhang über den Priesterkodex, in: P. Volz/W. Rudolph, Der Elohlist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik an der Genesis erläutert (BZAW 63), Gießen 1933, 135-142, 140f. (dort auch die folgenden Zitate).

beitung der nichtpriesterschriftlichen Erzählung integriert hat,³¹ von vornherein größere Plausibilität beanspruchen als eine reine Ergänzungshypothese.

3 BEWERTUNG DER ARGUMENTE IM HINBLICK AUF GEN 5

Auf einige der vorgebrachten Argumente wurde bereits *en passant* eingegangen. Im Folgenden geht es um Textbeobachtungen zu Gen 5 und ihre Auswertung. Eher ornamentalen Charakter hat der Hinweis auf die Assoziation, die von Henochs und Noahs Wandel vor Gott zur Szenerie des paradiesischen Gartens führt. Die nur in Gen 5,22.24; 6,9 belegte Wendung הלך hitp. + NN + אֱתֵּהָאֱלֹהִים lässt sich unschwer aus der auch in der Priesterschrift belegten Wendung הלך hitp. + לפני (אלהים / יהוה) (Gen 17,1; vgl. 1 Sam 2,30) ableiten, wobei die Formulierung mit אֱתֵּהָאֱלֹהִים eine besondere Gottesnähe in der Zeit vor der Flut ausdrückt.³² Eine entstehungsgeschichtliche Herleitung von Gen 5,22.24; 6,9 aus Gen 3,8 ist nicht notwendig. Gewichtiger sind hingegen die Beobachtungen zu Doppelungen innerhalb einer isolierten Priesterschrift und die Frage einer Begründung für die Flut und die Rückkehr ins Chaos.

³¹ Einen entsprechenden Ausgleich, der Einsichten des Urkundenmodells und der Ergänzungshypothese zu verbinden sucht, hat Blum mit seiner These einer »priesterlichen Kompositionsschicht« vorgelegt. Vgl. dazu *Blum*, Studien, 281–285 (zur Sintflut) und 333–360 (zum Modell und seiner institutionsgeschichtlichen Verankerung). Blum spricht für den Pentateuch von einer »singulären Kompositionsstruktur« (vgl. dazu die kritischen Einwände bei *K. Schmid*, Der Abschluss der Tora als exegetisches und historisches Problem, in: *Ders.*, Schriftgelehrte Traditionsliteratur (FAT 77), Tübingen 2011, 159–184, 177 f.), die sich allein durch äußere Anlässe, genauer den von der persischen Oberherrschaft ausgeübten Druck zur innerjüdischen Konsensbildung, erklären lasse. Vgl. *Blum*, a. a. O., 358.360; *ders.*, Esra, die Mosetora und die persische Politik, in: *R. G. Kratz (Hg.)*, Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden (VWGTh 22), Gütersloh 2001, 231–255, hier 235–246. Mit Blum ist für Hypothesen zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch, die mit der Zusammenstellung sehr profilierter Literaturwerke oder auch nur Kompositionenblöcke rechnen, an der Forderung nach einer historischen Verortung dieses Vorgangs festzuhalten, der sich deutlich von schriftgelehrter Fortschreibungstätigkeit unterscheidet – unbeschadet der Diskussion um die so genannte Reichsautorisation (vgl. dazu die Beiträge in *J. W. Watts [Hg.]*, Persia and the Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch [SBL.SS 17], Atlanta 2001 sowie *K. Schmid*, Persische Reichsautorisation und Tora, in: ThR 71 [2006], 494–506 und jüngst *K.-J. Lee*, The Authority and Authorization of Torah in the Persian Period [Contributions to Biblical Exegesis and Theology 64], Leuven 2011).

³² Vgl. zuletzt *Nihan*, Priestly Torah, 62 f. mit Hinweis auf *G. von Rad*, Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch bewertet (BWANT 65), Stuttgart 1934, 171, Anm. 6; *E. Zenger*, Gottes Bogen in den Wolken (SBS 112), 2. Aufl., Stuttgart 1987, 107, Anm. 17; *Blum*, Studien, 293.

3.1 ZUR TEXTFOLGE GEN 2,3-4A UND 5,1-3

Ich beginne mit dem als problematisch empfundenen unmittelbaren Anschluss der Toledot Adams an den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht. Viel hängt an der redaktionsgeschichtlichen Einordnung der Toledotformel in Gen 2,4a. Bis in das Druckbild der an dieser Stelle vom Codex Leningradensis abweichenden Biblia Hebraica Stuttgartensia³³ hat es sich eingebürgert, Gen 2,4a als Unterschrift des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes zu betrachten. Für diese nach ersten Andeutungen bei Wilhelm Friedrich Hezel auf Werner Carl Ludwig Ziegler zurückgehende Gliederung des Textes wird angeführt, dass die Toledotformel zu den Kennzeichen von P gehört und dass sie deutlich auf den vorangehenden Text Bezug nimmt, während der nachfolgende Text eindeutig nicht-priesterschriftlicher Herkunft ist.³⁴ Die unmittelbare Abfolge der beiden Toledotformeln als Schlussnotiz (Gen 2,4a) und Überschrift (Gen 5,1-3) würde innerhalb eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks als Gliederungssignal zu verstehen sein³⁵ – was das ästhetische Empfinden der Kritiker dieser These schwerlich befriedigen dürfte. Gewichtiger ist indes die Beobachtung, dass die Toledotformel sonst ausschließlich als Überschrift belegt ist.³⁶ Auch hat der priesterschriftliche Schöpfungsbericht in Gen 2,3 sein eigenes, mit Gen 1,1 korrespondierendes Summarium. Die Toledotformel in Gen 2,4a wird daher als Überschrift zur folgenden Paradieserzählung aufzufassen sein.³⁷ Als solche schlägt sie eine Brücke zwischen dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht und der Paradieserzählung, wobei sie, wie üblich, Inhalt und Formulierungen des vorangehenden Textabschnitts aufgreift und zugleich auf das Kommende vorgreift.³⁸

Wie aber ist der Befund in redaktionsgeschichtlicher Hinsicht zu bewerten?

³³ Der Codex Leningradensis lässt zwischen Gen 2,3 und Gen 2,4 eine Leerzeile.

³⁴ *W. F. Hezel*, Ueber die Quellen der Mosaischen Urgeschichte, Lemgo 1780, 25; *W. C. L. Ziegler*, Kritik über den Artikel von der Schöpfung nach unserer gewöhnlichen Dogmatik, in: Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, Vol. II, hg. von *H. P. C. Henke*, Helmstedt 1794, 1-113, 13.50.

³⁵ Vgl. *Noth*, Überlieferungsgeschichte, 17 (mit Anm. 41); *Westermann*, Genesis 1-11, 22; *O. H. Steck*, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (FRLANT 115), 2. Aufl., Göttingen 1981, 242f.; *Zenger*, Gottes Bogen, 143; *P. Weimar*, Die Toledotformel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, in: *Ders.*, Studien zur Priesterschrift (FAT 56), Tübingen 2008, 151-184, 163f., Anm. 43; *Pola*, Priesterschrift, 82, Anm. 134 und 343, Anm. 144; *Kratz*, Komposition, 230.233-235, *Arnth*, Fall, 24-27.

³⁶ Gen 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2. Vgl. *D. M. Carr*, Βίβλος γενέσεως Revisited. A Synchronic Analysis of Patterns in Genesis as Part of the Torah, in: ZAW 110 (1998), 159-172 und 327-347, 164f.

³⁷ S. o. bei Anm. 23.

³⁸ Vgl. *Wellhausen*, Composition, 320.

Weit verbreitet ist die Annahme, Gen 2,4a habe innerhalb einer ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Urgeschichte vor Gen 1,1 gestanden und sei erst bei der redaktionellen Verbindung von Schöpfungsbericht und Paradieserzählung dieser als redaktionelle Überleitung und Überschrift vorangestellt worden.³⁹ Das ist aber wenig plausibel, weil Gen 1,1 eine vollgültige Überschrift ist und sich hier sofort eine neue, nicht weniger problematische Konkurrenz auftun würde. Es liegt daher nahe, dass Gen 2,4a von vornherein als redaktioneller Übergang zur Paradieserzählung konzipiert worden ist. Auf die redaktionsgeschichtlichen Verhältnisse innerhalb des Auftakts der Paradieserzählung in Gen 2,4–7 ist an dieser Stelle nicht weiter einzugehen,⁴⁰ fest steht, dass innerhalb eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks die Toledotformeln in Gen 2,4a und 5,1 nie aufeinander gefolgt sind. Darüber hinaus gibt es starke Indizien dafür, dass beide Notizen nicht auf eine Hand zurückgehen. So spricht die singuläre Rede vom »Buch der Toledot« in Gen 5,1 dafür, dass die Reihe der Toledot ursprünglich mit Adam eröffnet wurde. Schon die LXX hat hier ein Problem erkannt und entsprechend ἡ βίβλος aus Gen 5,1 in 2,4a eingetragen. Auch sollte nicht überlesen werden, dass die Toledotformel in der Priesterschrift sonst nie die Entstehungsgeschichte des in der Genetivverbindung Genannten schildert, sondern immer die Familiengeschichte einer bestimmten Person. Die Toledotformel in Gen 2,4a ist redaktionell und sie ist nie Bestandteil eines ehemals selbstständigen Literaturwerks gewesen.

Mit der Herausnahme von Gen 2,4a ist der Einwand einer unschönen Textfolge innerhalb der isolierten P-Texte freilich noch nicht vollständig entkräftet, insofern Gen 5,1–3 im unmittelbaren Anschluss an Gen 1,1–2,3 gerne bescheinigt wird, es rekapituliere nur »unbeholfen, was wenige Zeilen davor breit ausgeführt wurde«⁴¹. Zuweilen teilen Vertreter der These eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks diese Einschätzung, weshalb sie die vermeintlich störende Wiederholung aus Gen 1,27–28 in 5,1b–2 der Endredaktion oder nachpriesterschriftlichen Glossatoren zuweisen.⁴² Die literarkritische

³⁹ So zuletzt *Witte*, Urgeschichte, 55 (mit Anm. 14 [Lit.]).

⁴⁰ Vgl. dazu *J. C. Gertz*, The Formation of the Primeval History, in: *C. A. Evans/J. Lohr/D. L. Petersen (Hg.)*, The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation (VT.S 152), Leiden/Boston 2012, 107–136, hier 115–118.

⁴¹ *Blum*, Studien, 280.

⁴² *H. Holzinger*, Genesis (KHC I), Freiburg u. a. 1898, 58f.; *Weimar*, Toledotformel, 165–171; *Levin*, Jahwist, 99f.; *H. Seebaß*, Genesis. I. Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 180. Auf einer redaktions- oder überlieferungsgeschichtlich geurteilt anderen Ebene liegen Erwägungen, dass P mit Gen 5,1ff.* ein vorgegebenes Toledotbuch aufgenommen und in sein Werk integriert hat. Vgl. u.a. *Noth*, Überlieferungsgeschichte, 17 (mit Anm. 41); *Steck*, Schöpfungsbericht, 145; *D. M. Carr*, Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches, Louisville 1996, 71–73.

Differenzierung wird dann damit begründet, dass Gen 5,1a.3 אדם dem Schema der nachfolgenden Genealogie entsprechend als Eigennamen verwende, während Gen 5,1b-2 die Gattungsbezeichnung »Mensch« gebrauchte, was dem Schema widerspreche und der redaktionellen Wiederaufnahme von Gen 1,27f. geschuldet sei. Doch die Charakterisierung von – je nach Modell – Gen 5,1b-2 oder Gen 5,1-3 als redaktionelle Wiederaufnahme übersieht die kompositionelle Funktion der Verse, die von der Schöpfung der Gattung Mensch als Ebenbild Gottes (Gen 5,1b; vgl. 1,26a.27a), ihrer sexuellen Ausdifferenzierung (Gen 5,2b; vgl. 1,27b) und dem Schöpfersegen (Gen 5,2b; vgl. 1,28) zur Geschichte einzelner Menschen (Gen 5,1a) überleiten, in der sich der Segen realisiert (Gen 5,3). Es geht um den für die Entwicklung des Menschengeschlechts wesentlichen Vorgang der Individuierung, in dem die Benennung der Gattung durch Gott (Gen 5,2b) ihre sachliche Entsprechung in der Benennung Sets durch Adam hat (Gen 5,3b). Ebenso greift der vom Schema abweichende Vermerk, Adam habe Set »als ihm gleich, gemäß seinem Bilde« gezeugt (וַיִּוֹלַד בְּדִמּוּתוֹ כְּצִלְמוֹ; Gen 5,3a), über Gen 5,1b die Menschenschöpfung in Gen 1,26f. auf. In signifikanter Weise tritt an die Stelle des göttlichen Schaffens von nun an die Begrifflichkeit vom Zeugen und Gebären, womit sich zugleich die Segenszusage in Gen 1,28 realisiert. Der Übergang von der Schöpfung der Menschheit zur Generationenfolge der Nachkommen vollzieht sich also in der Benennung des ersten Nachkommens und – sachlich vorausgehend – in der Zeugung der Folgegenerationen, die mittels der Generationenkette Anteil haben an der Gottebenbildlichkeit des ersten Menschen bzw. der Gattung Mensch. Auf den ersten Blick mag der Abschnitt einen redundanten Eindruck machen, doch erweist er sich gerade in Verbindung mit Gen 1,1-2,3 als bis ins Detail hinein durchkonstruiert.⁴³ Als redaktionelle Wieder-

⁴³ Vgl. dazu auch *Witte*, Urgeschichte, 123-126. Wiederholt wurde behauptet, dass die Wendung von בָּיּוֹם + inf.cstr. in Gen 5,1a auf den nichtpriesterschriftlichen Text Gen 2,4b zurückgreift (vgl. statt vieler *Weimar*, Toledotformel, 168, Anm. 56). Doch bedarf es für die Wendung kaum dieses Vorbildes aus dem Kontext (vgl. aus dem priesterschriftlichen Umfeld Lev 6,13; 7,16.36.38; Num 6,13; 7,10; 9,15 u. ö.), zumal mit בָּיּוֹם in Gen 5,1 an einen bestimmten Tag gedacht ist, während בָּיּוֹם in Gen 2,4b als schlichte Temporalbestimmung »als« gebraucht ist. Auch hat Gen 2,4b als Schöpfungsverb עָשָׂה statt בָּרָא, was ebenfalls gegen einen intendierten Rückbezug spricht. Anders jetzt *B. Ziemer*, Erklärung der Zahlen von Gen 5 aus ihrem kompositionellen Zusammenhang, in: ZAW 121 (2009), 1-18. Nach Ziemer werden durch den endkompositionell-priesterlichen Text Gen 5,1 die Geschehnisse von Gen 3,5.22 auf den Tag von Gen 1,26 datiert, den er wie die übrigen sechs Schöpfungstage unter Rückgriff auf Ps 90,4 als tausend Jahre währenden Gottestag versteht. Kündige Gen 2,17 für den Fall der Übertretung des Verbots vom Baum der Erkenntnis zu essen den Tod an, so sei im endkompositionellen Kontext damit dieser (sechste) Gottestag gemeint, womit sich das Problem löse, dass Adam den Tag der Übertretung des Verbots (nach menschlich-astronomischer Zeitrechnung) überlebt. Die Geschehnisse im Garten um Kain und Abel

aufnahme nach Gen 2–4 ist er eindeutig unterbestimmt, zumal in einem auf den nichtpriesterschriftlichen Text hin formulierten redaktionellen Text der Übergang zu Adam und seinen Nachkommen zu spät käme, da hier der Eigenname Adam bereits gefallen ist (Gen 4,25) und auch Geschehnisse aus dem Geschlecht Adams geschildert worden sind.⁴⁴ Schließlich wäre für eine »klassische« Wiederaufnahme zu erwarten, dass sie den Faden dort wieder aufnimmt, wo sie ihn wegen des Einschubs verlassen hat, in unserem Fall also mit einer Notiz über die Vollendung der Schöpfung mit der Heiligung des siebten Tages.

3.2 ZUR TEXTFOLGE GEN 5,32 UND 6,9–10

Die Toledot Adams schließt in Gen 5,32 mit der Altersangabe ihres letzten Gliedes Noah und einem Vermerk über die Zeugung seiner namentlich genannten Söhne. In der isolierten Priesterschrift folgt darauf mit Gen 6,9f. unmittelbar die Toledot Noahs, die nach der Überschrift abermals die Zeugung der drei Söhne Sem, Ham und Japhet notiert. Für Kritiker der These eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks gilt dies als eine »eklatante Doppelung [...], die kein Quellenkritiker im überlieferten Text toleriert hätte«⁴⁵. Diese Einschätzung hat gemeinsam mit einigen auffälligen Formulierungen dazu geführt, dass Christoph Levin der Priesterschrift den Vermerk über die Zeugung der Söhne Noahs in Gen 5,32 abgesprochen hat.⁴⁶ Die hierfür ange-

sowie die übrige Lebenszeit Adams ereignen sich während des tausend Jahre währenden Tages der Erschaffung des Menschen, gegen dessen Abend Adam im Alter von 930 Jahren stirbt. Diese harmonisierende Lesart ist schon in der frühjüdischen Literatur belegt (vgl. Jub 4,30; BerR 22,1), dürfte aber schwerlich der ursprünglichen Intention des endkompositionellen Textzusammenhangs von Gen 1–5 und ihrer Vorlagen entsprechen: Die Formulierung Ps 90,4 entfaltet keine Konzeption des Gottestages, sondern benennt die denkbar kleinste (»Nachtwache«) und denkbar größte Zeiteinheit (»tausend Jahre«), um die Außenperspektive Gottes auf die geschöpflichen Zeitläufe zu beschreiben. Ebenso rechnet auch Gen 1 nicht mit Gottestagen, was schon daraus hervorgeht, dass die Etablierung der Kategorie Zeit am ersten Schöpfungstag mit der Unterscheidung von Licht/Tag und Finsternis/Nacht erfolgt. Erst die im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht nicht einmal angedeutete Kombination beider Bibelstellen führt zu der seit der frühjüdischen Auslegungsgeschichte immer wieder in den Text von Gen 1–5 hineingelesenen Konzeption des Gottestages. Vgl. bereits *H. Gunkel*, *Genesis* (HK I/1), 3. Aufl., Göttingen 1910, Nachdr. 9. Aufl. 1977, 106.

⁴⁴ Vgl. auch *Witte*, *Urgeschichte*, 125f. *Blum*, *Vätergeschichte*, 451f., sieht dies auch, begründet es aber damit, dass die »priesterliche Komposition« auf ein vorgefundenes Toledotbuch zurückgegriffen hat. Doch bleibt auch dann unerklärt, warum nach dem Gebrauch von אָדָם als Eigenname in Gen 4,25 in 5,1b–2 אָדָם wieder als Appellativum gebraucht wird, zumal gerade diese Verse nicht zum vorgegebenen Toledotbuch gehört haben dürften.

⁴⁵ *Blum*, *Studien*, 280.

⁴⁶ So *Levin*, *Jahwist*, 100. Vgl. dazu ausführlich *Witte*, *Urgeschichte*, 114–116 sowie *J. C. Gertz*, *Hams Sündenfall und Kanaans Erbfluch*. Anmerkungen zur kompositionsge-

fürten literarkritischen Gründe sind für unsere Fragestellung deswegen interessant, weil sich in Auseinandersetzung mit ihnen zeigt, dass die Abfolge der genannten Notizen in einer isolierten Priesterschrift keineswegs zu beanstanden ist. Ausgangspunkt für die Ausscheidung von Gen 5,32a aus P ist die Abweichung vom genealogischen Schema der Priesterschrift, während für Gen 5,32b eine »unbegründete [...] Wiederholung des Subjekts נח«⁴⁷ angeführt wird. Beide Auffälligkeiten werden damit erklärt, dass die Redaktion mit V. 32a den priesterschriftlichen Faden aus Gen 5,31 und das versprengte Fragment einer (vor-)jahwistischen Genealogie in 5,32b verbinde. Dass die Formulierung ויהי + PN + בן + XY שנה das sonst ohne בן gebildete genealogische Schema (zumeist: ויהי + PN + XY שנה) variiert, ist unbestritten. Es lassen sich aber innerhalb der Priesterschrift Parallelen (Gen 25,20) und ähnlich gestaltete Formulierungen anführen (Gen 7,6; 11,10; 37,2). Unter ihnen befindet sich mit Gen 7,6 kaum zufällig auch eine Angabe zum Lebensalter Noahs in der priesterschriftlichen Flutgeschichte. Deutlicher wird der Befund, wenn Gen 5,32 im Zusammenhang mit dem nächsten P zugeschriebenen Text gesehen wird, und zwar der Toledot Noahs in Gen 6,9f. Dass die Abschlussformulierung einer Toledot bereits auf die nächste Toledot hinweist, ist ausweislich von Gen 11,26 und 11,27 nicht ungewöhnlich und mit Blick auf die umfangreiche Ausgestaltung der Toledot Noahs durch die Fluterzählung sogar zu erwarten. Im Zusammenhang mit der viermaligen Nennung Noahs in Gen 6,9f. erstaunt dann auch die Wiederholung des Namens in Gen 5,32b nicht. Wichtiger für das Verständnis der vermeintlichen Dublette ist ohnehin, dass hier an ihrem jeweiligen Ort in der Toledot mit Blick auf die kommenden Ereignisse die notwendige Segmentierung der Genealogie Noahs in drei Linien erfolgt.⁴⁸ Entsprechend wird für Noah auch nicht die restliche Lebensspanne nach der Geburt des Erstgeborenen angegeben. Dies geschieht erst zum Abschluss der Toledot Noahs in Gen 9,28f. Kurzum, die Abfolge der Toledot Adams und Noahs ist durchdacht, der *prima facie* redundante Stil lässt sich auch sonst beobachten, wenn wie in Gen 11,26f. zwei Toledot in Kontakt-

schriftlichen Stellung von Gen 9,18–29, in: R. Achenbach/M. Arneith (Hg.), »Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie (FS E. Otto) (BZAR 13), Wiesbaden 2009, 81–95, hier 86–90.

⁴⁷ Levin, Jahwist, 100.

⁴⁸ Vgl. T. Hieke, Die Genealogien der Genesis (HBS 39), Freiburg u. a. 2003, 76. Auch in dieser Hinsicht ist auf Gen 11,26f. hinzuweisen, wo zum Abschluss der Genealogie die drei Söhne Terachs erwähnt (Gen 11,26) und dann in der unmittelbar folgenden Toledot Terachs noch einmal genannt werden (Gen 11,27). Wie bei Noah fehlt nach der Zeugung des Erstgeborenen der Hinweis auf die Zeugung weiterer Söhne und Töchter sowie die Angabe über die restlichen Lebensjahre. Letztere wird wie bei Noah am Ende der Toledot als Angabe über die gesamte Lebenszeit nachgetragen (Gen 11,32).

stellung stehen, und die Abweichungen vom Schema sind der Ausweitung der Toledot Noahs durch die Sintfluterzählung geschuldet.⁴⁹

3.3 ZUR FRAGE DES ÜBERGANGS VON DER GUTEN SCHÖPFUNG ZUR KORRUMPIERTEN WELT INNERHALB EINER ISOLIERTEN PRIESTERSCHRIFT

Innerhalb eines isolierten priesterschriftlichen Fadens folgen auf den Schöpfungsbericht die Toledot Adams und dann diejenige Noahs samt Fluterzählung. Das haben schon Keil und seine Gewährsleute als unerträgliche Lücke empfunden. Ihr Urteil verdankt sich, wie mir scheint, einem Unbehagen über eine Grundschrift des Pentateuch ohne die für die christliche Dogmatik wichtigen Passagen zum Sündenfall. Dies wird man heutigen Kritikern der These eines ehemals selbstständigen priesterschriftlichen Literaturwerks nicht unterstellen wollen. Jedoch steht hinter der Feststellung, »in einem isolierten ›P-Faden‹ [wäre] die Korruption der guten Schöpfung durch die Gewalttat (חמס) zwar konstatiert (6,11–13), aber nicht erzählerisch ausgeführt«⁵⁰, die unausgesprochene Voraussetzung, die Priesterschrift müsse wie der nichtpriesterschriftliche Text erzählen, um als selbstständiges Literaturwerk gelten zu können. Diese Voraussetzung hat schon Erich Zenger als unbewiesen und wenig wahrscheinlich bezeichnet, zumal sie der Priesterschrift ein eigenständiges Erzählinteresse abspreche.⁵¹ Dass die als »strukturelle Störung der Schöpfungs- und Lebensordnung« verstandene Sünde das Gerichtshandeln Gottes auslöst, ist nach Zenger ein prominentes Thema der Priesterschrift, wobei diese jeweils keinen Prozess beschreibe, sondern sich auf eine definitionsartige Nennung der Gewalt als Ausdruck der durch Sünde hervorgerufenen Störung (vgl. Gen 6,11.13; Ex 1,13f.) fokussiere. Markus Witte hat diesen Gedanken aufgenommen und darauf hingewiesen, dass der Auftakt der priesterschriftlichen Fluterzählung in Gen 6,9–13 mittels »der Gegenüberstellung des gerechten Noah und der verdorbenen Welt, der vierfachen Verwendung des Begriffs שחה (V. 11–13), der doppelten Betonung, daß die gesamte Erde mit Gewalttat (חמס) angefüllt sei (V. 11.13), sowie der zweifachen Wiederholung, daß »alles Fleisch (כל-בשר) korrumpiert sei (V. 12.13), ... ein Kontrastbild zum siebenfachen כי טוב des ersten Schöpfungsberichts [zeichnet]«⁵².

⁴⁹ Im Bereich der Sintfluterzählung wird für die isolierte Priesterschrift als weitere Doublette die Abfolge der Altersangaben zu Noah in Gen 7,6 und 7,11 diskutiert (vgl. *Blum, Studien*, 280). Hierauf ist der Vollständigkeit halber wenigstens kurz einzugehen: Gen 7,6 markiert im Rückgriff auf Gen 5,32 (Lebensalter Noahs) und Gen 6,17 (Ankündigung der Flut) einen Neuanfang, Gen 7,11a nennt hingegen das präzise Datum des Flutbeginns und steht im Zusammenhang mit den Datierungen in Gen 8,4.5.13.14. Vgl. *Witte, Urgeschichte*, 135f.

⁵⁰ *Blum, Studien*, 280, im Anschluss an *Cross, Myth*, 302.

⁵¹ Vgl. *Zenger, Gottes Bogen*, 33.

Wittes Fazit zu dem für sich genommen unstrittigen Textbefund lautet: »Der Abschnitt 6,9–13 reicht aufgrund der mehrfachen Betonung der universalen Verderbenheit der Erde und aufgrund der direkten Bezüge zu 1,1–2,3* als Einleitung der Fluterzählung vollkommen aus und ist nicht auf eine vorangehende ›Erzählung eines Sündenfalls‹ angewiesen.«⁵³ Wollte man andererseits den Abschnitt als redaktionellen Rückgriff auf Gen 1,1–2,3 verstehen, der eine zum Verständnis notwendige erzählerische Entfaltung des Themas der Korruption der guten Schöpfung integrieren soll, so ließe sich angesichts des plerophoren Stils fragen, warum jegliche Anspielung auf Gen 2,4–4,26 und 6,1–4 fehlt. Kritiker der These eines ehemals selbstständigen priesterlichen Literaturwerks würden demgegenüber auf einer erzählerischen Hinführung beharren. Ihrerseits würden sie den Einwand fehlender Anspielungen auf die nichtpriesterschriftlichen Erzählungen in dem als redaktionell erkannten Abschnitt Gen 6,9–13 womöglich mit dem Hinweis auf eine assoziative Verbindung von Noahs »Wandeln mit Gott« und der Grundstimmung und Szenerie aus Gen 2–3 parieren, was wiederum die Bestreiter einer priesterlichen Redaktion schwerlich überzeugen wird.

4 TEXTGESCHICHTLICHE EVIDENZ FÜR EINE FLUTERZÄHLUNG OHNE ERZÄHLERISCHE HINFÜHRUNG?

Mit der gegenseitigen Bestreitung von dem, was für ein ehemals selbstständiges Literaturwerk oder für eine Redaktionsschicht unverzichtbar ist und was sich mit der jeweiligen These nicht vereinbaren lässt, läuft die Debatte auf mehr oder weniger konsensfähige Plausibilitätsurteile hinaus. Diese maßgebliche Rolle der historisch reflektierten Erwartungshaltung an ein Literaturwerk bei der Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte insbesondere von Traditionsliteratur gehört zum historischen Alltagsgeschäft und ist auch nicht zu beklagen. Angesichts der Quellenlage wird man ohnehin nur in den wenigsten Fällen ein Mehr an Sicherheit durch textgeschichtliche Evidenz gewinnen können. Ob dies in Gen 5 der Fall ist, möchte ich abschließend unter Aufnahme einer These von Karl Budde zur Diskussion stellen.⁵⁴

⁵² Witte, Urgeschichte, 131.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ K. Budde, Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1–2,5), Gießen 1883, 89–116. Die folgenden Überlegungen habe ich mit anderer Zielsetzung und in etwas anderer Gestalt schon einmal vorgetragen in Gertz, Formation, 118–124. Vgl. ferner M. Rösel, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta (BZAW 223), Berlin/New York 1994; Seebaß, Genesis I, 177–182. Vgl. dort jeweils auch zum Folgenden.

Weithin anerkannt ist die erstmals von Philipp Buttmann begründete Einschätzung, wonach es sich bei den genealogischen Notizen in Gen 4 und der Toledot Adams in Gen 5 um zwei Fassungen ein und derselben Genealogie handelt.⁵⁵ Zwar unterscheiden die nichtpriesterschriftlichen Notizen in Gen 4 zwischen einer Kainiten- und einer Setitenlinie, doch finden sich unbeschadet kleiner Abweichungen in der Schreibweise und einiger Umstellungen in der Reihenfolge sämtliche Glieder beider Linien, mit Ausnahme der Nachkommen Lamechs, auch im priesterschriftlichen Bestand von Gen 5. Vor einer redaktionsgeschichtlichen Auswertung dieses Befundes ist zunächst auf den vorliegenden Textzusammenhang einzugehen. Der mit der Toledotformel in Gen 2,4 eröffnete Abschnitt reicht bis Gen 4,26 und berichtet vom Geschick des ersten Menschenpaares und der ersten Folgegenerationen. Eigentlich gehören die Kinder und Kindeskinde des ersten Menschenpaares schon zur Toledot Adams, die erst in Gen 5,1 folgt. Der leichte Anachronismus hindert jedoch nicht an einer stimmigen Lektüre des vorliegenden Textzusammenhangs.⁵⁶ Liest man die Toledotformel wie ihre übrigen Belege als Überschrift, die mit ihren variablen Elementen auf das unmittelbar vorangehende Geschehen zurückgreift, so sind auf der Ebene des vorliegenden Textzusammenhangs die nachfolgenden Notizen über Set in Gen 5,3 und die Zeugung des Enosch in Gen 5,6 als Rückgriff auf den Schlussabschnitt von Gen 4 zu verstehen (vgl. Gen 5,3 mit Gen 4,25 und Gen 5,6 mit Gen 4,26). Die bis Noah reichende Toledot Adams in Gen 5 knüpft damit direkt an die Abstammungslinie Adam – Set – Enosch an, womit sich für den vorliegenden Textzusammenhang folgendes Gesamtbild ergibt: Die Kainiten werden durch den Brudermord ihres Stammvaters und die unverblümete Gewaltbereitschaft Lamechs negativ gekennzeichnet. Ihre Abstammungslinie in Gen 4,17–24 wird im vorliegenden Textzusammenhang nicht fortgeführt. Stattdessen wird in Gen 4,25 mit Set, dem als Ersatz für den erschlagenen Abel geborenen dritten Sohn des ersten Menschenpaares, eine neue Linie eröffnet. Sie ist im Gegenüber zu den Kainiten allein schon durch das Fehlen von Gewalt positiv charakterisiert. Fügt sich die Toledot Adams in Gen 5 in die Abstammungslinie Adam – Set – Enosch in Gen 4,25f. ein, so stellt sie ungeachtet der bekannten Überschneidungen zwischen Gen 5 und Gen 4,17–24 eine Genealogie dar, welche die Kainiten nicht mehr einschließt. Folglich ist der Sintflutheld Noah auch kein Nachkomme Kains, sondern steht in der Nachkommenschaft des Set, der den Platz Abels einnimmt, dessen Darbringung Jahwe angesehen hatte (Gen 4,4), und des Enosch, zu dessen Zeit die Verehrung Jahwes einsetzt (Gen 4,26).⁵⁷

⁵⁵ P. Buttmann, *Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Alterthums* 1, Berlin 1828, 171.

⁵⁶ Hieke, *Genealogien*, 80–90.

⁵⁷ Dies wird auch der Grund dafür gewesen sein, dass bei der Zusammenführung der P-

Überdies zeichnet sich Noahs Stammbaum der Gerechten dadurch aus, dass die Linie von Set und Enosch zu Noah über eine Reihe von Patriarchen führt, die sich sämtlich eines wahrhaft biblischen Alters erfreut haben und friedlich vor der Flut verstorben sind. Die beiden Ausnahmen unterstreichen dies. Henoch wandelte mit Gott und wurde im Alter von nur 365 Jahren entrückt, Methusalem stirbt im Jahr der Flut, erreicht aber von allen Patriarchen das höchste Alter.

Freilich gilt das Gesagte nur für die Altersangaben des Masoretischen Textes, jedoch nicht für diejenigen des Samaritanus. Die Jahreszahlen stimmen im Masoretischen Text und im Samaritanus für die ersten fünf Generationen von Adam bis Mahalalel überein, weichen jedoch für die folgenden fünf Generationen von Jared bis Noah und für das aus den Daten zu errechnende Jahr der Flut deutlich voneinander ab.⁵⁸ Der Masoretische Text datiert den Beginn der Flut in das Jahr 1656 (MT), der Samaritanus in das Jahr 1307 (Smr). Die übergeordneten chronologischen Konzepte sind hier nicht zu diskutieren.⁵⁹ Für unsere Fragestellung ist allein von Interesse, dass sich aus der unterschiedlichen Chronologie unterschiedliche Schicksale und Bewertungen der Patriarchen ableiten lassen. Anders als die vorgestellte masoretische Fassung der Toledot Adams unterscheidet der Samaritanus in Gen 5 deutlich zwischen den ersten fünf Generationen und den folgenden fünf Generationen. Während die Sterbedaten der ersten fünf Genera-

Texte mit der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte deren Geburtsnotiz zu Noah gestrichen worden ist, weil diese Noah als Sohn Lamechs, mithin als Kainiten angesehen hat.

⁵⁸ Eine Synopse bietet *Rösel*, Übersetzung, 131. Vgl. dort auch zum Folgenden sowie zur Chronologie der Septuaginta, die nach Rösel eine planvolle Neuberechnung bietet, die sich am Jahr 5.000 *anno mundi* als Datum der Einweihung des zweiten Tempels orientiert. Zur Frage, inwieweit die Chronologie der Septuaginta zur Rekonstruktion der ursprünglichen Chronologie herangezogen werden kann, s. u. Die nochmals anderen Datierungen des Jubiläenbuches und Josephus' können für unsere Fragestellung unberücksichtigt bleiben. Mit Blick auf das Jubiläenbuch, das mit Abweichungen von bis zu drei Jahren mit dem Samaritanus übereinstimmt, bleibt jedoch festzuhalten, dass die Konzeption des vorzeitigen Todes der unfrohen Patriarchen dadurch weniger ins Gewicht fällt, weil mit Ausnahme Adams die Sterbedaten ungenannt bleiben.

⁵⁹ Orientierungspunkt der längeren Chronologie des Masoretischen Textes ist sehr wahrscheinlich die Wiedereinweihung des Zweiten Tempels durch die Makkabäer im Jahr 4.000 *anno mundi*. Vgl. dazu *Rösel*, Übersetzung, 135 mit Verweis auf *A. E. Murtonen*, On the Chronology of the Old Testament, in: *SfTh8* (1954), 133-137; *K. Koch*, Sabbatstruktur der Geschichte. Die sogenannte Zehn-Wochen-Apokalypse (I Hen 93,1-10; 91,11-17) und das Ringen um die alttestamentlichen Chronologien im späten Israelitentum, in: *ZAW* 95 (1983), 403-430 sowie ähnliche Überlegungen bei *J. Hughes*, *Secrets of the Times. Myth and History in Biblical Chronology* (JSOT.S 66), Sheffield 1990, 237 f. Der Samaritanus dürfte sich hingegen an der in das Jahr 2.800 *anno mundi* datierten Errichtung des Heiligtums auf dem Garizim ausgerichtet haben. Vgl. *A. Jepsen*, Zur Chronologie des Priesterkodex, in: *ZAW* 47 (1929), 251-255, hier 253.

tionen eindeutig vor dem Jahr der Flut liegen, sterben der im Vergleich zum Masoretischen Text nach dem Samaritanus wesentlich jüngere Methusalem sowie Jared und Lamech im Jahr der Flut. Von den Patriarchen der zweiten Hälfte der Genealogie überleben lediglich Noah und Henoch, der im Jahre 887 (Smr) entrückt wurde. Das Konzept des Samaritanus ist eindeutig. Mit Ausnahme Henochs und Noahs endet das Leben der Patriarchen der sechsten bis zehnten Generation im Jahr der Flut. Da die Genealogie von einer durchschnittlichen Lebenserwartung von rund 900 Jahren ausgeht, sterben sie mit 847 Jahren (Jared), 720 Jahren (Methusalem) und 653 Jahren (Lamech) vor ihrer Zeit. Damit werden sie gegenüber den beiden jüngeren Zeitgenossen Henoch und Noah, deren Gerechtigkeit ausdrücklich hervorgehoben wird und die der Flut nicht zum Opfer fallen, sowie gegenüber den hochbetagten und friedlich entschlafenen Patriarchen der ersten bis fünften Generation als Sünder gekennzeichnet. Interessant ist hier vor allem Henoch. Er wäre im Jahr der Flut nur 780 Jahre alt geworden, doch wird der mit Gott wandelnde Henoch durch seine in der Tradition vorgegebene Entrückung vor diesem Schicksal bewahrt. Die Bedeutung von Henochs besonderem Ergehen wird noch dadurch unterstrichen, dass nach dem Samaritanus alle Patriarchen Zeugen der Entrückung waren, während nach dem Masoretischen Text Adam im Jahr der Entrückung Henochs (987 MT) bereits verstorben (930 MT) und Noah noch nicht geboren war (1056 MT). Da nach dem Samaritanus das Lebensalter der Patriarchen, die im Jahr der Flut sterben, immer weiter abnimmt, liegt schließlich der Umkehrschluss nahe, dass die Sünde unter den Zeitgenossen Noahs von Generation zu Generation zugenommen hat (vgl. Gen 6,9), wodurch die Genealogie ein deutliches Gefälle zum göttlichen Urteil über die Schlechtigkeit allen Fleisches aufweist (vgl. 6,12). Damit bietet der Samaritanus zwar keine erzählerische, wohl aber eine genealogische Entfaltung des Themas der Korruption der guten Schöpfung. Andererseits stimmen die Angaben des Masoretischen Textes mit der Vorstellung des vorliegenden Textzusammenhangs überein, wonach die Genealogie der Kainiten die Flut nicht überdauert und die Linie der Setiten durchweg positiv gewertet wird.

Darf man diesen Befund als Indiz dafür bewerten, dass die kürzere Chronologie des Samaritanus die ältere Fassung der ehemals selbstständigen Priesterschrift bewahrt hat, während der Masoretische Text die Möglichkeiten der vorliegenden Textfolge im Sinne seiner längeren Chronologie genutzt hat?⁶⁰ Natürlich ist diese Form der *external evidence* für die Existenz einer ursprünglich unmittelbaren Abfolge der priesterschriftlichen Texte in Gen 1,1–2,3 und 5,1 ff. mit ganz erheblichen Unsicherheiten belastet, die überdies zunehmen, wenn weitere Textzeugen

⁶⁰ Der Samaritanus nimmt die für seine chronologische Konzeption notwendigen Angleichungen u. a. in Gen 11 vor, während der Masoretische Text in Gen 11 die älteren Zeitangaben bewahrt hat.

und die Toledot Sems in Gen 11,10–26 in die Überlegungen einbezogen werden. Immerhin spricht einiges für die Priorität der samaritanischen Chronologie in Gen 5. So hebt der Masoretische Text ab Jared das Alter bei der Zeugung des ersten Sohnes deutlich an. Während Samaritanus und Masoretischer Text für die ersten fünf Patriarchen von einem Durchschnittsalter bei der Zeugung von 92 Jahren ausgehen, beträgt es nach der Chronologie des Masoretischen Textes bei Jared, Methusalem und Lamech 177 Jahre gegenüber 61 Jahren nach dem Samaritanus, was wiederum zu den Angaben über Henoch im Samaritanus und Masoretischen Text passt (Gen 5,21: 65 Jahre MT und Smr) und auch den in Gen 11 fast durchgängig vorausgesetzten Altersangaben des Masoretischen Textes entspricht.⁶¹ Auch dürfte die persönliche Bekanntschaft Noahs mit Henoch, wie sie nur nach dem Samaritanus möglich ist, der Intention des Textes gemäß sein, und vielleicht haben die Namen der Patriarchen Jared (»Abstieg«) und Methusalem (»Mann des Wurfspeers«) eine gewalttätige Konnotation, was wie die mit Lamech (traditionell?) verbundene Gewalttätigkeit wiederum gut zu ihrem Tod im Jahr der Flut nach der Chronologie des Samaritanus passen würde.⁶²

Eine andere Lösung hat Ronald S. Hendel vorgeschlagen.⁶³ Er vertritt die These, dass es sich bei den chronologischen Daten im MT und Smr sowie der hebräischen Vorlage der LXX um eine nachträgliche Korrektur des »Genesis archetype« handelt. Die Korrektur sei notwendig geworden, weil nach dem »Genesis archetype« die drei Patriarchen Jared, Methusalem und Lamech weit über das Datum des Flutbeginns hinaus gelebt hätten, was sich mit der Fluterzählung nicht vereinbaren lassen. Ausgangspunkt für diese Annahme ist der Befund in der LXX, nach deren Chronologie Methusalem die Flut um 14 Jahre überlebt hat. Die chronologischen Unstimmigkeiten innerhalb des »Genesis archetype« seien dadurch entstanden, dass die Daten der Patriarchen aus einem ehemals eigenständig überlieferten Buch der Toledot Adams stammten (Gen 5,1–32*), das erst sekundär mit der Fluterzählung verbunden worden sei: »When the P writer or redactor integrated this work into the narrative context, he may not have perceived (or may have been unconcerned with) the implicit chronological conflicts. It remained for later scribes to detect the problems and to incorporate their textual solutions.«⁶⁴

⁶¹ Vgl. *Rösel*, Übersetzung, 130. Die Ausnahme in Gen 11,10–26 (MT) ist der erstgenannte Sem. Wie im Smr und der LXX ist er bei der Zeugung 100 Jahre alt.

⁶² Vgl. *Budde*, Urgeschichte, 96.99 f.

⁶³ Vgl. *R. S. Hendel*, *The Text of Genesis 1–11. Textual Studies and Critical Edition*, Oxford 1998, im Anschluss an *R. W. Klein*, *Archaic Chronologies and the Textual History of the Old Testament*, in: *HThR* 67 (1974), 255–263; *Hughes*, *Secrets of the Times*; *D. V. Etz*, *The Numbers of Genesis V 3–31. A suggested Conversion and Its Implications*, in: *VT* 43 (1993), 171–189.

⁶⁴ *Hendel*, *Text*, 63.

Hendels Rekonstruktion der Chronologie des »Genesis archetype« beruht auf der LXX und einem aus dem Vergleich mit MT und Smr am Beispiel der ersten fünf Patriarchen und Henochs erschlossenen Schema, mit dem die hebräische Vorlage der LXX den »Genesis archetype« bearbeitet habe.⁶⁵ Danach hat diese gegenüber dem »Genesis archetype« jeweils das Alter bei der Zeugung des ersten Sohnes um 100 Jahre erhöht und die verbliebene Lebenszeit entsprechend um 100 Jahre reduziert, wodurch sich der Zeitraum vor der Flut erheblich verlängert. MT und Smr hätten demgegenüber für die ersten fünf Patriarchen und für Henoch die Chronologie des »Genesis archetype« bewahrt. Für die Rekonstruktion der Chronologie des »Genesis archetype« bei Jared, Methusalem und Lamech legt Hendel die Angaben der LXX zugrunde, wobei er von entsprechenden Änderungen der Datierungen der Zeugung des ersten Sohnes und der danach verbleibenden Lebenszeit ausgeht. Auf diese Weise ergibt sich für den »Genesis archetype« eine kurze Chronologie, aus der sich in Verbindung mit Gen 7,6 ein Beginn der Flut für das Jahr 1342 ausrechnen lässt (MT: 1656; Smr: 1307; LXX: 2242). Interessanterweise werden die rekonstruierten Daten des »Genesis archetype« zum Teil durch Smr oder MT bestätigt. Mit Sam stimmen die Datierungen der Zeugung des ersten Sohnes bei Jared und Methusalem überein, mit MT stimmen die Lebensalter von Jared und Methusalem überein. Die Übereinstimmungen und Abweichungen von MT und Smr mit der LXX sowie die fehlenden Übereinstimmungen von MT und Smr gegen LXX (unter Absehung der schematischen Änderungen) lassen sich nach dem vorgeschlagenen Modell so erklären, dass die LXX mit Ausnahme ihrer schematischen Änderung den »Genesis archetype« bewahrt hat, während MT und Smr fallweise abgewichen sind.

Die Schwierigkeiten dieser auf den ersten Blick einleuchtenden Lösung liegen im Detail und in den Grundannahmen für die Rekonstruktion. Zunächst zu den Details: Die Abweichungen zwischen MT und Smr betreffen die Patriarchen Jared, Methusalem und Lamech. Für Jared und Methusalem scheint eine Rekonstruktion eines »Genesis archetype« nach der beschriebenen Weise möglich zu sein, die aus der LXX gewonnenen Daten werden teils durch MT, teils durch Smr bestätigt. Gänzlich anders stellt sich der Befund für Lamech dar. Hier führt die Rekonstruktion zu keinem überzeugenden Ergebnis, da sich die rekonstruierten Daten in keinem Fall durch MT oder Smr stützen lassen. Insbesondere die 35 Jahre Differenz bei Datierung der ersten Zeugung Lamechs zwischen Smr (53. Jahr) und dem aus der LXX rekonstruierten »Genesis archetype« (88. Jahr = 188. Jahr nach LXX abzüglich 100 Jahre) bleiben unerklärlich, weil Smr sonst grundsätzlich den Wert »LXX-100 Jahre« bietet. Auffällig ist auch, dass MT bei Jared wie die LXX gegenüber Smr das Datum der ersten Zeugung

⁶⁵ Das Schema hat schon Budde erkannt und steht selbst nicht zur Debatte. Vgl. *Budde, Urgeschichte*, 112f.

um 100 Jahre anhebt und im Vergleich zum rekonstruierten »Genesis archetype« die verbleibende Lebenszeit um 100 Jahre senkt, im Fall von Methusalem handelt es sich jeweils um 120 Jahre. Sollten hier LXX und MT im Umgang mit dem ihnen jeweils vorgegebenen »Genesis archetype« völlig unabhängig voneinander auf die gleiche Idee gekommen sein? In der Regel würde eine übereinstimmende Abweichung von dem als ursprünglich erkannten Text als Indiz für eine gemeinsame Textgrundlage der abweichenden Texte gewertet werden. Sodann weichen für Jared die verbleibenden Lebensjahre nach der ersten Zeugung zwischen MT und LXX (800 Jahre) und Smr (785 Jahre) und entsprechend das gesamte Alter um 15 Jahre ab. Hendel erklärt dies damit, dass Smr vermeiden wollte, dass Jared anders als im postulierten »Genesis archetype« die Flut überlebt.⁶⁶ Legt man indes Hendels Rekonstruktion des »Genesis archetype« im Sinne einer um die schematischen Änderungen revidierten LXX zugrunde, hätte Smr bei Jared gar nicht eingreifen müssen. Eine Korrektur der Lebensdaten Methusalems und des Datums der Zeugung Noahs hätten vollauf genügt.

Die Erklärung der Unterschiede von Smr gegenüber MT und LXX im Falle Jareds als sekundäre Angleichung der vorsintflutlichen Chronologie an die Fluterzählung durch Smr macht überdies auf die, wie mir scheint, problematischen Grundannahmen aufmerksam: Aus der Beobachtung, dass nach der LXX Methusalem die Flut überlebt, wird auf ein Toledotbuch geschlossen, das sekundär mit der priesterschriftlichen Fluterzählung verbunden worden ist und dessen Chronologie nicht mit derjenigen der Priesterschrift zusammengepasst hat. Schon die Annahme eines ehemals selbstständigen Toledotbuchs muss auch nach langer Diskussion als unsicher gelten.⁶⁷ Sofern mit einem solchen Buch gerechnet wird, ist von einer Überarbeitung durch die Priesterschrift bei der Integration dieses Buches auszugehen. Dies geht aus Querbezügen in der Toledot Adams auf Passagen des priesterschriftlichen Textes hervor, die eindeutig nicht zu dem Toledotbuch gehört haben können (vgl. Gen 5,1b.2.3 mit Gen 1,26–28;

⁶⁶ Vgl. *Hendel*, Text, 64. Ähnliches vermuten *Hughes*, *Secrets*, 12–14; *Hendel*, Text, 66 für MT im Falle Methusalems, wo im Vergleich mit LXX gegenüber Smr das Alter bei der Zeugung des ersten Sohnes um 120 Jahre statt um 100 Jahre erhöht werde, um den Beginn der Flut entsprechend nach hinten zu verlegen und die Patriarchen vor der Flut sterben zu lassen. Das ist im Prinzip richtig gesehen, nur ist die Rechenoperation des MT durch andere Vorgaben verursacht. S. dazu im Folgenden.

⁶⁷ Die prominent von Gerhard von Rad entfaltete These eines Toledotbuchs (vgl. *von Rad*, *Priesterschrift*, 33–40) wurde in jüngerer Zeit – mit deutlich reduziertem Umfang dieser Quelle – u. a. von *Blum*, *Studien*, 279–281; *Carr*, *Βίβλος γενέσεως*, 169 f. und *Schüle*, *Prolog*, 44–46 aufgegriffen. Die Übereinstimmungen mit den genealogischen Angaben in Gen 4 sprechen in der Tat für die Annahme, dass die Priesterschrift an dieser Stelle aus einem vorgegebenen Text zitiert und nicht nur eine fiktive Quellenangabe macht (so auch *Seebaß*, *Genesis I*, 185 f.) – mehr lässt sich kaum sagen.

Gen 5,22 mit Gen 6,9). Im Rahmen einer derartigen Überarbeitung scheinen hinsichtlich der Chronologie zumindest die stark von den übrigen Patriarchen abweichende Angabe über das Alter Noahs bei der Zeugung seiner drei Söhne (in einem Jahr!) und die Chronologie der Fluterzählung (Noah war bei Beginn der Flut 600 Jahre alt; vgl. Gen 7,6) und der Toledot Sems (Sem war im zweiten Jahr nach der Flut 100 Jahre alt; vgl. 11,10) annähernd in Übereinstimmung gebracht worden zu sein. Dass dabei, wie von Hendel vermutet, die weit über die Flut hinausgehende Lebenszeit von drei Patriarchen (Jared 80 Jahre; Methusalem 214 Jahre; Lamech 65) ausgerechnet von der an diesen Dingen interessierten Priesterschrift einfach übersehen worden und erst später unabhängig voneinander (?) von den Schreibern des MT, des Smr und der Vorlage der LXX bemerkt worden ist, klingt wenig wahrscheinlich. Die Beweislast für diese Annahme trägt die Vermutung, dass sich der für P unterstellte Fehler in der LXX erhalten hat, obwohl diese die Chronologie mit dem Ziel geändert hat, genau dies zu vermeiden. Die von Hendel für diese Merkwürdigkeit gebotene Erklärung lautet: »This mishap may be an unintended consequence of a systematic application of the revision. For Methuselah to have died at or before the flood, a scribe would have had to alter the system, and this may have seemed too radical for a systematizing scribe.«⁶⁸ Eine derartige Auskunft trägt alle Kennzeichen einer ad hoc-These, zumal sich diese prinzipielle Treue der LXX gegenüber den überlieferten Daten im Falle Lamechs nicht belegen lässt.

Eine mögliche Alternative kommt mit weniger Voraussetzungen aus: Danach hat Smr die priesterschriftliche Chronologie der mit der Fluterzählung verbundenen Toledot Adams bewahrt. Die Frage der Existenz eines ehemals eigenständigen Buches der Toledot Adams und etwaiger Überarbeitung dieses Buchs bei der Integration in die Priesterschrift kann aus der Rekonstruktion der Textgeschichte herausgehalten werden. Sie ist gesondert zu klären.

Anders als Smr beruhen MT und die hebräische Vorlage der LXX auf einer mehrstufigen Adjustierung der priesterschriftlichen Chronologie im Zuge einer zunächst geteilten, später weitgehend eigenständigen Textgeschichte. MT hat auf Grundlage seiner Gesamtchronologie die Zeit vor der Sintflut ausgedehnt, indem er das Datum der Zeugung eines ersten Sohnes bei Jared um 100 Jahre, bei Methusalem um 120 Jahre und bei Lamech um 129 Jahre hochdatiert hat. Zugleich hat MT im Interesse einer längeren Chronologie die Lebenszeit der genannten Patriarchen dem gewonnenen Zeitraum entsprechend verlängert. Die hebräische Vorlage der LXX hat dem weitgehend entsprochen,⁶⁹ allerdings hat

⁶⁸ Hendel, Text, 64.

⁶⁹ Für Gen 11 liegt der Fall anders. Da hier Smr und LXX bei allen Angaben über das Alter der Zeugung des ersten Sohnes gegen die (ursprünglichere) Chronologie des MT übereinstimmen, »ist die Annahme einer gemeinsamen Textgrundlage unausweichlich« (Rösel,

sie (oder die Übersetzer) im Interesse einer nochmals längeren Gesamtchronologie das Alter bei der Zeugung des ersten Sohnes dem höheren Alter Jareds (und Methusalems) angeglichen und in diesen Fällen zugleich die verbliebene Lebenszeit reduziert.

Zu klären bleibt, warum das Alter Methusalems bei der Zeugung des ersten Sohnes zwischen MT und LXX um zwanzig Jahre abweicht, die gesamte Lebenszeit aber gegen Smr übereinstimmt. Denkbar ist, dass nach der Trennung der hebräischen Vorlage der LXX von der gemeinsamen Textgeschichte mit dem nachmaligen MT das Alter Methusalems (ohne Auswirkung auf die gesamte Lebenszeit!) bei der Zeugung Lamechs im MT abermals um zwanzig Jahre erhöht worden ist, damit dieser in Anspielung auf Gen 4,24 vor Beginn der Flut ein Alter von 777 Jahren erreichen kann.⁷⁰ Tentativ bleibt zu erwägen, ob MT die 20 Jahre dem Alter Lamechs bei der Zeugung Noahs einfach abgezogen hat, um die absolute Chronologie und das Flutdatum 1656 zu bewahren. In diesem Fall könnte man für Methusalem sämtliche Daten der LXX für die Rekonstruktion der gemeinsamen Vorstufe (V*) von MT und der hebräischen Vorlage der LXX ansetzen und für Lamech ließen sich immerhin die Angaben über die verbleibenden Jahre nach der Zeugung Noahs aus der LXX übertragen.

Mit der gebotenen Vorsicht ließe sich demnach die Chronologie der gemeinsamen Vorstufe (V*) von MT und der hebräischen Vorlage der LXX und ihre Entstehung wie folgt rekonstruieren: Schon auf der Ebene der gemeinsamen Vorstufe (V*) wurde bei Jared und Methusalem das Alter bei der ersten Zeugung gegenüber der durch Smr belegten ursprünglichen Chronologie um 100 Jahre erhöht. Nach der Verzweigung der Textgeschichte von MT und hebräischer Vorlage der LXX hat MT das Alter Methusalems bei der Zeugung um 20 Jahre angehoben und die verbleibende Lebenszeit entsprechend reduziert. In Übereinstimmung mit der LXX kann für die gemeinsame Vorstufe (V*) von einem Alter bei der ersten Zeugung von 167 Jahren ausgegangen werden. Das entspricht wie bei Jared einer Erhöhung der Angabe des Smr, der die ursprüngliche Chronologie bewahrt hat, um 100 Jahre. Hat MT die 20 Jahre dem Alter Lamechs bei der Zeugung Noahs einfach abgezogen, um die absolute Chronologie und das Flutdatum 1656 der Vorstufe (V*) zu bewahren, so ergibt sich für diese bei Lamech rechnerisch ein Alter von 202 Jahren bei der Zeugung Noahs. Das bedeutet gegenüber der ursprünglichen Angabe des Smr mit 53 Jahren eine Erhöhung um 149 Jahre. Diese Erhöhung wurde notwendig, weil wegen der verlängerten Lebensdaten für Jared und Methusalem die Chronologie mit Blick auf den Flutbeginn un-

Übersetzung, 224), was spätere Überarbeitungen in der jeweiligen Textgeschichte nicht ausschließt.

⁷⁰ Vgl. *Wellhausen*, Prolegomena, 309.

stimmig zu werden drohte.⁷¹ Die Erhöhung des Alters Lamechs bei der Zeugung seines ersten Sohnes von 53 Jahren um 149 Jahre könnte sich an der offenkundig mit Lamech eng verbundenen Zahl Sieben orientiert haben, insofern die abermalige Erhöhung um 49 Jahre gegenüber den 100 Jahren bei Jared (MT; LXX; V*) und Methusalem (LXX; V*) das Ergebnis von sieben mal sieben Jahren ist (vgl. ebenfalls Gen 4,24). Sogar für die 188 Jahre, die die LXX als Alter Lamechs bei der Zeugung Noahs angibt, können derartige Überlegungen im Hintergrund gestanden haben. Ausgehend von den 53 Jahren, die Smr für das Alter bei der Zeugung des ersten Sohnes angibt, resultieren die 188 Jahre aus der üblichen Erhöhung um 100 Jahre und zusätzliche 35 Jahre. In diesem Fall hätten sich die Schreiber für den Faktor Fünf entschieden.⁷² Hinsichtlich der chronologischen Angaben zu Lamech besteht ohnehin eine große Unsicherheit, weil hier MT, Smr und LXX in allen Fällen unterschiedliche Daten bieten. Halbwegs sicher scheint zu sein, dass Smr für Lamech wie bei den übrigen Patriarchen das ursprüngliche Alter bei der Zeugung des ersten Sohnes bewahrt hat⁷³ und dass der MT sich bei der Berechnung des Lebensalters an Gen 4,24 orientiert hat.

Der widersprüchliche Befund zu Lamech ist jedenfalls ein deutliches Indiz dafür, dass die ursprüngliche Chronologie im Einzelfall eine mehrstufige Fortentwicklung erfahren hat⁷⁴ und dass dieser Prozess in den großen Textzeugen unterschiedlich verlaufen sein muss und sich wohl auch an unterschiedlichen Prämissen ausgerichtet hat.

5 AUSBLICK

Ganz unabhängig davon, ob die Unterschiede zwischen dem Masoretischen Text und dem Samaritanus in Gen 5 die ihnen zuge dachte Beweislast tragen können oder nicht, spricht die abermalige Durchsicht der bekannten Argumente für die Existenz eines sich selbst tragenden priesterschriftlichen Fadens in der Urgeschichte. Dessen konzeptioneller Zusammenhang mit priesterschriftlichen Texten außerhalb der Urgeschichte steht für mich außer Frage. Für die Exoduserzählung möchte ich grundsätzlich an einem Zweiquellenmodell festhalten. Die jüngst gegen die Existenz einer Quellenschrift P im Bereich von Ex 1–15 vorge-

⁷¹ Auch nach V* überlebt keiner der Patriarchen die Flut.

⁷² Die Überlegungen zur Herleitung der 100 + 49 Jahre (V*) und 100 + 35 Jahre (LXX) aus der Verbindung Lamechs mit der Zahl Sieben beruhen auf einem mündlichen Hinweis von Martin Rösel.

⁷³ Mit *Hughes*, *Secrets*, 19f.

⁷⁴ Die Angleichung einer Reihe von griechischen Textzeugen an MT hinsichtlich Methusalems Alter bei der Zeugung Lamechs (vgl. den Apparat der Göttinger LXX) liegt ganz auf dieser Linie.

brachten Argumente haben mich bislang nicht überzeugen können. Anders sieht es indes mit den priesterschriftlichen Anteilen in den Erzählungen von den Erzellern aus, von denen in der Josefsgeschichte ganz zu schweigen. Vielleicht muss der Befund zu den einzelnen Textbereichen unterschiedlich ausgewertet werden. Es könnte sich dann herausstellen, dass der Vorschlag von Erhard Blum, P sei weder Quelle noch Redaktion, sondern eine Kompositionsschicht, die eigene Textbereiche integriere und diese bei der Gesamtkomposition zuvörderst im Blick habe, für die größeren Themenblöcke zutrifft. Doch kann ich dazu nur eine ältere Vermutung wiederholen:

»Wegen der sehr spärlichen priesterschriftlichen Texte in Gen 12ff. bleibt zu erwägen, ob in diesem Bereich nicht bereits P die nichtpriesterschriftlichen Texte integriert hat. P wäre in diesem Fall für Gen 12ff. als Redaktion zu verstehen, die im Anschluss an eine eigenständig formulierte Urgeschichte eine von ihr redigierte Väter- und Josephsgeschichte mit einer eigenen Darstellung der Entstehung des Volkes Israel in Ägypten und der Mosezeit fortgesetzt hätte.«⁷⁵

6 ANHANG – TABELLEN ZUR CHRONOLOGIE IN GEN 5

Die nachfolgende Tabelle veranschaulicht (1.) die gemeinsame Textgeschichte von MT und hebräischer Vorlage der LXX nach der Trennung des Smr, wie sie sich aus der geschilderten Rekonstruktion ergibt, und (2.) den Fortgang der getrennten Textgeschichte von MT und LXX. Beigefügt sind (3.) die Datierungen nach Smr, der die ursprüngliche Chronologie bewahrt hat. Die Daten für die Patriarchen Adam bis Mahalalel sind der Vollständigkeit halber aufgeführt. Sie stimmen in MT und Smr überein, LXX datiert die Zeugung des ersten Sohnes jeweils 100 Jahre später und reduziert die verbleibende Lebenszeit um 100 Jahre, so dass das Alter der Patriarchen unverändert bleibt, sich die absolute Chronologie aber um 400 Jahr verlängert. Anzumerken bleibt, dass auch nach der Chronologie der rekonstruierten gemeinsamen Vorstufe (V*) von MT und hebräischer Vorlage der LXX keiner der Patriarchen die Flut überlebt. Dieses Problem scheint schon die Priesterschrift grundsätzlich gelöst zu haben. Lediglich in der LXX ist es aufgrund der mehrmaligen Änderungen zu dem Fehler gekommen, dass Methusalem erst 14 Jahre nach der Flut stirbt. Die Angaben zu Lamech in V* lassen sich nicht durch die Seitenreferenzen stützen und sind entsprechend unsicher.

⁷⁵ Gertz, Tradition, 389. Vgl. jetzt *J. Wöhrle*, Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte (FRLANT 246), Göttingen 2012.

	Anno mundi	Alter Erste Zeugung				Restliche Lebenszeit				Gesamtalter
	V*/MT ⁷⁶	V*/MT	LXX	Smr	V*/MT	LXX	Smr	V*/MT	LXX	
Adam	1-930	130	230	130	800	700	800	930	930	930
Set	130-1042	105	205	105	807	707	807	912	912	912
Enosch	235-1140	90	190	90	815	715	815	905	905	905
Kenan	325-1235	70	170	70	840	740	840	910	910	910
Mahalalel	395-1290	65	165	65	830	730	830	895	895	895
Jared	460-1422	162	162	62	800	800	785	962	962	847
Henoch	622-987	65	165	65	300	200	300	365	365	365
Methusalem MT	687-1656	187	167	67	782	802	653	969	969	720
Methusalem V*	687-1656	167	167	67	802	802	653	969	969	720
Lamech MT	874-1651	182	188	53	595	565	600	777	753	653
Lamech V*	854-1621	202	188	53	565	565	600	767	753	653
Flut MT/V*	1656 (600. Jahr Noahs)									

⁷⁶ Die Daten der gemeinsamen Vorstufe (V*) von MT und der hebräischen Vorlage der LXX stimmen bis auf bei Methusalem und Lamech überein und sind aus Platzgründen in einer Spalte aufgelistet. Abweichungen von MT gegenüber der (rekonstruierten) Vorstufe sind eigens notiert.

Die zweite Tabelle zeigt die Lebensdaten der Patriarchen nach der errechneten absoluten Chronologie für MT, Smr, LXX und V* an. In der Regel wird bei der Berechnung davon ausgegangen, dass das Jahr der Zeugung mit dem Jahr der Geburt zusammenfällt. Sollte in Anlehnung an Gen 18,14 ein gerundetes Jahr für die Zeit zwischen Zeugung und Geburt zuzurechnen sein, würde sich die absolute Chronologie entsprechend verlängern.⁷⁷

	MT	Smr	LXX	V*
Adam	1-930	1-930	1-930	1-930
Set	130-1042	130-1042	230-1142	130-1042
Enosch	235-1140	235-1140	435-1340	235-1140
Kenan	325-1235	325-1235	625-1535	325-1235
Mahalalel	395-1290	395-1290	795-1690	395-1290
Jared	460-1422	460-1307	960-1922	460-1422
Henoch	622-987	522-887	1122-1487	622-987
Methusalem	687-1656	587-1307	1287-2256	687-1656
Lamech	874-1651	654-1307	1454-2207	854-1621
Beginn der Flut	1656	1307	2242	1656

⁷⁷ So jetzt *Ziemer*; Erklärung, 2-4.

DER LITERARISCHE CHARAKTER DER PRIESTERSCHRIFT IN DER EXODUSERZÄHLUNG

(Ex 1-14)

Christoph Berner

I EINLEITUNG

Handelt es sich bei der Priesterschrift in Ex 1-14 um eine ursprünglich selbstständige Quelle, eine Redaktionsschicht oder gar eine Kombination von beidem? Die Frage ist in den vergangenen Jahrzehnten kontrovers diskutiert worden, wobei alle genannten Optionen ihre Befürworter gefunden haben.¹ Von der Mehrheit favorisiert wird freilich nach wie vor ein Quellenmodell,² und hierfür gibt es durchaus nachvollziehbare Gründe. Anders als in der Vätererzählung und in der Josephsgeschichte (Gen 12-50) lässt sich nämlich in Ex 1-14 über weite Strecken ein durchgängiger priesterschriftlicher Quellenfaden rekonstruieren, der zudem wiederholt in deutliche Spannung zum nichtpriesterschriftlichen Text tritt. Das Nebeneinander der beiden Offenbarungsszenen in Ex 6 P und Ex 3 oder die recht gewaltsame Verschränkung zweier unterschiedlicher Darstel-

¹ Zu forschungsgeschichtlichen Aspekten vgl. den Beitrag von Christoph Levin in diesem Band sowie *E. Otto*, Forschungen zur Priesterschrift, in: ThR 62 (1997), 1-50. Einen Einblick in die aktuelle Diskussion vermitteln die Beiträge in *S. Shectman u. a. (Hg.)*, The Strata of the Priestly Writings (AThANT 95), Zürich 2008; *T. B. Dozeman u. a. (Hg.)*, The Pentateuch (FAT 78), Tübingen 2011 (bes. 243-432).

² Zu den prominenten Bestreitern dieser Mehrheitsmeinung zählen *F. M. Cross*, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge (MA) 1973, 293-325; *R. Rendtorff*, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147), Berlin/New York 1976; *H. Utzschneider*, Das Heiligtum und das Gesetz (OBO 77), Göttingen 1988; *E. Blum*, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990; *J. Van Seters*, The Life of Moses (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10), Kampen 1994; *J. L. Ska*, Quelques remarques sur P^s et la dernière rédaction du Pentateuque, in *A. de Pury u. a. (Hg.)*, Le Pentateuque en question (MoBi 19), 3. Aufl., Genf 2002, 95-125; *R. Albertz*, Die Josephsgeschichte im Pentateuch, in: *T. Naumann u. a. (Hg.)*, Diasynchron (FS W. Dietrich), Stuttgart 2009, 11-37; *ders.*, Exodus 1-18 (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012; *H. Utzschneider/W. Oswald*, Exodus 1-15 (IEKAT), Stuttgart 2013.

lungen des Meerwunders (Ex 14) schließt in den Augen vieler nach wie vor aus, dass es sich bei der Priesterschrift in Ex 1-14 um eine literarisch unselbstständige Größe handeln könne. Vielmehr müsse eine wie auch immer geartete Endredaktion die vorfindliche Verbindung zwischen priesterschriftlichem und nicht-priesterschriftlichem Text geschaffen haben.

Diese Sichtweise gilt es indes kritisch zu überprüfen, denn obwohl der ihr zugrundeliegende Textbefund unverändert derselbe ist, haben sich die Voraussetzungen seiner Deutung durch die Ergebnisse der jüngeren redaktionsgeschichtlich orientierten Forschung stark verändert. So kann der nichtpriesterschriftliche Text nicht mehr automatisch als vorpriesterschriftlich gelten, sondern scheint vielfach bereits unter Bezugnahme auf P-Texte verfasst, also nachpriesterschriftlich zu sein.³ Hinzu kommt, dass inzwischen innerhalb der priesterschriftlichen Partien des Pentateuch verstärkt redaktionsgeschichtlich differenziert wird, wobei Texte, die traditionell als integraler Bestandteil der Quelle P gehandelt wurden, nun vermehrt als (späte) Bearbeitungen eines nicht-priesterschriftlichen Textzusammenhangs erklärt werden.⁴ Waren die literarhistorischen Verhältnisse zwischen den einzelnen Textstrata im Rahmen der Neueren Urkundenhypothese dem Anschein nach im Wesentlichen klar, so verschwimmen gegenwärtig selbst sicher geglaubte Grundlinien.

Es macht daher durchaus Sinn, auch der Frage nach dem literarischen Charakter der Priesterschrift in Ex 1-14 noch einmal aufs Neue nachzugehen. Dies soll im Folgenden durch die abschnittsweise Behandlung der einschlägigen Textpartien geschehen (2.-6.), wobei zunächst jeweils der Befund präsentiert wird, um dann eine Erklärung im Rahmen der beiden methodischen Grundalternativen – Urkunden- und Ergänzungshypothese – durchzuspielen. Ein kurzer Ergebnisteil fasst den Ertrag jedes Unterabschnitts zusammen und bereitet damit auf eine knappe redaktionsgeschichtliche Synthese am Ende des Beitrags vor (7.).

³ Vgl. grundlegend *R. G. Kratz*, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157), Göttingen 2000, 249-304.

⁴ Dies betrifft insbesondere die priesterschriftlichen Partien des Numeribuches; vgl. etwa *R. Achenbach*, Die Vollendung der Tora (BZAR 3), Wiesbaden 2003; *T. Römer*, Israel's Sojourn in the Wilderness and the Construction of the Book of Numbers, in: *R. Rezetko u. a. (Hg.)*, Reflection and Refraction (FS A.G. Auld) (VT.S 113), Leiden 2007, 419-445. Zur neueren Diskussion um das Levitikusbuch sei auf die Studie von *C. Nihan*, From Priestly Torah to Pentateuch (FAT II/25), Tübingen 2007, verwiesen.

2 DIE SITUATION DER ISRAELITEN IN ÄGYPTEN (EX 1,1-7*.13F.; 2,23Aß-25)

2.1 DER BEFUND

Dass Ex 1,13f.; 2,23aß-25 zumindest in der Substanz zum ursprünglichen Bestand der Priesterschrift zählen, ist allgemein anerkannt.⁵ Die beiden Verskomplexe sind eng aufeinander bezogen, insofern 1,13f. zunächst die Heranziehung der Israeliten zu Zwangsarbeiten beschreiben und 2,23aß-25 sodann den Notschrei der Geknechteten und die Reaktion JHWHs schildern. Hiermit wird auf die Offenbarungsszene in 6,2ff. vorbereitet, die ebenfalls zum ältesten Stratum des P-Textes gerechnet werden muss. Ob Entsprechendes auch für 1,1-7 gilt, ist indes fraglich. Wird der Abschnitt klassisch zumindest in seiner Substanz für P veranschlagt,⁶ so sind gerade in der jüngeren Vergangenheit gewichtige Gründe gegen diese Sichtweise vorgebracht worden. Die Aufzählung der nach Ägypten eingewanderten Söhne Jakobs (1,1-5) setzt mit der Zwölferliste aus Gen 35,22b-26 und dem detaillierten Einwandererverzeichnis aus Gen 46,8-27 zwei Texte voraus, deren erster frühestens priesterschriftlich anzusetzen ist, während der zweite nachpriesterschriftlichen Ursprungs sein muss. Ex 1,1-5 fallen folglich ebenfalls für P aus. Es handelt sich um einen späten Zusatz in priesterschriftlicher Tradition, der bereits im Horizont der Büchertrennung steht.⁷

Nichts anderes dürfte schließlich auch für die Mehrungsnotiz in 1,7 gelten. Sie wiederholt Gen 47,27 P, bezieht aber im Unterschied zu ihrer Vorlage auch das nichtpriesterschriftliche Mehrungsvokabular aus dem unmittelbaren Folgekontext ein (1,8.12.20) und setzt den Vorkontext in 1,1-5(6) sachlich wie syntaktisch voraus.⁸ Der Vers ist folglich ebenfalls als später, nachpriesterschriftli-

⁵ Vgl. *W. H. Schmidt*, Exodus (BK.AT II/1), Neukirchen-Vluyn 1988, 89f. In Ex 1,14 wird man eine Reihe späterer Zusätze annehmen müssen (ab בְּהַמֵּר; vgl. *C. Berner*, Die Exoduserzählung (FAT 73), Tübingen 2010, 35-37); dagegen ist innerhalb von 2,23aß-25 von literarkritischen Operationen abzusehen (gegen *P. Weimar*, Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exoduserzählung (FzB 9), Würzburg 1973, 70).

⁶ Vgl. u. a. *M. Noth*, Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen 1958, 10 (1,1-4.5b.7); *B. S. Childs*, The Book of Exodus (OTL), London 1974, 2 (1,1-5.7); *W. H. Schmidt*, BK.AT II/1, 26-31 (1,1a.2-4.5b.7*); *Blum*, Studien, 241 (1,1-5.7).

⁷ Vgl. *C. Levin*, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993, 315; *Kratz*, Komposition, 243; *J. C. Gertz*, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung (FRLANT 186), Göttingen 2000, 352-357; *Berner*, Exoduserzählung, 38-41.

⁸ Die Konstruktion von Ex 1,7 als invertierter Verbalsatz lässt einen sinnvollen Anschluss des Verses innerhalb des direkten Vorkontextes nur an 1,5a (so *E. Blum*, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus, in: *Ders.*, Textgestalt und Komposition (FAT 69), Tübingen 2010, 115) oder an 1,6 (so *Berner*, Exoduserzählung, 47) zu. Dagegen wäre der von *Gertz*, Tradition, 357, postulierte Übergang von Gen 50,22 zu Ex 1,7 nicht unmöglich, aber

cher Zuwachs zu beurteilen.⁹ Für den ältesten priesterschriftlichen Textbestand verbleiben damit allein Ex 1,13f.*; 2,23aß-25.

2.2 DIE DEUTUNG DES BEFUNDES IM RAHMEN DER URKUNDENHYPOTHESE

Dass die priesterschriftlichen Bezugnahmen auf die Zwangsarbeiten der Israeliten (Ex 1,13f.; 2,23aß-25) nicht nur der Sache nach aufeinander aufbauen, sondern sich auch zu einem lückenlosen Textzusammenhang verbinden lassen, ist ein starkes Argument für die Annahme eines priesterschriftlichen Quellenfadens in Ex 1f. Der Text hätte wie folgt gelautet:¹⁰

*1,13 Da zwangen die Ägypter die Israeliten mit Gewalt zur Arbeit 14 und machten ihnen das Leben bitter durch harte Arbeit [an Lehm und Ziegeln und durch allerlei Arbeit auf dem Feld, durch all ihre Arbeiten, zu denen sie sie mit Gewalt zwangen.]
2,23aßb Und die Israeliten ächzten unter der Arbeit, sie schrien auf, und von der Arbeit stieg ihr Hilferuf zu Gott empor. 24 Und Gott hörte ihr Gestöhn ...*

An diesem Textzusammenhang gibt es nichts zu beanstanden. Die Probleme liegen indes an anderer Stelle, denn der erzählerischen Einführung der Zwangsarbeiten in 1,13 fehlt ein geeigneter Anknüpfungspunkt im priesterschriftlichen Vorkontext. Ohne die Mehrungsnotiz in 1,7 verbleiben lediglich die Angaben zum Lebensalter Josefs (Gen 50,22)¹¹ bzw. zum Tode Jakobs (Gen 49,33),¹² doch ist der Anschluss von Ex 1,13 an einen der beiden genannten Verse allenfalls syntaktisch möglich, unter inhaltlichen Gesichtspunkten hingegen unbefriedigend.¹³ Die skizzierten Schwierigkeiten führen indes auf ein viel grundsätzlicheres Problem, denn die Rekonstruktion eines geschlossenen priesterschriftlichen Quellenfadens in der Josefsgeschichte ist schlechterdings unmöglich.¹⁴ Im selben Maße, in dem sich die Urkundenhypothese bei der Erklärung des

doch ungewöhnlich, was Gertz eine verlorengegangene Einführung des Mose vermuten lässt.

⁹ Vgl. *Levin*, Jahwist, 315; *Kratz*, Komposition, 243; *Berner*, Exoduserzählung, 38–41.

¹⁰ Hier wie im Folgenden wird der priesterschriftliche Text durch Kursivierung hervorgehoben.

¹¹ So etwa *Levin*, Jahwist, 315.

¹² So etwa *Kratz*, Komposition, 243.

¹³ Gen 50,22 P fehlt ein ausdrücklicher Hinweis auf den Tod Josefs, wie er im nichtpriesterschriftlichen Text gleich doppelt bezeugt ist (Gen 50,26; Ex 1,6). Eine erzählerische Zäsur, die den Übergang zur Unterdrückung der Israeliten narrativ plausibilisieren würde, wird daher nicht angezeigt. Ähnliches gilt für Gen 49,33, insofern der Tod des Stammvaters Jakob (was ist mit Josef?) schwerlich als erzählerisch suffizienter Grund für die Unterdrückung seiner Nachkommen gelten kann.

¹⁴ Vgl. *Blum*, Studien, 434; *Albertz*, Josephsgeschichte, 16–19.

priesterschriftlichen Textes in Ex 1,13f.; 2,23aβ-25 bewährt, scheitert sie an den literarischen Verhältnissen in Gen 37-50. Wer insgesamt an einem Quellenmodell festhalten will, ist daher mit Blick auf den Vorkontext von 1,13f. zu der Hilfsannahme gezwungen, die Endredaktion habe hier Teile des P-Textes zugunsten seiner nichtpriesterschriftlichen Parallelen unterdrückt.¹⁵

2.3 DIE DEUTUNG DES BEFUNDES IM RAHMEN DER ERGÄNZUNGSHYPOTHESE

Die einzige Möglichkeit, die Aporien zu umgehen, die sich bei der Anwendung der Urkundenhypothese auf die Josefsgeschichte ergeben, besteht darin, die priesterschriftlichen Textanteile als Bearbeitung eines älteren Erzählbestandes zu interpretieren. Ein solches Modell führt in Gen 37-50 zu schlüssigen Ergebnissen,¹⁶ so dass es angeraten erscheint, seine Tragfähigkeit auch für die Anfangskapitel des Exodusbuches zu überprüfen. Dabei sind prinzipiell zwei Modellvarianten vorstellbar: Entweder die Priesterschrift ist auch in Ex 1 als Bearbeitung eines älteren Textzusammenhangs anzusprechen, setzt also einen vorpriesterschriftlichen Übergang zwischen Josefsgeschichte und Exoduserzählung voraus, oder aber sie selbst hat diesen erstmals hergestellt, ist also ihrem Charakter nach eine die beiden älteren Erzählwerke verknüpfende Bearbeitung derselben.¹⁷ Für letztere Variante hat sich Erhard Blum stark gemacht. In Abwandlung seiner KD/KP-Hypothese findet er nun in Gen 50,22f.; 1,1-5a.7 einen priesterschriftlichen Scharniertext, der zwischen dem Ende der Josefsgeschichte (Gen 50,21) und dem Beginn der Exoduserzählung in Ex 1,9 überbrückt habe, wobei er freilich annehmen muss, dass Ex 1,9 im vorpriesterschriftlichen Text eine nicht mehr rekonstruierbare Einführung vorausgegangen ist.¹⁸ Das Modell scheitert indes daran, dass es mit 1,1-5a.7 Partien für den ältesten priesterschriftlichen Text reklamiert, die wie unter 2.1 ausgeführt deutlich später anzusetzen sind.

Die Alternative besteht in der Annahme eines vorpriesterschriftlichen Übergangs von der Josefsgeschichte zur Exoduserzählung, dessen Verfasser nach dem Tod Josefs (Ex 1,6aα₁) einen neuen Pharao auftreten lässt, der die Israeliten zu unterdrücken beginnt (1,8f.10ab*.11f.15-21.22).¹⁹ In dieses Scharnier wären

¹⁵ Vgl. *Levin*, Jahwist, 271.

¹⁶ Vgl. *Berner*, Exoduserzählung, 11-17.

¹⁷ Eine dritte Option, die erneut auf das Terrain der Urkundenhypothese führt, bestünde darin, P in der Väter- und Josefsgeschichte als Bearbeitung zu interpretieren, die dann im Bereich des Exodusbuches zunächst eine literarisch selbstständige Fortsetzung erfuhre; vgl. *Gertz*, Tradition, 391. Sie steht freilich unter dem Vorbehalt, dass in Ex 1-14 ein priesterschriftlicher Quellenfaden nachweisbar ist.

¹⁸ Vgl. *Blum*, Verbindung, 110-117.

¹⁹ So mein im Anschluss an den klassischen jahwistischen Textübergang formulierter Vorschlag in *Berner*, Exoduserzählung, 17-26. Vgl. jüngst *L. Schmidt*, Die vorpriesterliche

die priesterschriftlichen Verse 1,13f. hinter der älteren Fronnotiz in 1,11f. eingeschrieben worden, der Bearbeiter hätte also gezielt den heute vorliegenden Textzusammenhang hergestellt:

1,11 Da setzten sie Fronvögte über es, um es mit ihren Fronarbeiten zu unterdrücken. [Und es baute Vorratsstädte für den Pharao, und zwar Pitom und Ramses.] 12 Je mehr sie es aber unterdrückten, desto stärker mehrte es sich und breitete sich aus, so dass sie ein Grauen vor den Israeliten erfasste.

13 Da zwangen die Ägypter die Israeliten mit Gewalt zur Arbeit 14 und machten ihnen das Leben bitter durch harte Arbeit.*

Es ist nicht zu leugnen, dass sich Ex 1,13f. syntaktisch bruchlos an ihren Vorkontext in 1,11f. anschließen und diesen auch inhaltlich in stimmiger Weise fortführen. Das Grauen, das die Ägypter nach 1,12b in Anbetracht der unaufhaltsamen Mehrung der Israeliten erfasst, führt dazu, dass sie diese nun mit Gewalt zur Arbeit zwingen (1,13a). Die Schaffung dieser »erzählerischen Klimax«²⁰ muss man nicht erst der Endredaktion, sondern kann man ohne Weiteres auch dem priesterlichen Verfasser von 1,13f. zutrauen, zumal die beiden Verse in Ex 1 keinen geeigneteren Anknüpfungspunkt finden und in 6,6 eine priesterschriftliche Bezugnahme auf 1,11–14 insgesamt vorliegen könnte.²¹

Interpretiert man Ex 1,13f. in der dargestellten Weise als Erweiterung des vorpriesterschriftlichen Textes, so besteht freilich nicht die Möglichkeit, den priesterschriftlichen Abschnitt in 2,23aβ–25 unmittelbar anzuschließen. Zwischen beiden Passagen müsste nach gängiger Vorstellung zumindest der Tötungsbefehl des Pharao (1,22) sowie die Kindheitsgeschichte des Mose (2,1–10) gestanden haben, ebenso der in aller Regel für den vorpriesterschriftlichen Text veranschlagte Midianaufenthalt des Mose (2,15bβ–22) nebst seiner erzählerischen Vorbereitung in 2,11–15abα. Da der Hinweis auf den Tod des Königs von Ägypten (2,23aα) gern als erzählerischer Auftakt zur Rückkehr des Mose gedeutet wird, die in 4,19f. zunächst direkt angeschlossen habe und erst nachträglich durch die Dornbuschszene (3,1–4,18) von 2,23aα abgetrennt worden sei,²² ließe sich der P-Text (2,23aβ–25) als planvolle Einschreibung an einer Schlüsselstelle der vorpriesterschriftlichen Komposition interpretieren. Er wurde

Verbindung von Erzvätern und Exodus durch die Josefsgeschichte (Gen 37; 39–50*) und Exodus 1, in: ZAW 214 (2012), 19–37.

²⁰ Blum, Studien, 240.

²¹ S. u. 3.

²² So etwa M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 2. Aufl., Stuttgart 1960, 31f., sowie in jüngerer Vergangenheit Blum, Studien, 20; Gertz, Tradition, 255f.; K. Schmid, Erzväter und Exodus (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 189.

entweder gezielt vor die Dornbuschszene gestellt (zwischen 2,23aα und 3,1), oder aber er fand – sollte sich die Dornbuschszene in Gänze als nachpriesterschriftlich erweisen²³ – seinen ursprünglichen Ort unmittelbar vor der Rückkehr des Mose (zwischen 2,23aα und 4,19). In beiden Fällen hätte der Bearbeiter die durch 2,23aα gegebene Möglichkeit genutzt, noch während Moses Midianaufenthalt einen Seitenblick auf die Situation in Ägypten zu werfen und auf diese Weise die priesterschriftliche Offenbarungsszene (6,2 ff.) bereits hier perspektivisch in den Blick zu rücken.

Eine Einschreibung von Ex 2,23aβ–25 P zwischen 2,23aα und 3,1 bzw. 4,19 stellt allerdings nur auf den ersten Blick eine plausible Möglichkeit dar, die es bei genauerer Betrachtung zu verabschieden gilt. Das Problem ist, dass der postulierte vorpriesterschriftliche Textübergang sachlich wie syntaktisch unglücklich, wenn nicht unmöglich ist.²⁴ Ex 4,19 setzt voraus, dass eine Mehrzahl von Widersachern, nicht allein der Pharaο, gestorben sind, und kann daher kaum die ursprüngliche Fortsetzung von 2,23aα gebildet haben. Sodann lässt sich der erzählerische Neueinsatz in 3,1 problemlos an 2,22 oder 2,25 P, nicht aber an 2,23aα anschließen, denn 2,23aα ist auf eine Fortsetzung im Narrativ angelegt, wie sie im priesterschriftlichen Text 2,23aβ–25 folgt.

23 Und es geschah während jener vielen Tage, da starb der König von Ägypten. *Die Israeliten aber ächzten unter der Arbeit, sie schrien auf, und von der Arbeit stieg ihr Hilferuf zu Gott empor.*

Von entscheidender Bedeutung für die Bestimmung des literarhistorischen Ortes von Ex 2,23aα ist nun die Zeitangabe ›während jener vielen Tage‹. Sie besagt eben nicht, dass der König von Ägypten *am Ende* von Moses langem Midianaufenthalt starb, sondern hebt vielmehr betont darauf ab, dass sich das Ereignis *während* dieses Aufenthaltes zutrug, der sich folglich noch *fortsetzte*. Das aber lässt letztlich nur den Schluss zu, dass 2,23aα von Anfang an mit dem Ziel formuliert wurde, die priesterschriftliche Beschreibung der Situation in Ägypten (2,23ab–25) mit der nichtpriesterschriftlichen Schilderung von Moses Midianaufenthalt zu verknüpfen. Da 2,23aα nicht von selbst P stammt,²⁵ bleiben letztlich nur zwei Möglichkeiten: Entweder der Viertelvers ist Bestandteil der Endredaktion oder aber er gehört zu einer nachpriesterschriftlichen Bearbeitung von Ex 2, die er mit dem älteren P-Text in 2,23aβ–25 verknüpft.

Gilt es, die Textgenese in Ex 2 ausschließlich auf der Grundlage der Ergänzungshypothese zu erklären, ist natürlich nur die zweite Möglichkeit darstellbar.

²³ S. u. Anm. 47.

²⁴ Vgl. Kratz, *Komposition*, 293.

²⁵ Anders noch Berner, *Exoduserzählung*, 63, im Anschluss an Van Seters, *Life*, 66f.

Als nachpriesterschriftlicher Zusatz wäre dann zumindest die Brunnenszene (2,15b β ₂-22) zu beurteilen, deren Verfasser 2,23a α als Überleitung zum priesterschriftlichen Text (2,23a β -25) verfasst hätte.²⁶ Dieser wäre seinerseits hinter der Notiz zu Moses Ansiedlung in Midian eingeschrieben worden (2,15aba β ₁). Man müsste also mit dem folgenden Textübergang rechnen:

2,15* Und der Pharao hörte von diesem Vorfall und trachtete danach, Mose umzubringen. Und Mose floh vor dem Pharao und ließ sich im Lande Midian nieder. 2,23a β *Die Israeliten aber ächzten unter der Arbeit, sie schrien auf, und von der Arbeit stieg ihr Hilferuf zu Gott empor ...*

Dieser Textzusammenhang ist nicht unmöglich, doch erfolgt der Szenenwechsel von Midian nach Ägypten äußerst abrupt. Es stellt sich indes die Frage, ob es diesen Szenenwechsel ursprünglich überhaupt gegeben haben muss oder ob nicht auch ein Textzusammenhang ganz ohne die Flucht des Mose nach Midian vorstellbar ist. Dies ist in der Tat der Fall. Zieht man das Fluchtmotiv in Gänze ab, so lassen sich die priesterschriftlichen Verse 2,23a β -25 direkt an 2,11a anschließen:

2,11a Und es geschah in jenen Tagen, als Mose herangewachsen war, da ging er hinaus zu seinen Brüdern. Und er sah, wie sie ihre Fronarbeiten verrichteten. 2,23a β *Die Israeliten aber ächzten unter der Arbeit, sie schrien auf, und von der Arbeit stieg ihr Hilferuf zu Gott empor. ...*

Dieser Textübergang, der m. W. bislang nicht vorgeschlagen wurde, vermeidet nicht nur den abrupten Szenenwechsel des zuvor diskutierten Alternativmodells, sondern hätte den weiteren Vorzug, dass der priesterliche Bearbeiter hier wie schon bei der Erweiterung von 1,11f. um 1,13f. erneut dieselbe Abfolge von nichtpriesterschriftliche (2,11a: כבליֹת) und priesterschriftlichem (2,23a β : עבדה) Fronvokabular geschaffen hätte, auf die er möglicherweise selbst in 6,6 Bezug nimmt. Man kann hier also einen Hinweis auf eine überlegte priesterschriftliche Bearbeitung des vorpriesterschriftlichen Textes finden. Die Folgen des Modells

²⁶ Eine nachpriesterschriftliche Ansetzung der Brunnenszene legt sich auch inhaltlich aus verschiedenen Gründen nahe: So spielt der Text mit der Unkenntnis der Töchter (2,19: »Ein Ägypter hat uns aus der Hand der Hirten errettet ...«) und bereitet damit unter Verwendung zentralen Exodusvokabulars aus der Dornbuschszone (3,8) auf das Bekenntnis des Jitro in 18,10 vor (»Gepriesen sei JHWH, der euch aus der Hand Ägyptens und aus der Hand des Pharao errettet hat«). Zudem ist die gesamte Szene in 2,16-22 stofflich in der Väterüberlieferung verwurzelt (vgl. Gen 24; 29) und scheint den Versuch zu spiegeln, der Mosegestalt Züge der Erzväter zu verleihen. Sie findet ihr Gegenstück in Gen 12,10-20, wo Abraham eine Exoduserfahrung durchlebt. Beide Texte dürften einen vergleichbaren nachpriesterschriftlichen Horizont aufweisen.

sind freilich beträchtlich: Mit der Flucht nach Midian entfiel die erzählerische Voraussetzung für eine vorpriesterschriftliche Ansetzung der Dornbuschszene. Ex 3 wäre also in Gänze als nachpriesterschriftliche Bildung zu beurteilen, die nicht mit einem immer schon gegebenen Midiankapitel der Mosebiographie verbunden worden wäre, sondern dieses in 2,11b-23aß*; 4,18-20* allererst ins Dasein gerufen hätte. Da Moses midianitische Verwandtschaftsverhältnisse im Folgenden ohnehin nur in nachpriesterschriftlichen Textzusammenhängen rezipiert werden (4,24-26; 18,1-27),²⁷ ist diese Annahme naheliegender, als sie zunächst vielleicht scheinen mag.

2.4 ERGEBNIS

In Ex 1,13f.*; 2,23aa-25 lässt sich ein durchlaufender Quellenfaden rekonstruieren, der in 6,2ff. seine Fortsetzung findet. Dies ist ein notwendiger, aber noch kein hinreichender Grund für die Annahme, dass es sich bei der Priesterschrift ursprünglich um eine literarisch selbstständige Größe gehandelt hat. Zwischen den priesterschriftlichen Partien in Ex 1-6 besteht zunächst einmal nur ein ausdrücklicher Verweiszusammenhang, und es ist daher ebenfalls denkbar, dass diese um einen älteren Textbestand arrangiert wurden.²⁸ Konkret wäre dies so vorzustellen, dass die priesterschriftliche Fronnotiz (1,13f.) zwischen 1,11f. und (1,22) 2,1-10*.11a eingeschrieben wurde, der auf sie Bezug nehmende Passus in 2,23aß-25 unmittelbar hinter 2,11a. Das Modell mag ungewohnt sein, hat aber gegenüber der Urkundenhypothese den Vorteil, dass 2,1-10* die P fehlende erzählerische Einführung des Mose liefern. Berücksichtigt man den Textbefund in der Josefsgeschichte, so fällt dieser Vorteil sogar noch um einiges deutlicher aus. Bei der Erklärung der späten, priesterschriftlich anmutenden Zusätze in 1,1-5a.*7 führt schließlich ohnehin nichts an einem Fortschreibungsmodell vorbei.

²⁷ Vgl. Berner, Exoduserzählung, 406-429; anders jüngst E. Blum, Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels, in: HeBAI 1 (2012), 37-63, hier 49-52, dem die Midianbezüge der Mosegestalt nach wie vor als ursprüngliches Überlieferungselement gelten.

²⁸ Vergleichbare Phänomene sind im Pentateuch allorten bezeugt. So lassen sich, um nur ein Beispiel anzuführen, der Aufstiegsbefehl in Ex 24,1f. und die ihm korrespondierende Ausführungsnotiz in 24,9-11 ohne jede Schwierigkeit als fortlaufender Textzusammenhang lesen, repräsentieren aber aller Wahrscheinlichkeit nach die Rahmung eines älteren Kernbestandes in 24,3-8; vgl. Levin, Jahwist, 366f.

3 DIE BERUFUNG MOSES UND AARONS (EX 6,2-7,7) UND IHR LITERARISCHES VERHÄLTNIS ZUM PLAGENZYKLUS

3.1 DER BEFUND

Dass Ex 6,2-7,7* einen integralen Bestandteil des ältesten priesterschriftlichen Textstratums bilden, ist allgemein anerkannt. Um einen längeren Zusatz priesterschriftlicher Prägung handelt es sich bei der genealogischen Liste in 6,12bβ-30.²⁹ Ferner ist zumindest in 7,3.5aβb mit punktuellen nichtpriesterschriftlichen Erweiterungen zu rechnen.³⁰ Der in 6,2-12αα; 7,1f.4-5αα.6f. verbleibende Text kann dagegen als weitgehend einheitlich betrachtet werden. Er gliedert sich in die Berufungsszene (6,2-8),³¹ die gescheiterte Übermittlung der Rettungszusage an die Israeliten, die Mose an den Erfolgsaussichten seiner Sendung zum Pharao zweifeln lässt (6,9-12αα), sowie die als Reaktion hierauf erfolgende Einsetzung Aarons als Sprecher des Mose (7,1-7*). Die recht verschlungene Handlungssequenz ist damit von vornherein auf den Plagenzyklus hin angelegt, genauer gesagt auf einen Auftritt Moses und Aarons als Überbringer der Auszugsforderung (7,1f.4.6f.).

Von einem derartigen Auftritt ist indes im weiteren Verlauf des priesterschriftlichen Textes erstaunlicherweise keine Rede mehr. Vielmehr schließt in Ex 7,8-13 recht abrupt das erste von fünf Schauwundern an, aus denen sich der priesterschriftliche Wunderwettstreit zusammensetzt.³² Von diesem Wunderwettstreit ist in 7,1-7* nichts zu erahnen, und man fragt sich, warum Aaron hier erst umständlich als Sprecher eingeführt wird und warum 7,4 auf das ungehörte Verhalten der durch ihn übermittelten *Worte* abhebt, wenn er ab 7,8 explizit nur als Wundertäter auftritt und 11,10 schließlich resümiert, der Pharaο habe die Israeliten trotz all der *Wunder* nicht ziehen lassen, weil JHWH sein Herz verstockt hatte. Weder die Wunder noch die Verstockungsthematik liegen im Horizont der programmatischen Ankündigung in 7,4, die ja gerade keinen Wunderwettstreit, sondern vielmehr einen gewaltigen Schlag JHWHs ankündigt, der die erfolglosen Auszugsverhandlungen beendet und den Exodus erzwingt. Innerhalb der priesterschriftlichen Anteile in Ex 7 stoßen somit offenkundig zwei unterschiedliche Konzeptionen der folgenden Ereignisse aufeinander, deren Nebeneinander kaum ursprünglich ist. Da der Wunderwettstreit auf seinen Vorkontext in 7,1-7* angewiesen ist und die dort angelegte Perspektive unter neuen Vorzeichen weiterführt, wird man

²⁹ Zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung des Zusatzes s. u. 7.

³⁰ Vgl. *Berner*, Exoduserzählung, 163.

³¹ Zu Ex 6,6-8 s. im Folgenden.

³² S. u. 4.1.

in ihm eine jüngere Entwicklungsstufe des priesterschriftlichen Textes sehen müssen.³³

3.2 DIE DEUTUNG DES BEFUNDES IM RAHMEN DER URKUNDENHYPOTHESE

Rechnet man mit der Existenz einer quellenhaften Priestergrundschrift, so müsste der Beginn der Offenbarungsszene in Ex 6,2ff. unmittelbar an 2,23a β -25 angeschlossen haben. Der Textübergang ist problemlos möglich und wird noch besser, wenn man in 2,25 der Lesart der LXX folgt:³

*2,25 Und Gott sah auf die Israeliten, und Gott gab sich ihnen zu erkennen.
6,2 Und Gott sprach zu Mose und sagte zu ihm: Ich bin JHWH. ...*

Obwohl Ex 2,25 und 6,2 offenbarungstheologisch eng zusammenhängen, besteht doch narrativ ein gravierendes Defizit, denn von Mose war zuvor in P nicht die Rede. Die fehlende erzählerische Einführung des Mose stellt ein nicht unbedeutendes Problem dar – zumal der Verfasser in 7,1 mit Aaron ganz anders verfahren konnte! – und dient daher mit Recht als einer der Haupteinwände gegen die literarische Selbstständigkeit der Priesterschrift.³⁵ Anhänger der Urkundenhypothese sind somit letztlich zu der Hilfsannahme gezwungen, die Endredaktion habe die priesterschriftliche Einführung des Mose zugunsten des nichtpriesterschriftlichen Textes in 2,1–10 unterdrückt,³⁶ was freilich insofern bemerkenswert wäre, als sich die Endredaktion an anderen Stellen nicht daran gestört hätte, erzählerische Dubletten und Widersprüche zuzulassen.³⁷

Eine weitere Schwierigkeit betrifft den Wortlaut von Ex 6,6, denn der Vers kombiniert Bezeichnungen für die ägyptische Fron, die in unterschiedlichen Literaturbereichen beheimatet sind. Der betont zu Beginn des Verses verwendete Begriff סבלות begegnet innerhalb des üblicherweise P zugeschriebenen Materials nur noch ein weiteres Mal, und zwar direkt im Anschluss in 6,7. Im Unterschied dazu ist der zweite Begriff (עבודה) in 1,13f.; 2,23a β -25 P nicht nur breit bezeugt, sondern wird hier vor allen Dingen erzählerisch eingeführt, was allererst die Voraussetzung dafür schafft, dass JHWH in 6,6 auf den Dienst (עבודה) der Israeliten verweisen kann. Eine Einführung der Fronlasten (סבלות) fehlt dem priesterschriftlichen Text, sie findet sich aber in 1,11f., im unmittelbaren nichtpries-

³³ In der Sache ebenso *Kratz*, *Komposition*, 245, der allerdings auch Ex 6,9–7,7* als Bestandteil derselben Schicht ansieht, P^G also nur in 6,2–8 findet.

³⁴ Vgl. *Noth*, *ATD* 5, 17.

³⁵ Vgl. *Blum*, *Studien*, 240f.; anders etwa *Kratz*, *Komposition*, 244.

³⁶ Vgl. *Gertz*, *Tradition*, 250f.

³⁷ Man beachte nur das doppelte Begräbnis Jakobs (Gen 50,7–11.14; 50,12f. P), das Nebeneinander der beiden Offenbarungsszenen (Ex 3; 6 P) oder die Verflechtung der beiden Erzählstränge im Meerwunderbericht (Ex 14).

terschriftlichen Vorkontext von 1,13f. Damit bildet 6,6 exakt den gewachsenen Textzusammenhang aus 1,11–14 nach, was sich weder als zufällig abtun noch mit der bloßen Kenntnis vorpriesterschriftlicher Terminologie erklären lässt, sondern vielmehr darauf hindeutet, dass der betreffende Textzusammenhang vorausgesetzt ist.³⁸

Da es unmöglich ist, in Ex 6,6f. ein älteres Textstadium zu rekonstruieren, das nur die genuin priesterschriftliche Fronterminologie verwendet, müsste man im Rahmen der Urkundenhypothese entweder mit einer endredaktionellen Reformulierung rechnen, die den ursprünglichen Wortlaut überdeckt, oder aber die Verse P komplett absprechen. So hat Eckart Otto dafür plädiert, in 6,6–8 insgesamt einen Zusatz der Pentateuchredaktion zu sehen, da Sprachgestalt und theologische Konzeption der drei Verse im Ganzen für P untypisch seien.³⁹

Dies ist unbestreitbar richtig, doch ist mit gleichem Recht darauf hinzuweisen, dass dieser Befund nicht zwingend literarkritische Operationen nach sich ziehen muss, zumal der Abschnitt deutliche Bezüge zum Folgekontext in 6,9 aufweist und 6,2–8 insgesamt einen planvollen Aufbau erkennen lassen.⁴⁰ Der literarische Ort von 6,6–8 bleibt mithin strittig, und es empfiehlt sich daher, keine weitreichenden redaktionsgeschichtlichen Thesen mit den Versen zu begründen. Es ist lediglich festzuhalten, dass die vorliegende Gestalt der Verse im Rahmen einer literarisch selbstständigen Priesterschrift nicht vorstellbar ist.

Als unter den Vorzeichen eines Quellenmodells erklärungsbedürftig erwies sich schließlich auch, dass P Aaron in 6,9–12a; 7,1–7* zunächst umständlich als Überbringer der Auszugsforderung einführt, im Folgenden aber nirgends mehr von einem entsprechenden Auftritt Aarons berichtet. In einer selbstständigen Priesterschrift hätte auf 7,7 direkt der Beginn der Passaordnung in 12,1 folgen müssen.

3.3 DIE DEUTUNG DES BEFUNDES IM RAHMEN DER ERGÄNZUNGSHYPOTHESE

Der Haupteinwand, der immer wieder gegen eine Deutung von Ex 6,2ff. als Bearbeitung einer vorpriesterschriftlichen Exoduserzählung vorgebracht wurde, macht mit Recht geltend, dass der Text wie eine Erstoffenbarung formuliert sei und daher eine Alternative zur Dornbuschszene in Ex 3, nicht aber eine Erwei-

³⁸ So mit *Blum*, Studien, 233, gegen *L. Schmidt*, Studien zur Priesterschrift (BZAW 214), Berlin/New York 1993, 6f.

³⁹ Vgl. *E. Otto*, Forschungen zur Priesterschrift, in: ThR 62 (1997), 10, Anm. 45.

⁴⁰ Vgl. *C. Frevel*, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern (HBS 23), Freiburg 2000, 115f.; *Gertz*, Tradition, 245–250; *T. Römer*, The Exodus Narrative According to the Priestly Document, in: *S. Shectman u. a. (Hg.)*, The Strata of the Priestly Writings (ATHANT 95), Zürich 2008, 157–174, hier 161.

terung derselben darstelle.⁴¹ Vor allem die Kundgabe des JHWH-Namens in 6,2.8 kommt nach der Verwendung desselben in 3,15.16.18 verspätet, wobei sich ein Problem nur unter der Voraussetzung ergibt, dass die zuletzt genannten Verse vorpriesterschriftlich sind. Eckart Otto und Jan Christian Gertz haben freilich gezeigt, dass dies nicht der Fall ist. Es handelt sich durchweg um Aussagen, die bereits im Licht von Ex 6 verfasst wurden, also nachpriesterschriftlich sind.⁴²

Ein vorpriesterschriftlicher Bestand von Ex 3 verbirgt sich allenfalls in 3,1–12, und die genannten Verse wissen noch nichts von einer Offenbarung des JHWH-Namens zu berichten, sondern beschränken sich auf die Ankündigung des Exodus und die Sendung des Mose zum Pharao. Der P-Text in 6,2 ff. ist somit prinzipiell als offenbarungstheologisch profilierte Rekapitulation von 3,1–12 lesbar. Als möglicher Textübergang wäre in diesem Modell ein Anschluss der Offenbarungsszene in 6,2 ff. an Moses Rückkehr (4,18*.20aß) und den ersten Auftritt vor dem Pharao (5,1f.*) zu erwägen.⁴³ Da indes 5,1f. nur durch fragwürdige literarkritische Eingriffe für den vorpriesterschriftlichen Text zu halten sind⁴⁴ und überdies mit der mangelnden Gotteserkenntnis des Pharao ein Motiv anschlagen, das bereits priesterschriftlichen Einfluss verrät⁴⁵ und als sachliches Widerlager zum Bekenntnis des Jitro in 18,10 fungiert, erscheint es naheliegender, die beiden Verse einer nachpriesterschriftlichen Entwicklungsstufe der Exoduserzählung zuzuweisen.⁴⁶ Ex 6,2 ff. hätten also direkt an die Rückkehrnotiz in 4,20aß angeschlossen.

Man wird freilich, nicht zuletzt im Licht der oben angestellten Beobachtungen zur Textarchitektur von Ex 2,11–23aα, ernsthaft erwägen müssen, dass die Dornbuschszene nicht nur in weiten Teilen, sondern schon in ihrem Grundbestand als nachpriesterschriftliche Bildung anzusprechen ist.⁴⁷ In diesem Fall hätte die Offenbarungsszene in 6,2 ff. direkt an 2,23aß–25 P angeschlossen, es

⁴¹ Vgl. *K. Koch*, P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, in: VT 37 (1987), 446–467, hier 462–467.

⁴² Vgl. *E. Otto*, Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: *M. Vervenne* (Hg.), *Studies in the Book of Exodus* (BETHL 126), Leuven 1996, 61–111, hier 109; *Gertz*, *Tradition*, 294–298.

⁴³ Der Verfasser hätte also auf die Infragestellung JHWHs durch den Pharao in 5,1f. (Wer ist JHWH ...?) mit der Namenskundgabe in 6,2 ff. reagiert (Ich bin JHWH, und ich ...). So *Berner*, *Exoduserzählung*, 155, im Anschluss an eine Beobachtung von *Ska*, *Remarques*, 97–107.

⁴⁴ So muss man annehmen, dass Ex 5,1a (und danach kamen ... und sprachen) ursprünglich im Singular formuliert war und auf einen Auftritt des Mose vorbereitete.

⁴⁵ Vgl. u. a. Ex 6,7; 7,5; 14,4.18; 29,46.

⁴⁶ Anders noch *Berner*, *Exoduserzählung*, 137–152, wo Ex 5,1f. im Anschluss an *Gertz*, *Tradition*, 336, für den vorpriesterschriftlichen Text veranschlagt wurden.

⁴⁷ Vgl. *Otto*, *Pentateuchredaktion*, 101–111; *K. Schmid*, *Erzväter*, 197–209.

würde sich also exakt der im Rahmen der Urkundenhypothese postulierte Textzusammenhang ergeben. Dass dieser auch in einem Fortschreibungsmodell darstellbar ist, muss nicht eigens begründet werden, doch sind die Vorzüge zu erwähnen, die sich unter den Vorzeichen dieses methodischen Paradigmas ergeben. Rechnet man mit einem vollständigen Ausfall des Midiankapitels der Mosebiographie und schließt die priesterschriftliche Darstellung (2,23a β -25; 6,2ff.) direkt an 2,1-10*.11a an, so ist das Defizit der fehlenden Einführung des Mose behoben. Überdies wäre mit 2,11a.23a β der zweite Beleg (nach 1,11f.13f.*) für die Art der Verbindung von nichtpriesterschriftlichem (סביוה) und priesterschriftlichem Fronvokabular (עבדה) gegeben, die in 6,6.7 vorausgesetzt und rezipiert wird. Da die Zugehörigkeit der Verse zu P unsicher ist, sollte dieser Befund indes nicht überbewertet werden.

Die Vorzüge eines Fortschreibungsmodells zeigen sich allerdings keineswegs nur mit Blick auf den Vorkontext von Ex 2,23a β -25; 6,2ff., sondern auch dann, wenn man den nichtpriesterschriftlichen Folgekontext in die Betrachtung mit einbezieht. Die priesterschriftliche Szene in 6,2-7,7 schloss wie unter 3.1 dargelegt ursprünglich mit der Einsetzung Aarons zum Sprecher des Mose vor dem Pharaο. Dabei wird interessanterweise an keiner Stelle (auch nicht im Rahmen des literarisch sekundären Wunderwettstreits in 7,8-11,10*!) erzählerisch ausgeführt, dass die beiden ihren Aufgaben auch nachkamen. Vielmehr beschränkt sich P darauf, dies lediglich in Form einer prosaischen Doppelnachricht zu konstatieren (7,6f.). Diese erzählerische Dürftigkeit, die in keinem Verhältnis zu dem Aufwand steht, der in 6,9-12a α ; 7,1-4 zur Begründung des aaronidischen Sprecheramtes betrieben wird, findet eine einfache Erklärung darin, dass P hier lediglich eine neue Leitperspektive für den älteren Folgekontext etablieren wollte. Auf 7,7 wäre im hier vertretenen Modell direkt der Beginn des vorpriesterschriftlichen Plagenzyklus gefolgt (7,14ff.),⁴⁸ in dem Mose als Überbringer der Auszugsforderung auftritt. Ex 7,1-7* P beanspruchen diese Funktion für Aaron, wobei die Formulierung in 7,6 - »sie machten es, wie JHWH geboten hatte« - keinen Zweifel daran zulässt, dass es im Folgenden auch Aaron war, der vor dem Pharaο das Wort führte.

3.4 ERGEBNIS

Insgesamt bietet das radikalste Fortschreibungsmodell die einfachste Erklärung für den vorliegenden Text. Ex 2,23a β -25; 6,2-7,7* lassen sich als gezielte Erweiterung eines vorpriesterschriftlichen Textzusammenhangs in 2,11a; 7,14ff. beschreiben, in dem der Bearbeiter zunächst die Offenbarungsszene in 2,23a β -25; 6,2-5(.6-8) verankerte, um dann ab 6,9 zum Beginn des Plagenzyklus über-

⁴⁸ Die Ausscheidung des Midiankapitels der Mosebiographie hat zur Folge, dass Ex 7,14ff. im vorpriesterschriftlichen Text unmittelbar an 2,11a angeschlossen hätte. S. u. 7.

zuleiten, in dem nun nicht mehr Mose, sondern Aaron als Sprecher zu denken ist. Im Unterschied zur Urkundenhypothese, die den identischen innerpriesterschriftlichen Textübergang voraussetzt, werden hier alle erzählerischen Lücken (die fehlende Einführung des Mose; die bloße Postulierung des Sprecheramtes Aarons) durch den vorpriesterschriftlichen Text geschlossen. Im Rahmen der Urkundenhypothese ist der Befund prinzipiell ebenfalls darstellbar, allerdings nur unter der Zusatzannahme, dass die Einführung des Mose ausgefallen ist, und ohne eine befriedigende Erklärung für die erzählerisch insuffizienten Ausführungen zum Sprecheramt Aarons. Die Ergänzungshypothese verdient damit insgesamt den Vorzug, wenngleich die Konsequenzen gravierend sind, zwingen sie doch letztlich dazu, den Midianaufenthalt des Mose und die Dornbuschszene in Gänze für die nachpriesterschriftlichen Entwicklungsphasen der Exodus-erzählung zu veranschlagen.

4 DER PRIESTERSCHRIFTLICHE WUNDERWETTSTREIT (EX 7,8–11,10)

4.1 DER BEFUND

Wie allgemein anerkannt, lässt sich P in Ex 7,8–9,12 eine Sequenz von fünf Erweiswundern zuordnen, »in denen Jahve und Pharao durch ihre Vertreter concurrieren«⁴⁹. Drei der Erweiswunder (7,8–13; 8,12–15; 9,8–12) stehen für sich, in zwei weiteren Fällen, nämlich bei der Nilpest und bei der Froschplage (7,14–8,11), wurden die priesterschriftlichen Textanteile dagegen mit dem nicht-priesterschriftlichen Text verwoben. Als priesterschriftlich gilt sodann in aller Regel auch die summarische Abschlussnotiz in 11,10.⁵⁰ Ferner ist ein Einfluss des priesterschriftlichen Erzählschemas auf die Ausführungsberichte der nicht-priesterschriftlichen Hagel-, Heuschrecken- und Finsternisplage zu verzeichnen, insofern hier Mose auf göttliches Geheiß als Wundertäter in Erscheinung tritt und im Zusammenwirken mit JHWH (9,22–25; 10,12–15) bzw. allein (10,21–23) für das Eintreten der Plage sorgt. Die priesterschriftliche Beeinflussung der drei

⁴⁹ J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 3. Aufl., Berlin 1963, 62; vgl. W. H. Schmidt, *Exodus* (BK.AT II/2), Neukirchen-Vluyn 1995, 352–356. Der Einwand, das fünfte Erweiswunder (9,8–12) sei eine Bildung der Endredaktion, ist zurückzuweisen. Die Besonderheiten des Abschnitts erklären sich aus seiner Stellung am Ende des Wunderwettstreits; gegen P. Weimar, »Nicht konnten die Magier vor Mose hintreten« (Ex 9,11), in: I. Kottsieper u. a. (Hg.), *Berührungspunkte* (FS R. Albertz) (AOAT 350), Münster 2008, 97–117.

⁵⁰ Umstritten ist, ob auch Ex 11,9 für P zu veranschlagen ist. Hierfür sprechen sich etwa L. Schmidt, *Studien*, 16–19; und Blum, *Studien*, 254f., aus. Dagegen hat Gertz, *Tradition*, 181f., überzeugende Argumente für eine nachpriesterschriftliche Einordnung vorgebracht, denen zu folgen ist. S. u. 4.4.

genannten Plagen kommt zuletzt auch in der Verwendung des in P beheimateten Verstockungsbegriffs קק zum Ausdruck (9,35; 10,20.27). Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass ein priesterschriftlicher Einfluss auf Hagel-, Heuschrecken- und Finsternisplage lediglich punktuell greifbar ist und die drei Plagen keinen organischen Bezug zum Wunderwettstreit erkennen lassen, der sein Ziel mit 9,12 erreicht hat. Die Interpretation der priesterschriftlichen Elemente in den drei besagten Plagen erweist sich damit als neuralgischer Punkt für jedes Redaktionsmodell.

4.2 DIE DEUTUNG DES BEFUNDES IM RAHMEN DER URKUNDENHYPOTHESE

Betrachtet man zunächst den Befund im ersten Teil des Plagenzyklus (Ex 7,8–9,12), so scheint auf den ersten Blick alles für die Kompilation zweier ehemals selbstständiger Quellenfäden zu sprechen. Dass die priesterschriftlichen Erweiswunder und die nichtpriesterschriftlichen Plagen bisweilen miteinander verwoben sind, bisweilen aber nebeneinander stehen, findet eine naheliegende Erklärung in der Annahme, die Endredaktion habe dort, wo das Plagenstichwort identisch war, einen Komposittext geschaffen (7,14–8,11: Nilpest und Frösche) und sich ansonsten mit der sequenziellen Anordnung der unterschiedlichen Episoden begnügt (7,8–13; 8,12–9,12). Während die Rekonstruktion der supponierten Quellenfäden im zuletztgenannten Textbereich naturgemäß keine Probleme verursacht, erweist sich die redaktionsgeschichtliche Entflechtung in 7,14–8,11 im Detail als durchaus kompliziertes Unterfangen. Dies gilt schon für die Nilpest, wo sich der Textbefund im entscheidenden Abschnitt 7,17–23 folgendermaßen darstellt:

7,17aab* So spricht JHWH: Siehe, ich will das Wasser im Nil schlagen. Und es wird sich in Blut verwandeln.

18 Die Fische im Nil werden sterben, und der Nil wird stinken, so dass sich die Ägypter ekeln werden, Wasser aus dem Nil zu trinken.

*19aba Und JHWH sprach zu Mose: Sage zu Aaron: Nimm deinen Stab und strecke deine Hand aus über die Gewässer Ägyptens, über ihre Flüsse, Nilarme und Tümpel und über all ihre Wasserstellen. Sie sollen zu Blut werden. In ganz Ägypten wird Blut sein. 20aa*b Und Mose und Aaron machten es so, wie JHWH geboten hatte.*

Und er schlug das Wasser im Nil und es verwandelte sich alles Wasser im Nil in Blut. 21 Und die Fische im Nil starben und der Nil stank und die Ägypter konnten das Wasser aus dem Nil nicht mehr trinken.

Und das Blut war in ganz Ägypten.

22 Die Wahrsagepriester Ägyptens aber taten mit ihren Zauberkraften dasselbe, und das Herz des Pharao blieb hart, und er hörte nicht auf sie, wie JHWH gesagt hatte.

23 Und der Pharao wandte sich ab und ging in sein Haus zurück und nahm sich auch dieses nicht zu Herzen.

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass beide Erzählfäden für sich lesbar und verständlich sind. Eine geringfügige syntaktische Unschärfe ist beim Einsatz des nichtpriesterschriftlichen Textes in 7,20 zu verzeichnen, insofern hier das Subjekt des Schlagens nicht expliziert wird. Dies fällt jedoch nicht weiter ins Gewicht, denn im Licht der in 7,17f.* vorausgehenden Gottesrede ist eindeutig, dass es sich um JHWH handeln muss.⁵¹ Betrachtet man nun das priesterschriftliche Stratum, so fällt auf, dass der Ausführungsbericht in 7,20aα*.21b im Vergleich zu der in 7,19* vorausgehenden Ankündigung sehr knapp gehalten ist. Das ist im Rahmen der priesterschriftlichen Schauwunder singular,⁵² schließt aber ebenso wie die zuvor notierte syntaktische Unschärfe in 7,20 in keiner Weise aus, dass die beiden Darstellungen zunächst unabhängig voneinander existierten. Es ist umgekehrt sogar möglich, einen indirekten Beleg für das Quellenmodell zu benennen: Sowohl 7,17 als auch 7,20 enden jeweils mit dem Hinweis auf die Verwandlung des Nilwassers in Blut, der im Rahmen des nichtpriesterschriftlichen Textes überschüssig ist. Dies könnte auf endredaktionelle Angleichungen des nichtpriesterschriftlichen an den priesterschriftlichen Text hindeuten, in dem das Blutmotiv fest verankert ist.⁵³

Während sich der vorliegende Text der Nilpest insgesamt schlüssig auf der Grundlage der Urkundenhypothese erklären lässt, endet die Anwendung desselben methodischen Paradigmas auf die Froschplage unweigerlich in Aporien. Ein vollständiger priesterschriftlicher Erzählfaden ist hier nicht rekonstruierbar, denn in Ex 8,11ayb ist nur der zweite Teil der für P typischen Verstockungsformel erhalten, der ohne seinen nichtpriesterschriftlichen Vorspann nicht sinnvoll lesbar ist.

11aα*β Als aber der Pharao dies sah, da verstockte er sein Herz 11ayb und er hörte nicht auf sie, wie JHWH gesagt hatte.

Problematisch ist ferner 8,2b, der im vorliegenden Text fest in den priesterschriftlichen Darstellungszusammenhang in 8,1.2a.3 integriert ist und die Konsequenzen von Aarons Stabgestus beschreibt.

⁵¹ Die Notwendigkeit, 7,20 in Gänze für die Endredaktion zu veranschlagen und mit der Verdrängung eines ursprünglichen Plagenberichts zu rechnen, ist nicht gegeben. Gegen Gertz, Tradition, 102 (mit Anm. 97).

⁵² Vgl. Ex 7,10.12a; 8,2f.13; 9,10.

⁵³ Vgl. Gertz, Tradition, 101-103. Es bleibt indes auffällig, dass die Endredaktion keinen Ausgleich zwischen den unterschiedlichen Angaben zur Ausdehnung der Plage bzw. des Erweiswunders vorgenommen hätte.

8,1 Und JHWH sprach zu Mose: Sage zu Aaron: Strecke deine Hand mit deinem Stab aus über die Flüsse, Nilarme und Tümpel und lass die Frösche über das Land Ägypten heraufkommen. 2 Und Aaron streckte seine Hand aus über die Gewässer Ägyptens. Da stieg der Frosch herauf und bedeckte das Land Ägypten.
3 Die Wahrsagepriester aber taten mit ihren Zauberkünsten dasselbe und ließen die Frösche über das Land Ägypten heraufkommen.

Veranschlagt man 8,2b für P,⁵⁴ so fehlt dem nichtpriesterschriftlichen Text ein Bericht über das Eintreten der Froschplage. Identifiziert man den Halbvers hingegen mit dem nichtpriesterschriftlichen Plagenbericht, was in Anbetracht der von 8,2a.3b abweichenden Formulierung naheliegt,⁵⁵ so geht P notgedrungen ein Teil des Ausführungsberichts verloren und es entsteht eine weitere Lücke im priesterschriftlichen Text. Man ist mithin in jedem Fall zu der Annahme gezwungen, dass bei der Kompilation der beiden Quellenfäden (zumindest) Elemente des priesterschriftlichen Textes von der Endredaktion unterdrückt wurden, die hier aus unerklärlichen Gründen eine ganz andere Technik angewandt hätte als noch in der unmittelbar vorausgehenden Nilpest.

Die Endredaktion (oder eine nachpriesterschriftliche Bearbeitung) muss schließlich auch zur Erklärung der priesterschriftlichen Elemente innerhalb der Hagel-, Heuschrecken- und Finsternisplage bemüht werden. Versuche, die betreffenden Partien als Bruchstücke einer weiteren Quelle (E oder P) zu erklären, können als gescheitert gelten. Der Elohist ist im Plagenzyklus ebenso wenig vorhanden wie an irgendeiner anderen Stelle im Pentateuch,⁵⁶ und auch die Existenz eines priesterschriftlichen Quellenfadens lässt sich für das Plagentriplet nicht wahrscheinlich machen.⁵⁷ Dass die Ausführungsberichte und Verstockungsnotizen in Ex 9,13–10,27 priesterschriftliche Einflüsse erkennen lassen, zwingt daher letztlich auch Anhänger der Urkundenhypothese zu einer Erklärung jenseits der Grenzen dieses methodischen Paradigmas. Entweder ein vorpriesterschriftlicher Grundbestand des Plagentriplets wurde von der Endredaktion um P-Elemente erweitert und so an die priesterschriftliche Konzeption angeglichen⁵⁸ oder aber die drei Plagen sind von Beginn an als literarisch

⁵⁴ Vgl. *Noth*, ATD 5, 57; *F. Kohata*, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14 (BZAW 166), Berlin/New York 1986, 152; *Gertz*, Tradition, 123.

⁵⁵ Vgl. *van Seters*, Life, 107. Die singularische Formulierung (der Frosch) weicht zwar von der pluralischen Ankündigung in Ex 7,27.28a ab, findet aber eine Parallele in der Verwendung des kollektiven Singulars in der vorpriesterschriftlichen Schilderung der Nilpest (7,18.21).

⁵⁶ Gegen *O. Eissfeldt*, Hexateuch-Synopse, Darmstadt, 2. Aufl., 1962, 125*–128*.

⁵⁷ Gegen *Noth*, ATD 5, 52f.

⁵⁸ So *Kohata*, Jahwist, 99f.

einheitliche, endredaktionelle Bildungen zu betrachten⁵⁹ bzw. mit nachpriesterschriftlichen Erweiterungen eines Textes zu identifizieren, der die Verbindung des vorpriesterschriftlichen und des priesterschriftlichen Materials bereits voraussetzt.⁶⁰ Zumindest mit Blick auf die P-Elemente in Ex 9,13–10,27 erweist sich daher ein Rekurs auf die Ergänzungshypothese als alternativlos.

4.3 DIE DEUTUNG DES BEFUNDES IM RAHMEN DER ERGÄNZUNGSHYPOTHESE

Besonders bei der Froschplage leuchten die Vorzüge eines Fortschreibungsmodells unmittelbar ein. Der Textbefund in Ex 8,1–3.11, der im Rahmen der Urkundenhypothese wie dargelegt zu einer Anzahl misslicher Zusatzannahmen zwingt, lässt sich ohne jede Schwierigkeit damit erklären, dass eine vorpriesterschriftliche Plagenschilderung (8,2b.9b.10.11aαβ) priesterschriftlich bearbeitet wurde. Der Bearbeiter rahmte den in 8,2b vorgefundenen Bericht über das Heraufziehen der Frösche durch die Aussagen in 8,1.2a.3, funktionierte ihn damit zu einer Beschreibung der Folgen von Aarons Aktion um und integrierte ihn so geschickt in die Darstellung des Wunderwettstreits. Schließlich erweiterte er die vorpriesterschriftliche Verstockungsnotiz in 8,11aαβ um 8,11aγb und verlieh ihr damit ihre heutige Gestalt.

Während sich eine Deutung der priesterschriftlichen Stücke innerhalb der Froschplage als Fortschreibungen nachgerade aufdrängt, liegen die Dinge bei der Nilpest weit weniger klar. Wie gesehen gibt es hier durchaus gute Argumente für ein Quellenmodell, wobei die Genese des Textes auch im Rahmen der Ergänzungshypothese darstellbar ist. Wie in der Froschplage wäre auch hier davon auszugehen, dass eine ältere Plagenschilderung (7,17*.18.20*.23) durch Erweiterung um die priesterschriftlichen Stücke in 7,19aba.20aα*.21b.22 in die Darstellung des Wunderwettstreits integriert wurde. Der Bearbeiter hätte sich dabei die Verwandlung aller ägyptischen Gewässer in Blut (7,19aba P) als einen durch JHWHs Schlag gegen den Nil (7,20*) initiierten Prozess vorgestellt, zu dem Aaron gleichsam das Zeichen gibt.

Sollte der vorpriesterschriftliche Plagenbericht von Anfang an in die priesterschriftliche Darstellung integriert gewesen sein, würde dies auch eine mögliche Erklärung dafür liefern, dass P hier anders als sonst nicht im Detail von der Ausführung des Angeordneten und vom Eintreten des Angekündigten berichtet, sondern sich in 7,20aα*.21b gleichsam auf die Erwähnung der Rahmendaten beschränkt. Auch die Tatsache, dass es in 7,21b abweichend von 7,19ba heißt, ›das Blut‹ (determiniert) sei in ganz Ägypten gewesen, könnte darauf hindeuten, dass P hier mit Blick auf die Erwähnung des Blutes in 7,20b formulierte – was freilich voraussetzt, dass die Nilpest bereits in einer um das Blutmotiv erweiter-

⁵⁹ So Gertz, Tradition, 132–188.

⁶⁰ So Levin, Jahwist, 337.

ten Gestalt vorlag.⁶¹ Trotz der genannten Indizien lässt sich nicht behaupten, dass ein Fortschreibungsmodell den Befund in 7,17–23 besser erklären kann als ein Quellenmodell. Es stellt gleichwohl eine mögliche Option dar, über deren Plausibilität nicht isoliert, sondern nur unter Einbeziehung aller weiteren priesterschriftlichen Partien innerhalb des Plagenzyklus entschieden werden kann.

Hierzu zählen auch die bereits erwähnten Erweiswunder in Ex 7,8–13; 8,12–15; 9,8–12, bei denen im Unterschied zum Textbereich in 7,14–8,11 kein Ineinander von priesterschriftlichen und nichtpriesterschriftlichen Elementen festzustellen ist. Rein technisch ist dies auch in einem Fortschreibungsmodell problemlos erklärbar, es stellt sich lediglich die Frage, warum der Bearbeiter hier von seinem Vorgehen in 7,14–8,11 abwich und nicht in die vorgefundenen Plagenschilderungen eingriff. Die einfachste Antwort besteht darin, dass er in 8,12–9,12 noch überhaupt nichts oder kaum etwas vorfand. Die Viehpest (9,1–7) ist nachpriesterschriftlich anzusetzen, und nichts anderes gilt für große Teile der Ungezieferplage (8,16–28),⁶² wobei noch einmal gesondert zu prüfen wäre, ob diese nicht komplett für den vorpriesterschriftlichen Bestand des Plagenzyklus ausfällt. In jedem Fall gilt, dass der priesterliche Bearbeiter allenfalls die Darstellung der Ungezieferplage unbearbeitet gelassen hätte. Hierfür könnte es konzeptionelle Gründe gegeben haben, über die sich viel spekulieren lässt.⁶³ Entscheidend ist, dass sich der Befund prinzipiell nicht gegen ein Fortschreibungsmodell ausspielen lässt.

Dass schließlich bei der Erklärung der priesterschriftlich geprägten Elemente der Hagel-, Heuschrecken- und Finsternisplage nichts an einem entsprechenden Modell vorbeiführt, wurde bereits unter 4.2 dargelegt. Interpretiert man die Priesterschrift insgesamt als Bearbeitung, so eröffnet sich allerdings noch eine weitere Option. Die betreffenden Partien müssen nun nämlich nicht mehr auf die Endredaktion oder einen nachpriesterschriftlichen Ergänzter zurückgeführt werden, sondern können theoretisch als integrale Bestandteile einer priesterschriftlichen Bearbeitung des gesamten Plagenzyklus veranschlagt werden. So findet Erhard Blum in 9,22.23a₁.35; 10,12.13a₁.14a₁.20; 10,21–23.27 Elemente der priesterlichen Kompositionsschicht (KP) im Plagenzyklus,⁶⁴ die in der Hagel- und Heuschreckenplage (wie später in Ex 14) die vorgefundene Darstellung der Plagen als göttliche Machterweise mit dem wunderstätigen Wirken des Mose verknüpft bzw. die Finsternisplage unter diesem Vorzeichen allererst konzipiert habe.

⁶¹ Vgl. *L. Schmidt*, Beobachtungen zu der Plagenerzählung in Exodus VII 14 – XI 10 (StB 4), Leiden 1990, 80.

⁶² Vgl. *Berner*, Exoduserzählung, 194–209.

⁶³ Vgl. *Berner*, Exoduserzählung, 189.

⁶⁴ Vgl. *Blum*, Studien, 245–250.

Gegen diese Sichtweise, die zweifellos einen schlagenden Beweis für die literarische Unselbstständigkeit der priesterschriftlichen Anteile am Plagenzyklus insgesamt liefern würde, spricht allerdings Verschiedenes. So bleibt erstens unklar, warum der Bearbeiter sich bemüht sah, noch nach dem erzählerischen Höhepunkt des von ihm konzipierten Wunderwettstreits in 9,12 in den Text einzugreifen, dabei Plagen erzählerisch umzustrukturieren oder sogar neu zu erfinden, während er andererseits die Plagen in 8,16–28; 9,1–7 völlig unberücksichtigt lassen konnte. Zweitens – und dies ist letztlich entscheidend – scheidet die Erklärung Blums schon ganz grundsätzlich daran, dass sie von der Voraussetzung ausgeht, die Plagen in Ex 9,13–11,8 seien im Kern vorpriesterschriftlich (KD) und im Wesentlichen literarisch einheitlich. Beides ist aber nicht der Fall, vielmehr entfällt der gesamte Textbereich auf eine mehrstufige nachpriesterschriftliche Entwicklungsphase des Plagenzyklus, in deren Rahmen auch die priesterschriftlich geprägten Elemente der Hagel-, Heuschrecken- und Finsternisplage zu interpretieren sind. Die Grundlinien dieses Prozesses seien im Folgenden zumindest kurz skizziert.

Die nachpriesterschriftlichen Plagen in Ex 9,13ff. stellen zunächst wieder ganz das Wirken JHWHs in den Mittelpunkt, tragen aber zugleich dem in P vorgegebenen Schauwunderaspekt Rechnung. Sowohl die Hagel- als auch die Heuschreckenplage werden für den kommenden Tag angekündigt (9,18; 10,4) und demonstrieren mit ihrem termingerechten Eintreten die Macht JHWHs. Die Fokussierung auf den Aspekt der göttlichen Machtdemonstration verweist (neben anderen Kriterien) die genannten Plagen in den Bereich eines nachpriesterschriftlichen Deuteronomismus, der diese Programmatik zudem durch die gezielte Überarbeitung der priesterschriftlichen Rahmenverse des Plagenzyklus als neue Leitperspektive des gesamten Textkomplexes eingeführt hat. Dies geschieht in Ex 7,3; 11,9 im Rahmen zweier JHWH-Reden, in denen dieser die Plagen betont als »meine Zeichen und meine Wunder« bezeichnet, die es in Ägypten zu vermehren gilt. Diese in den späten Geschichtsrückblicken des Deuteronomiumrahmens intensiv rezipierte Plagenkonzeption⁶⁵ schließt die von Mose und Aaron gewirkten Wunder (מוֹפְתִים) des P-Textes dezidiert ein und wertet sie zu direkten Erweisen der göttlichen Macht auf, die gleichberechtigt neben den Zeichen (אוֹתוֹת) JHWHs stehen (vgl. 8,19; 10,1f.).

Im Licht der skizzierten Plagenprogrammatik verwundert es nicht, dass sich der in den priesterschriftlich redigierten Fassungen der Hagel- und Heuschreckenplage bereits vorgegebene Aspekt des Zusammenwirkens zwischen Mose, Aaron und JHWH auch in der Hagel- und Heuschreckenplage findet. Freilich ist hier mit einer Entwicklung zu rechnen, denn die ältere Hagelplage scheint anders als die jüngere Heuschreckenplage zunächst noch nichts von

⁶⁵ Vgl. Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 28,46; 29,2; 34,11.

einer Beteiligung Moses berichtet zu haben. Dass Mose auf göttliches Geheiß seine Hand hebt und JHWH daraufhin ein Hagelgewitter niedergehen lässt (9,22*.23a α), ist ein Erzählzug, der der Plage offenbar erst im Zuge ihrer Erweiterung um die Fürbittenszene in 9,27a β ₁.28a.29.33a β * zugewachsen ist, in der ausdrücklich auf das Gewittermotiv Bezug genommen wird.⁶⁶ Der leitende Gedanke scheint zu sein, dass Plagenanfang und -ende einander entsprechen müssen: JHWH lässt das Hagelgewitter ausbrechen, als Mose seine Hände zum Himmel ausstreckt (9,23a), und er beendet es wieder, als dieser mit einem vergleichbaren Gestus darum ersucht (9,33a β *). Die an P orientierten Partien des letzten Plagentriplets, die eine aktive Beteiligung Moses am Plagengeschehen geltend machen, stehen also entstehungsgeschichtlich im Zusammenhang mit der Einführung des Fürbittensmotivs, das in der Hagelplage erstmals bezeugt ist und der Sache nach erneut in den Traditionsraum eines späten, nachpriesterschriftlichen Deuteronomismus verweist,⁶⁷ wie er für die Plagen in 9,13ff. insgesamt charakteristisch ist.

Anders als in der Hagelplage gehört das Motiv, dass JHWH die Plage auf Moses Zeichen hin ausbrechen lässt, in der Heuschreckenplage zum Grundbestand (10,12a β .13f.),⁶⁸ und nichts anderes gilt für die Fürbittenszene, die nun noch durch das Sündenbekenntnis des Pharaos an theologischer Substanz gewinnt. Dabei hat der Verfasser besonderes Gewicht darauf gelegt, dass sich Ausbruch und Beseitigung der Plage erzählerisch exakt entsprechen. Termingerecht werden die Heuschrecken durch einen starken Ostwind herbeigetragen und durch einen starken Westwind wieder restlos entfernt. Die Züge des Schauwunders sind erneut evident, ebenso die Parallelen zum Meerwunderbericht, wo der Wind erneut eine tragende Rolle spielt. Anders als gemeinhin angenommen, ist dieser Erzählzug aus Ex 14 in der Heuschreckenplage aber noch nicht

⁶⁶ Während sich der Plagenbericht in 9,23b in Anbetracht der ihn einleitenden Narrativform problemlos an die Plagenankündigung in 9,17–19 anschließen lässt und einmal unmittelbar auf diese gefolgt sein wird, liegt in 9,23a α ₂ eine erzählerische Dublette vor, die sich aufgrund der invertierten Wortstellung als ursprüngliche Fortsetzung von 9,23a α ₁ zu erkennen gibt. Anders als an früherer Stelle dargelegt (vgl. *Berner*, Exoduserzählung, 264), muss der Aussagezusammenhang in 9,23a α daher als literarisch einheitliche Erweiterung des ursprünglichen Plagenberichts in 9,23b gelten.

⁶⁷ Vgl. nur die Parallelen in Ex 32,7–14; Num 14,13–19.

⁶⁸ Dies zeigt sich schon an der Inversion in 10,13a α ₂, die eine literarkritische Abtrennung der Aussage von ihrem Vorkontext syntaktisch nicht zulässt. Ex 10,13a α ist literarisch aus einem Guss, die Aktion JHWHs von Anfang an auf das Handzeichen des Mose bezogen (vgl. 9,23a α). Zum redaktionsgeschichtlichen Verhältnis zwischen Hagel- und Heuschreckenplage sowie den hier vorausgesetzten Schichtungen vgl. ausführlich *Berner*, Exoduserzählung, 215–241.

vorausgesetzt, sondern hat sich umgekehrt auf der Grundlage derselben entwickelt.⁶⁹

In die Nachgeschichte der Heuschreckenplage gehört schließlich auch die sich in 10,21–23 anschließende Finsternisplage. Diese wurde als von vornherein als situativer Rahmen für die Fortsetzung der Auszugsverhandlungen konzipiert (10,24–27), die in einem Zusatz zur Heuschreckenplage ihren Auftakt nehmen (10,7–11) und nach der Tötung der Erstgeburt zum Durchbruch kommen (12,30aa.31f.). Dies erklärt, warum der Finsternisplage jegliche Schadenswirkung fehlt und warum sie völlig unvermittelt, ohne direkte Beteiligung JHWHs und allein auf das Zeichen des Mose hin eintritt. Dem Verfasser war nicht an einer weiteren Machtdemonstration JHWHs gelegen, sondern ihm ging es darum, einen plausiblen Anlass für die Wiederaufnahme der Verhandlungen zu schaffen. Zu diesem Zweck führte er das in der Hagel- und Heuschreckenplage vorgegebene Motiv des menschlich-göttlichen Zusammenwirkens wieder auf seinen priesterschriftlichen Kern zurück, der allein Mose auf JHWHs Geheiß hin tätig werden lässt.⁷⁰

4.4 ERGEBNIS

Ganz unabhängig vom präferierten methodischen Paradigma lassen sich die folgenden Grundbeobachtungen festhalten: Der priesterschriftliche Beitrag zum Plagenzyklus besteht aus einer planvoll aufgebauten Sequenz von fünf Erweiswundern in Ex 7,8–9,12* sowie ferner der Abschlussnotiz in 11,10, die einmal direkt hierauf gefolgt sein wird. Im unmittelbaren Vor- und Nachkontext der Szene stehen ebenfalls priesterschriftliche Texte, nämlich die Berufungsszene in 6,2–7,7* auf der einen und die Passaordnung in 12,1–13*.28 auf der anderen Seite. Dabei ist die Berufungsszene zwingend als Vorkontext des Wunderwettstreits vorausgesetzt, hat diesen aber wahrscheinlich nicht von Anfang an im Blick. Der Wunderwettstreit fällt also für den ältesten priesterschriftlichen Text aus und ist diesem erst nachträglich zugewachsen.

Was nun das Verhältnis zu den vorpriesterschriftlichen Plagen betrifft, so spricht alles dafür, dass P zumindest die Kenntnis derselben voraussetzt und das ihnen zugrundeliegende Darstellungsprinzip konzeptionell weiterentwickelt hat. Das zweite und dritte Erweiswunder (Verwandlung der Gewässer in Blut/Frösche) entsprechen kaum zufällig den ersten beiden Plagen,⁷¹ wobei sich das entwicklungsgeschichtliche Gefälle zweifelsfrei daran zeigt, dass ihr Gegenstand

⁶⁹ Vgl. die Ausführungen unter 6.3.

⁷⁰ Vgl. Ex 9,8–12; 14,16.21*.26–28*.

⁷¹ Zu den Entsprechungen zwischen den weiteren priesterschriftlichen und nicht- bzw. nachpriesterschriftlichen Plagen vgl. *M. Greenberg*, *Understanding Exodus*, New York 1969, 151–182.

noch deutliche Züge einer Plage aufweist, die im Rahmen eines Wunderwettstreits (der eine Wiederholung des Zeichens durch die Wahrsagepriester vorsieht!) nur wenig sinnvoll sind. Bezeichnenderweise tritt diese motivische Unwucht in besonders eklatanter Weise bei den beiden Erweiswundern auf, die in 7,14–8,11 mit der vorpriesterschriftlichen Plagenschilderung verwoben sind, wohingegen die von P frei (bzw. ohne Übernahme des im vorpriesterschriftlichen Text vorgegebenen Plagenstichworts) gebildeten Stücke (7,8–13; 8,12–15; 9,8–12) diesbezüglich weitgehend unauffällig sind.⁷² Dies ist kein zwingender Beweis, aber doch ein gewisses Indiz dafür, dass sich die priesterschriftliche Umgestaltung des vorpriesterschriftlichen Plagenzyklus zu einem Wunderwettstreit von Anfang an als redaktionelle Überformung desselben zugetragen haben könnte.

Welches methodische Paradigma besser geeignet ist, die priesterschriftlichen Textanteile in Ex 7,8–9,12; 11,10 zu erklären, entscheidet sich freilich nicht an tendenzkritischen Erwägungen, sondern an den konkreten Textbefunden. Da die Nilpest im Rahmen beider Paradigmen erklärbar ist, müssen letztlich die literarischen Verhältnisse in der Froschplage den Ausschlag geben. Hier erweist sich die Urkundenhypothese als ungeeignet, denn sie fördert nur einen lückenhaften priesterschriftlichen Quellenfaden zutage und muss mit unerklärlichen Auslassungen durch die Endredaktion rechnen, die im Rahmen der Nilpest noch ganz anders verfahren wäre. Die Ergänzungshypothese kann den Befund dagegen problemlos mit der priesterschriftlichen Bearbeitung der vorpriesterschriftlichen Plagenschilderung erklären und verdient damit letztlich insgesamt den Vorzug vor einem Quellenmodell.

Die Genese des priesterschriftlichen Wunderwettstreits stellt sich demnach folgendermaßen dar: Ausgangspunkt ist die vorpriesterschriftliche Plagenssequenz aus Nilpest (7,14–23*) und Froschplage (7,26–8,11*) sowie möglicherweise Ungezieferplage (8,16–28*), die als Vorspann zur Tötung der Erstgeburt (12,29–33*) dienen. Schon vor dem Hintergrund der priesterschriftlichen Passaordnung in 12,1–13*.28 scheint nun in einem ersten Schritt das dort verankerte Blutmotiv in die Nilpest übertragen worden zu sein. Das Blut, das die israelitischen Häuser in Ex 12 vor dem Schlag JHWHs verschont, wird zum Vermittler des durch JHWHs Schlag ausgelösten Fischsterbens (7,17b_{fin}.20b) und tritt als ominöser Vorverweis auf das erzählerische Finale des Plagenzyklus an dessen Beginn. Der priesterliche Bearbeiter, der die Plagen zu einem Wunderwettstreit umakzentuierte, fand die um das Blutmotiv erweiterte Gestalt der

⁷² Zwar ist bei den beiden letzten Erweiswundern in Ex 8,12–15; 9,8–12 ebenfalls ein (sich steigernder) Plagencharakter zu verzeichnen, dieser verursacht aber keine vergleichbaren Störungen der narrativen Kohärenz, weil die ägyptischen Wahrsagepriester nicht mehr in der Lage sind, das Wunder zu wiederholen.

Nilpest bereits vor. Zur Einführung der neuen Leitperspektive stellte er dem vorgefundenen Text in 7,8–13 das Stabwunder voran und arbeitete sodann die ersten beiden Plagen zu Episode zwei und drei des Wunderwettsreits um, wobei er bei der Nilpest die wunderhaften Züge noch dadurch steigerte, dass er das Auftreten des Blutes auf alle Gewässer Ägyptens ausdehnte. Wie das erste hat er schließlich auch die beiden letzten Erweiswunder wieder frei formuliert, in denen er die ägyptischen Wahrsagepriester schrittweise ihrer ultimativen Niederlage entgegenführt (8,12–15; 9,8–12). Ex 11,10 zieht abschließend Bilanz und leitet zur Tötung der Erstgeburt über. Die priesterschriftlich anmutenden Elemente in 9,13–10,27 sind dagegen nicht mehr für P selbst zu veranschlagen, sondern gehören in die nachpriesterschriftliche Rezeptionsgeschichte von 7,8–9,12.

5 DAS PASSA, DIE TÖTUNG DER ERSTGEBURT UND DAS ENDE DES ÄGYPTENAUFENTHALTES (EX 12)

5.1 DER BEFUND

Dass in Ex 12 priesterschriftliche mit nichtpriesterschriftlichen Partien verwoben wurden, ist Konsens, und auch über die grundlegenden literarkritischen Abgrenzungen herrscht weitgehend Einigkeit. Zu P gehören die Bestimmungen zum Passa- und Mazzotfest in 12,1–20.28.(42.)43–50 sowie ferner die Notizen zur Dauer des Ägyptenaufenthalts bzw. zum Auszugszeitpunkt in 12,40–41 und 12,51. Nichtpriesterschriftlich sind dagegen die Passaordnung in 12,21–27, der Bericht über die Tötung der Erstgeburt (12,29–33) sowie die sich hieran anschließenden Ausführungen über die näheren Umstände des Auszugs (12,34–39).⁷³ Als konsensfähig kann ferner gelten, dass sowohl der priesterschriftliche als auch der nichtpriesterschriftliche Text literarisch gewachsen sind. Für den Grundbestand der Priesterschrift lassen sich allenfalls die Passaätiologie in 12,1–13*.28 und die Auszugsnotiz in 12,40f. (bzw. 12,51) veranschlagen; alle Vorschriften, die das Mazzotfest betreffen (v.a. 12,14–20) oder die Zulassung zum Passa regeln (12,43–50), sind dagegen als spätere Zusätze zu beurteilen. Im Bereich des nichtpriesterschriftlichen Textes kann zumindest der Kernbestand des Berichtes über die Tötung der Erstgeburt (12,29–33*) als ursprünglich angesehen werden; genauer gesagt: als Ziel- und Höhepunkt des vorpriesterschriftlichen Plagenzyklus. Kontrovers diskutiert wird dagegen, ob Entsprechendes auch für Teile der Passaordnung in 12,21–27 gilt, oder ob diese vielmehr in Gänze als nachpriesterschriftliche Bildung anzusprechen ist. In Anbetracht der deutlichen Bezugnahmen des Abschnitts auf

⁷³ Hierzu und zum Folgenden vgl. grundlegend *Gertz*, Tradition, 31–50.

seinen priesterschriftlichen Vorkontext kann Letzteres als wahrscheinlich gelten.⁷⁴

5.2 DIE DEUTUNG DES BEFUNDES IM RAHMEN DER URKUNDENHYPOTHESE

Während Martin Noth den in Ex 12 vorfindlichen Text noch in Gänze auf zwei selbstständige Quellenfäden aufteilen konnte,⁷⁵ hat Jan Christian Gertz Gründe dafür vorgebracht, dass zumindest Teile des Kapitels für eine die Quellen kompilierende und zwischen ihnen vermittelnde Endredaktion zu veranschlagen seien.⁷⁶ Die Grundlinien des Nothschen Entstehungsmodells sind hiervon indes nicht betroffen. Nach wie vor ergibt sich ein ursprünglicher Textübergang zwischen dem Ende des priesterschriftlichen Wunderwettstreits in 11,10, der Passaordnung in 12,1–13* und der ihr zugeordneten Ausführungsnotiz in 12,28. An diese müssen unmittelbar die Angaben zum Auszugszeitpunkt der Israeliten in 12,40f. angeschlossen werden.⁷⁷

12,28 Und die Israeliten gingen hin und machten es so, wie es JHWH Mose und Aaron geboten hatte, ganz so machten sie es.

12,40 Die Zeit aber, die die Israeliten in Ägypten zugebracht hatten, betrug 430 Jahre. 41 Und es geschah nach Ablauf dieser 430 Jahre, ja es geschah an eben diesem Tag, dass alle Heerscharen JHWHs aus dem Land Ägypten auszogen.

Obwohl der postulierte Übergang zwischen 12,28 und 12,40 syntaktisch problemlos möglich ist, weist er unter inhaltlichen Gesichtspunkten ein schwerwiegendes Defizit auf. So hätte die Priesterschrift zwar berichtet, dass die Israeliten den Passaritus vorschriftsgemäß befolgten (12,28), wäre aber mit keinem Wort auf die Tötung der Erstgeburt eingegangen, obwohl sie zuvor selbst ausdrücklich auf diese verwiesen hatte (12,12f.). Die erzählerische Lücke ist so eklatant, dass sie sich kaum mit einer besonderen narrativen Strategie des Verfassers plausibel machen lässt.⁷⁸ Es bleibt damit letztlich nur die Annahme, dass

⁷⁴ Vgl. Berner, Exoduserzählung, 278–293. Zu einer alternativen Erklärung vgl. jüngst S. Gesundheit, *Three Times a Year* (FAT 82), Tübingen 2012, 89–95.

⁷⁵ Vgl. Noth, ATD 5, 71–73. Noth unterscheidet zwischen vorpriesterschriftlichem (jahwistischem) Text (12,21–23.27b.29–39) nebst deuteronomistischen Zusätzen (12,24–27a) auf der einen und priesterschriftlichem Text auf der anderen Seite (P^c: 12,1–20*.40f.; P^s: 12,42.43–51).

⁷⁶ Vgl. Gertz, *Tradition*, 396.

⁷⁷ Vgl. Noth, ATD 5, 72; *Levin*, *Jahwist*, 339.

⁷⁸ Nach L. Schmidt, *Studien*, 30, sei die Tötung der Erstgeburt in Ex 12,41 P vorausgesetzt, werde aber erzählerisch nicht ausgeführt, da es »für P im Unterschied zu der vorpriesterlichen Darstellung in 12,29ff. * nach der Tötung der Erstgeburten nicht mehr zu einem Dialog zwischen dem Pharao und Mose kam«. Das ist sicherlich zutreffend, erklärt aber in keiner

die Endredaktion den priesterschriftlichen Bericht von der Tötung der Erstgeburt zugunsten seines nichtpriesterschriftlichen Pendantes unterdrückt hat.⁷⁹ Dies freilich wäre in Anbetracht der Tatsache, dass sonst wiederholt erzählerische Dubletten zwischen priesterschriftlichem und nichtpriesterschriftlichem Text erhalten sind,⁸⁰ ein singulärer Vorgang. Die Erklärung der priesterschriftlichen Passaordnung in Ex 12,1-13*.28 erweist sich daher im Rahmen der Urkundenhypothese als problematisch.

5.3 DIE DEUTUNG DES BEFUNDES IM RAHMEN DER ERGÄNZUNGSHYPOTHESE

Das Fehlen einer priesterschriftlichen Darstellung der Tötung der Erstgeburt stellt kein Problem dar, wenn man die Passaordnung in Ex 12,1-13*.28 als redaktionelle Erweiterung auffasst, die von Anfang an mit Blick auf den vorpriesterschriftlichen Plagenbericht in 12,29-33* konzipiert wurde.⁸¹ Auch in diesem Modell bliebe das Ende des priesterschriftlichen Wunderwettstreits in 11,10 als direkter Anknüpfungspunkt im Vorkontext erhalten, doch schliesse nun die vorpriesterschriftliche Schilderung der Tötung der Erstgeburt (12,29a) die im P-Bestand klaffende erzählerische Lücke. Der Textzusammenhang zwischen Passaordnung und Plagenbericht würde sich wie folgt gestalten:⁸²

1 Und JHWH sprach zu Mose und Aaron: 3aα* Sprecht zur ganzen Gemeinde Israels, 3b sie sollen ein Lamm für jedes Vaterhaus nehmen, ein Lamm für jedes Haus. Und sie sollen es schlachten in der Abenddämmerung 7aα und von dem Blut nehmen 7aβ* und es 7b an den Häusern, in denen sie es essen, aufbringen. 8a Und sie sollen das Fleisch in dieser Nacht essen, 8ba* am Feuer gebraten 8bβ und mit Bitterkräutern sollen sie es essen. 11bβ Es ist ein Passa für JHWH.*

12aα Ich aber werde in dieser Nacht durch das Land Ägypten schreiten und alle Erstgeburt im Land Ägypten schlagen. 13 Dann soll für euch das Blut zum Zeichen an den Häusern werden, in denen ihr seid. Wenn ich das Blut sehe, werde ich euch »passieren« und der Verderben stiftende Schlag wird euch nicht treffen, wenn ich das Land Ägypten schlage.

28 Und die Israeliten gingen hin und machten es so, wie es JHWH Mose und Aaron geboten hatte, ganz so machten sie es.

Weise, warum der Verfasser das Eintreffen des in 12,12f. Angekündigten nicht zumindest durch eine kurze Notiz nach dem Muster von 12,28 vermeldete. Auch die korrekte Beobachtung, »daß die Einsetzung des Passa nach P ganz auf die kultische Praxis der Israeliten hin ausgerichtet ist« (Gertz, Tradition, 88), ändert hieran nichts.

⁷⁹ So etwa A. Jülicher, Die Quellen von Exodus I-VII,7, in: JPTH 8 (1882), 79-127.272-315, hier 101.

⁸⁰ Vgl. Anm. 37.

⁸¹ So etwa Van Seters, Life, 108f.

⁸² Zur hier vorausgesetzten Rekonstruktion des Grundbestandes der priesterschriftlichen Passaordnung vgl. Berner, Exoduserzählung, 278-293.

29a Und es geschah um Mitternacht, da schlug JHWH alle Erstgeburt im Land Ägypten, vom Erstgeborenen des Pharaos, der auf seinem Thron sitzt, bis zum Erstgeborenen des Gefangenen im Kerker.

Ein Vergleich zwischen der priesterschriftlichen Ankündigung der Tötung der Erstgeburt (Ex 12,12a) und dem vorpriesterschriftlichen Plagenbericht (12,29a) verdeutlicht, dass sich beide Passagen nicht nur in der Sache, sondern bis in den exakten Wortlaut hinein gleichen. Hier wie dort ist von einem Schlag JHWHs gegen alle Erstgeburt in Ägypten die Rede (12,12a₂: והכתי כל בכור בארץ מצרים; 12,29a₂: ויהיה הזה כל בכור בארץ מצרים), der sich jeweils in der Nacht zuträgt. Lediglich der präzisen Zeitangabe »um Mitternacht« (aus 12,29a (בהצי הלילה)) steht in 12,12a ein allgemeineres »in dieser Nacht« (בלילה הזה) gegenüber, mit dem der Verfasser der Ritualordnung Rechnung trägt, die das nächtliche Essen des Passopfers in 12,8a mit eben diesen Worten (בלילה הזה) beschreibt. Im Licht des sprachlichen Befundes sowie der allgemeinen Textarchitektur des Kapitels drängt es sich geradezu auf, Ex 12,1–13,28 als priesterschriftliche Erweiterung eines vorgefundenen Plagenberichts zu interpretieren, die mit diesem eine Ätiologie des Passafestes verknüpft. Der Ausführungsbericht in 12,28 deckt mit dem Passaritual exakt jenen Teil von 12,1–13* ab, zu dem sich im vorpriesterschriftlichen Text keine Parallele findet, während der ältere Erzählbestand in 12,29–33* gemäß der Ankündigung in 12,12a von der Tötung der Erstgeburt berichtet.

Auch die Angaben zur Dauer des Ägyptenaufenthalts der Israeliten in Ex 12,40f. lassen sich ohne Schwierigkeiten im Rahmen der Ergänzungshypothese darstellen. Sie wären in diesem Modell direkt in den vorpriesterschriftlichen Itinerarzusammenhang zwischen 12,37a und 13,20 eingeschrieben worden, was den folgenden Text ergeben hätte:

12,33* Da drängten die Ägypter das Volk, eilends das Land zu verlassen, denn sie sprachen: »Wir sind sonst alle des Todes!« 12,37a Und die Israeliten brachen auf von Ramses nach Sukkot.

12,40 *Die Zeit aber, die die Israeliten in Ägypten zugebracht hatten, betrug 430 Jahre. 41 Und es geschah nach Ablauf dieser 430 Jahre, ja es geschah an eben diesem Tag, dass alle Heerscharen JHWHs aus dem Land Ägypten auszogen.*

13,20 Und sie brachen von Sukkot auf und lagerten in Etam am Rande der Wüste.

Der priesterliche Bearbeiter hätte in diesem Modell den sachlich gebotenen Zusammenhang zwischen dem Drängen der Ägypter (12,33*) und dem Aufbruch der Israeliten (12,37a) intakt gelassen, um in der Rückschau auf die erste Weg- etappe die Dauer des Ägyptenaufenthalts zu resümieren. Mit 12,41b hätte er sodann wieder den Anschluss zum Itinerar in 13,20 hergestellt und über das neu eingeführte Stichwort »Heerscharen« zugleich auf das Thema des Meerwunderberichts hingeleitet, der in Ex 14 unmittelbar folgte. Man wird freilich anfragen

dürfen, ob 12,40f. überhaupt zum ältesten priesterschriftlichen Bestand zählen müssen, klingt in der Bezeichnung der Israeliten als ›Heerscharen‹ doch eine Vorstellung an, die ihre engste Entsprechung in der spätpriesterlichen Lagerordnung in Num 1–10 findet. Es ist daher immerhin mit der Möglichkeit zu rechnen, dass sich in 12,40f. ein ähnlich später priesterlicher Bearbeiter zu Wort meldet. Die Frage kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden und muss es auch nicht, denn sie ändert nichts an der grundsätzlichen Möglichkeit, die priesterschriftlichen Textanteile in Ex 12 im Rahmen der Ergänzungshypothese zu interpretieren.

5.4 ERGEBNIS

Betrachtet man allein den Textbefund in Ex 12, so scheint eine Deutung der priesterschriftlichen Partien des Kapitels als kontextbezogene Fortschreibungen nicht nur zwanglos möglich, sondern geradezu zwingend geboten. Erst unter Einschluss des vorpriesterlichen Berichts von der Tötung der Erstgeburt (12,29a), den sie im Wortlaut antizipiert (12,12a), gewinnt die priesterschriftliche Darstellung narrative Kohärenz. Im Rahmen der Urkundenhypothese bleibt letztlich nur die Annahme, dass ein priesterschriftlicher Bericht von der Tötung der Erstgeburt entweder nie vorhanden war oder aber redaktionell unterdrückt wurde. In beiden Fällen handelt es sich um eine Verlegenheitslösung, die weniger den konkreten Textbefund als den Zwang der Hypothese zum Hintergrund hat.

Dass die Anwendung der Urkundenhypothese auf die priesterschriftlichen Partien in Ex 12 nicht weiterführt, stellt natürlich noch nicht den Quellencharakter der Priesterschrift insgesamt in Frage. Will man an P als Quelle festhalten, ist man allerdings gezwungen, ihr die Passaordnung abzusprechen und diese in Gänze zu einer (nach-)endredaktionellen Bearbeitung zu erklären.⁸³

Dies ist allerdings aus zwei Gründen problematisch: Erstens scheint die Tötung der Erstgeburt andernorts in der priesterschriftlichen Konzeption vorausgesetzt zu sein, am deutlichsten wohl in 7,4, wo von einer Herausführung durch ›große Gerichte‹ die Rede ist.⁸⁴ Zweitens ist aber auch der redaktionsgeschichtliche Gesamtbefund in Ex 12f. im Auge zu behalten. Die priesterschriftliche Passaordnung in 12,1–13*.²⁸ steht ganz am Anfang der komplexen Entwicklungsgeschichte der in den beiden Kapiteln versammelten Bestimmungen. In einem zweiten Entwicklungsschub folgen die dtr geprägten Vorschriften zum Passafest (12,21–27), zum Mazzotfest (13,3–10) sowie zum Erstgeburtsoffer (13,11–16), bevor die Textentwicklung mit einer Reihe spätpriesterlicher Erweiterungen (u. a. 12,14–20.42–51 sowie Zusätze zu 12,1–13) den Abschluss fin-

⁸³ Vgl. *J. L. Ska*, Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal, in: *Bib.* 60 (1979), 23–35; *Kratz*, *Komposition*, 245, Anm. 25.

⁸⁴ Vgl. die grundsätzliche Diskussion bei *Gertz*, *Tradition*, 87f.

det.⁸⁵ Die priesterschriftliche Passaordnung in 12,1–13*.28 repräsentiert damit auf jeden Fall ein vergleichsweise altes Entwicklungsstadium, und es scheint zweifelhaft, ob sich dieser Befund mit einer (nach-)endredaktionellen Ansetzung verträgt.

6 DER MEERWUNDERBERICHT (EX 14)

6.1 DER BEFUND

Es kann gegenwärtig als unstrittig gelten, dass sich in Ex 14 zwei unterschiedlich akzentuierte Darstellungsweisen des Meerwunders überlagern, deren eine der Priesterschrift zuzuweisen ist.⁸⁶ Der priesterschriftliche Text, für den in der Regel die Verse 14,1–4.8–10*.15–18.21α₁.b.22 f.26.27α₁.28 f. veranschlagt werden,⁸⁷ schildert, wie die Israeliten von einer ägyptischen Streitmacht in das geteilte Meer verfolgt werden, das sie trockenen Fußes durchziehen, während ihre Verfolger in den über ihnen zusammenschlagenden Wassermassen den Tod finden. Während Mose in P als Wundertäter gezeichnet wird, der die Teilung des Meeres auf göttliches Geheiß per Handzeichen bewirkt und wieder rückgängig macht, tritt er im nichtpriesterschriftlichen Text als prophetischer Mittler in Erscheinung, der dem Volk das rettende Eingreifen JHWHs ankündigt (14,13 f.). Folglich ist es hier JHWH selbst, der für die Vernichtung der ägyptischen Streitmacht sorgt, dies freilich auf recht umständliche Weise. In Gestalt einer Wolken- und Feuersäule tritt er zwischen die Israeliten und ihre ägyptischen Verfolger (14,19 f.), drängt sodann das Meer über Nacht durch einen starken Wind zurück (14,21α₂β), um am Morgen die Ägypter in Panik zu versetzen, damit sie dem zurückflutenden Meer entgegenfliehen (14,24 f.27α₂β), in das sie zu guter Letzt von JHWH hineingeschüttelt werden (14,27 b).

Im vorliegenden Text sind die beiden Darstellungsweisen dergestalt miteinander verwoben, dass die nichtpriesterschriftlichen Textanteile näherhin spezifizieren, wie sich die einzelnen Ereignisse der priesterschriftlichen Schilderung zugetragen haben.⁸⁸ Besonders deutlich wird dies in Ex 14,21: Mose bewirkt die Teilung des Meeres (14,21α₁b), indem JHWH auf sein Zeichen hin handelt und das Wasser zurückdrängt (14,21α₂β).

⁸⁵ Vgl. ausführlich *Berner*, Exoduserzählung, 276–342.

⁸⁶ Vgl. grundlegend *C. Levin*, *Source Criticism. The Miracle at the Sea*, in: *J. M. LeMon u. a. (Hg.)*, *Method Matters* (FS D. L. Petersen), Atlanta (GA) 2009, 39–61.

⁸⁷ So etwa *Noth*, ATD 5, 83; ähnlich *Gertz*, *Tradition*, 195–206; *Levin*, *Source Criticism*, 52. Als strittig erweist sich vor allem die Rekonstruktion des priesterschriftlichen Erzählfadens in 14,8–10.

⁸⁸ Vgl. *P. Weimar*, *Die Meerwundererzählung* (ÄAT 9), Wiesbaden 1985, 239 f.

Und Mose streckte seine Hand aus über das Meer.

Da trieb JHWH das Meer durch einen starken Ostwind die ganze Nacht zurück.

Und die Wasser spalteten sich.

Dass dieses spannungsreiche Miteinander der beiden Darstellungsweisen redaktionell bedingt ist, liegt auf der Hand, wobei zu klären bleibt, mit welchem Redaktionsmodell es sich am besten plausibel machen lässt. Wie üblich stehen sich auch hier die Urkunden- und die Ergänzungshypothese als Grundalternativen gegenüber.

6.2 DIE DEUTUNG DES BEFUNDES IM RAHMEN DER URKUNDENHYPOTHESE

Die zunächst naheliegende und bis heute von der überwiegenden Mehrheit der Ausleger vertretene Deutung des skizzierten Textbefundes besteht darin, dass man die beiden Darstellungsweisen des Meerwunders auf zwei ehemals selbstständige Quellenschriften aufteilt. Dabei gilt der nichtpriesterschriftliche Text durchgängig als integraler Bestandteil einer vorpriesterschriftlichen Exodus-erzählung, die das Meerwunder noch überhaupt nicht als Durchzugsereignis geschildert habe. Vielmehr sei vorausgesetzt, dass die Israeliten ihr Lager am Ufer des Meeres zu keinem Zeitpunkt verlassen hätten, während JHWH das Nöherrücken der Ägypter verhinderte und die Vorkehrungen für ihre Vernichtung traf. Im Unterschied zu dieser vorpriesterschriftlichen JHWH-Kriegserzählung habe P das Meerwunder als Durchzugsereignis konzipiert und mit dem wundertätigen Wirken des Mose verknüpft. Die Verbindung der beiden Quellen gilt schließlich als das Werk eines Kompilators (der Endredaktion), der die priesterschriftliche Version als Grundlage nahm, in die er die Teile der vorpriesterschriftlichen Darstellung so gut wie möglich zu integrieren suchte.⁸⁹

Während die älteren Vertreter der Urkundenhypothese die Kompilation der Quellenschriften vielfach als rein mechanischen Akt betrachteten,⁹⁰ sind in jüngerer Vergangenheit vermehrt Stimmen laut geworden, die auch der Endredaktion einen gewissen Anteil am vorliegenden Text von Ex 14 zuschreiben. Im Anschluss an Walter Groß und Thomas Krüger hat sich besonders Jan Christian Gertz um den Nachweis endredaktioneller Anteile innerhalb der Meerwundererzählung bemüht, die auf einen Ausgleich zwischen der vorpriesterschriftlichen und der priesterschriftlichen Darstellungsweise abzielten.⁹¹ Hierzu seien etwa

⁸⁹ Vgl. *Weimar*, Meerwundererzählung, 61–67; *Levin*, Source Criticism, 47–51.

⁹⁰ Vgl. z. B. *Eissfeldt*, Hexateuch-Synopse, 133*–137*, und in seinem Geiste jüngst *J. S. Baden*, J, E, and the Redaction of the Pentateuch (FAT 68), Tübingen 2009.

⁹¹ Vgl. *W. Groß*, Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13 + 14, in: *G. Braulik u. a. (Hg.)*, Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel (FS N. Lohfink), Freiburg 1993, 142–165; *T. Krüger*, Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17–14,31), in: *ZAW* 108 (1996), 519–533; *Gertz*, Tradition, 206–232.

die Ortsangaben in 14,2bβ.8b.9* zu zählen, die zwischen den unterschiedlichen Lokalisierungen des Ereignisses vermittelten, ferner aber auch die Doppelgestalt der Wolken- und Feuersäule. Während der vorpriesterschriftliche Text nur die Präsenz einer Wolkensäule erwähnt habe, sei die Endredaktion mit dem Problem konfrontiert gewesen, wie die Israeliten in der Nacht (vor-P) einen Durchzug durch das geteilte Meer (P) bewerkstelligen sollten. Um das Problem zu lösen, habe sie die Feuersäule als nächtliche Lichtquelle erdacht und in 13,21f.*; 14,24* in der Darstellung verankert.

Die genannten Beispiele zeigen, dass Teile des nichtpriesterschriftlichen Textes deutlich von der priesterschriftlichen Konzeption des Meerwunders beeinflusst sind. Das kann auf das Wirken einer die Quellenfäden kompilierenden Endredaktion hindeuten, lässt sich allerdings auch mit der Annahme nachpriesterschriftlicher Fortschreibungen erklären. Ein stärkeres Argument für das Wirken der Endredaktion bieten indes vereinzelte nichtpriesterschriftliche Einsprengsel in den priesterschriftlichen Text. So ist in 14,8 vom »Pharao, dem König von Ägypten« die Rede, obwohl P sonst durchweg nur vom Pharao spricht. Die Apposition »König von Ägypten« spiegelt dagegen den nichtpriesterschriftlichen Sprachgebrauch aus 14,5, und es legt sich mithin nahe, ihr Vorkommen in 14,8 auf eine Angleichung des priesterschriftlichen Wortlautes an seinen vorausgehenden, nichtpriesterschriftlichen Kontext zurückzuführen. Ein derartiger punktueller Eingriff lässt sich gut auf das harmonisierende Wirken einer Endredaktion zurückführen, und dasselbe könnte man auch für die in ihrer literarischen Zuweisung notorisch umstrittenen Formulierungen in 14,10a.15aβ geltend machen, die sich exakt an den Schnittstellen zwischen priesterschriftlichem und nichtpriesterschriftlichem Text befinden.⁹² Der Textbefund scheint damit zunächst recht deutlich für die Urkundenhypothese zu sprechen.

6.3 DIE DEUTUNG DES BEFUNDES IM RAHMEN DER ERGÄNZUNGSHYPOTHESE

Der Meerwunderbericht ist sicherlich der Teil der Exoduserzählung, der einer Erklärung der priesterschriftlichen Textanteile als Bearbeitung des vorpriesterschriftlichen Textes am ungünstigsten ist. Anders als etwa bei den Plagen hätte P hier nicht einfach eine erzählerische Neuakzentuierung einer in ihren Grundzügen beibehaltenen Ereignissequenz vorgenommen, sondern diese in drastischer Weise umgearbeitet und dabei eine Reihe eklatanter Spannungen produziert. Ein derartiges Modell ist theoretisch denkbar, drängt sich vom Textbefund her aber nicht ohne Weiteres auf. Es verwundert daher nicht, dass diejenigen, die sich für den Bearbeitungscharakter der Priesterschrift in Ex 14 aussprechen, dies zumeist primär aufgrund von Beobachtungen zu anderen Textbereichen tun, in denen sich P deutlich leichter als Ergänzungsschicht interpretieren lässt.

⁹² Vgl. *Levin*, *Source Criticism*, 51.

Um das Erklärungsmodell beibehalten zu können, wird Entsprechendes auch für die priesterschriftlichen Textanteile in Ex 14 geltend gemacht.

Es wäre freilich unzutreffend, die Interpretation des priesterschriftlichen Meerwunderberichts als Ergänzungsschicht allein auf textexterne Hypothesenzwänge zurückzuführen. Vielmehr wird auch eine Reihe inhaltlicher Indizien geltend gemacht, um die besagte Interpretation zu stützen. So weist etwa Marc Vervenne mit Recht darauf hin, dass JHWHs Aufforderung, die Israeliten sollten umkehren, um beim Pharaο den Eindruck zu erwecken, sie hätten sich in der Wüste verirrt (14,2f.), die vorpriesterschriftliche Itinerarnotiz in 13,20 voraussetzt, wo das am Rande der Wüste gelegene Etam als Lagerplatz erwähnt wird.⁹³ Das Argument ist indes hinfällig, weil die betreffende Aufforderung (14,2a[nur יישוב].2b.3) kein ursprünglicher Bestandteil von P ist, sondern auf eine nachpriesterschriftliche Bearbeitung entfällt.⁹⁴ Auch das zweite Argument Vervennes steht unter einem ähnlichen Vorbehalt. Zwar ist zutreffend beobachtet, dass JHWHs Frage, was *Mose* denn zu *ihm* schreie (14,15aβ: מַה תִּצַּעַק אֵלַי), das Schreien der *Israeliten* (14,10bβ P) im Licht der nichtpriesterschriftlichen Rettungsankündigung aus 14,13f. (»JHWH wird für euch kämpfen«) aufgreift. Dies beweist aber noch nicht, dass P auf den nichtpriesterschriftlichen Text Bezug nimmt, denn die Frage in 14,15aβ lässt sich ebenfalls als nachpriesterschriftliche bzw. endredaktionelle Erweiterung des P-Textes deuten.⁹⁵

Letztlich nicht zwingend sind auch alle Versuche, vermeintliche erzählerische Lücken im priesterschriftlichen Text als Beleg für dessen literarische Unselbstständigkeit heranzuziehen. Zwar trifft zu, dass die Ankündigung JHWHs, er werde sich am Pharaο und an dessen gesamtem Heer verherrlichen (14,4.17), in P nur insofern eingelöst wird, als dieser die Ägypter verstockt und in die vorbereitete Todesfalle laufen lässt. Dies ist aber nicht notwendig als erzählerisches Defizit zu werten. Die Annahme, P leite die Schritte der Ägypter gezielt »zur Mitte des Meeres« (14,23b), da sich dort im nichtpriesterschriftlichen Text die Vernichtung der Ägypter zutrage (14,27b), die nun als Verherrlichung gedeutet werde,⁹⁶ lässt sich letztlich nicht erhärten.

In Anbetracht der Tatsache, dass positive Bezugnahmen der Priesterschrift auf den nichtpriesterschriftlichen Bestand des Meerwunderberichts nicht zwingend zu erweisen sind, fällt umso stärker ins Gewicht, dass P die narrativen Grundlinien der nichtpriesterschriftlichen Darstellung komplett zu ignorieren scheint. Bei der Bearbeitung einer älteren Darstellung, selbst wenn diese dabei signifikant hätte modifiziert werden sollen, wäre ein anderes Resultat zu er-

⁹³ Vgl. M. Vervenne, The »P« Tradition in the Pentateuch, in: C. Brekelmans u. a. (Hg.), Pentateuchal and Deuteronomistic Studies (BETHL 94), Leuven 1990, 67–90, hier 86f.

⁹⁴ Vgl. Berner, Exoduserzählung, 368–370.

⁹⁵ Vgl. Weimar, Meerwundererzählung, 272; Levin, Source Criticism, 51.

⁹⁶ So noch Berner, Exoduserzählung, 363f.

warten, als es in 14,21 und 14,27f. faktisch vorliegt. Die priesterschriftlichen Textanteile der betreffenden Verse fügen sich nämlich zu einem nahtlosen Zusammenhang, der von den nichtpriesterschriftlichen Aussagen nichts zu wissen scheint und sogar empfindlich durch diese gestört wird. Wer P in Ex 14 als redaktionelle Überformung eines vorpriesterschriftlichen Meerwunderberichts interpretieren will, ist in Anbetracht des Textbefundes letztlich zu einer Zusatzannahme gezwungen, wie sie Erhard Blum formuliert hat. Demnach wäre für Ex 14 mit der Einarbeitung eines vorformulierten Erzählstücks durch P-Tradenten zu rechnen, ein Vorgang, der der Sache nach dem im Rahmen der Urkundenhypothese postulierten Wirken der Endredaktion recht nahe kommt.⁹⁷

Ein derartiges Ausweichen auf ein Quellenmodell ist allerdings nur unter der nahezu universell akzeptierten Voraussetzung erforderlich, dass es sich bei den nichtpriesterschriftlichen Partien von Ex 14 um Bestandteile eines vorpriesterschriftlichen Meerwunderberichts handelt. Dabei gerät die Möglichkeit aus dem Blick, dass der nichtpriesterschriftliche Text in Ex 14 samt und sonders nachpriesterschriftlich sein könnte, man also wie im Sintflutbericht (Gen 6–9)⁹⁸ mit P als Grundschrift und nachträglichen Ergänzungen zu rechnen hätte.⁹⁹ Dies ist keinesfalls abwegig, sondern löst im Gegenteil einige gravierende Schwierigkeiten, die mit der Rekonstruktion eines vorpriesterschriftlichen Meerwunderberichts verbunden sind und schon bei der Betrachtung der Rahmenverse klar zutage treten:¹⁰⁰

13,20 Und die brachen von Sukkot auf und lagerten in Etam am Rande der Wüste.
 21 JHWH aber zog vor ihnen her [am Tag] in einer Wolkensäule, um ihnen den Weg zu weisen, [und in der Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten, damit sie bei Tag und Nacht gehen konnten.]
 14,5a Als nun dem König von Ägypten gemeldet wurde, dass das Volk geflohen sei, 6 da ließ er seinen Streitwagen anspannen und nahm sein Kriegsvolk mit sich. 10ba Da blickten die Israeliten auf, und siehe, Ägypten rückte hinter ihnen heran. Da fürchteten sie sich sehr.
 (14,13f.19b–20aβb.21a*.24*.25b.27*.28b.30)

⁹⁷ Vgl. *Blum*, Studien, 256–262.

⁹⁸ Vgl. *Kratz*, Komposition, 252f.

⁹⁹ Ein derartiges Modell deutet sich bereits bei H. C. Schmitt an (»Priesterliches« und »prophetisches« Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 13,17–14,31, in: *Ders.*, Theologie in Prophetie und Pentateuch (BZAW 310), Berlin/New York 2001, 203–219). Freilich gelten diesem die nachpriesterschriftlichen Ergänzungen nach wie vor als Teile einer älteren, aber nicht mehr lückenlos erhaltenen Quelle (a. a. O., 209). Vgl. auch jüngst *ders.*, Wie deuteronomistisch ist der nichtpriesterliche Meerwunderbericht von Ex 13,17–14,31?, in: *Bib.* 95 (2014), 26–48.

¹⁰⁰ Der folgende Text basiert auf der Rekonstruktion in *Berner*, Exoduserzählung, 343–353; vgl. *Gertz*, Tradition, 231f.; *Levin*, Source Criticism, 55.

15,22 Und Mose ließ Israel [vom Schilfmeer] aufbrechen,
und sie zogen hinaus in die Wüste Schur.

Bereits die Kontextualisierung des rekonstruierten Meerwunderberichts im Itinerar erweist sich als Problem, denn er unterbricht nicht nur den organischen Zusammenhang zwischen Ex 13,20; 15,22aß, sondern ist zudem zur Einbettung in denselben auf die singular formuliert Aufbruchsnotiz in 15,22aa angewiesen, die das sonst nur in nachpriesterschriftlichen Zusammenhängen (10,19; 13,18) belegte »Schilfmeer« als Ort der zuvor geschilderten Ereignisse einführt.¹⁰¹ Den Text in 15,22aa durch Ausscheiden der Ortsangabe literarkritisch »passend« zu machen, ist methodisch fragwürdig, doch bleibt dies keinesfalls die einzige kleinräumige Literarkritik, der es zur Rekonstruktion eines vorpriesterschriftlichen Meerwunderberichts bedarf. So ist man auf eine erzählerische Einführung der in 14,19 tätigen Wolkensäule angewiesen, allerdings ohne die von P beeinflusste nächtliche Erscheinungsform der Feuersäule, die folglich in 13,21f. wie in 14,24 recht gewaltsam getilgt werden muss.¹⁰²

Selbst wenn man bereit ist, diese methodisch problematischen Eingriffe mitzutragen, ist der entstehende Auftakt der vorpriesterschriftlichen Meerwundererzählung jedoch keineswegs stimmig. Die vorgestellte Textrekonstruktion weist nämlich auch in erzählerischer Hinsicht mindestens zwei gravierende Defizite auf. So fehlt erstens jeglicher Hinweis darauf, dass sich die Israeliten, wie im Folgenden vorausgesetzt, in der Nähe eines Meeres befinden. Zweitens ist zu bemerken, dass die in 14,5a als Auslöser der gesamten Ereignissequenz erwähnte Flucht der Israeliten durch den vorpriesterschriftlichen Vorkontext überhaupt nicht gedeckt ist. Der betreffende Halbvers hat am ehesten das späte Plünderungsmotiv aus 3,21f.; 11,2.3a; 12,35f. zum Hintergrund,¹⁰³ ist also schwerlich besonders alt, sondern vielmehr als nachpriesterschriftliches Interpretament zu beurteilen. Nichts anderes gilt für den alternativen Erzählauftakt in 14,5b, der den Pharao und seine Hofbeamten plötzlich die Entlassung der Israeliten bereuen lässt. Er liegt im Horizont der nachpriesterschriftlichen Auszugsverhandlungen in 10,7–11.24–28; 12,31–33*¹⁰⁴ und scheidet folglich ebenfalls für den vorpriesterschriftlichen Text aus.

¹⁰¹ Vgl. *Kratz*, *Komposition*, 290, Anm. 82.

¹⁰² Vgl. *Gertz*, *Tradition*, 211–214; anders etwa *E. Blum*, *Die Feuersäule in Ex 13–14 – eine Spur der Endredaktion?*, in: *Ders.*, *Textgestalt und Komposition (FAT 69)*, Tübingen 2010, 137–156.

¹⁰³ Zum literarhistorischen Horizont des Motivs vgl. etwa *Otto*, *Pentateuchredaktion*, 107.

¹⁰⁴ Vgl. *Gertz*, *Tradition*, 231f.; *Berner*, *Exoduszahlungen*, 365f.

Die beiden möglichen Erzählaufakte des nichtpriesterschriftlichen Meerwunderberichts haben damit jeweils einen nachpriesterschriftlichen Horizont und sind zudem defizitär, insofern sie eine narrative Einführung der in 14,10ba vorausgesetzten Lagersituation am Meer vermissen lassen. Genau diese Einführung findet sich in P (14,2a*.4b), was ebenfalls dafür spricht, dass es sich bei den nichtpriesterschriftlichen Anteilen des Meerwunderberichts um literarisch unselbstständige Erweiterungen des priesterschriftlichen Grundtextes handelt.

Eine detaillierte Begründung dieses Redaktionsmodells unter Berücksichtigung des gesamten Meerwunderberichts würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.¹⁰⁵ Hier seien lediglich kurz die Grundlinien der Genese von Ex 14 sowie die redaktionsgeschichtlichen Implikationen skizziert, die sich aus dem Modell ergeben. Der postulierte priesterschriftliche Grundtext fügt sich nahtlos in den ursprünglichen vorpriesterschriftlichen Itinerarzusammenhang zwischen 13,20 und 15,22aß ein. Er wurde sodann von einem nachpriesterschriftlichen Bearbeiter zu einer JHWH-Kriegserzählung dtr Prägung umgestaltet. Dass die nichtpriesterschriftlichen Partien von Ex 14 durchweg im dtr Traditionsraum wurzeln, ist seit Langem gesehen,¹⁰⁶ ebenso, dass sich in einem theologischen Schlüsselsatz wie 14,31 ein später, nachpriesterschriftlicher Deuteronomismus Ausdruck verschafft.¹⁰⁷ Es ist folglich nur konsequent, wenn man diese dtr Traditionsstufe für die nichtpriesterschriftlichen Textanteile des Meerwunderberichts insgesamt veranschlagt. Dies bestätigt sich, wenn man die redaktionsgeschichtlichen Entwicklungen im zweiten Teil des Plagenzyklus in die Betrachtung miteinbezieht. In Ex 9,13–10,29 entstehen schrittweise drei nachpriesterschriftliche Plagen dtr Prägung (Hagel, Heuschrecken und Finsternis), die eine Synthese der vorpriesterschriftlichen Konzeption der Plagen als Schläge JHWHs mit dem von P vorgegebenen Motiv des Wirkens menschlicher Wundertäter vornehmen.¹⁰⁸ Die Plagen werden auf das Handzeichen Moses hin von JHWH heraufgeführt und nach Moses Fürbitte wieder beendet.

Am deutlichsten ausgeprägt ist das betreffende Erzählschema in der Heuschreckenplage, die im Hintergrund der spätdtr Überformung des priesterschriftlichen Meerwunderberichts steht. War in Ex 14 P ursprünglich allein Mose für die Teilung des Meeres und ihre Umkehrung zur Vernichtung der Ägypter verantwortlich, so wird nun auch hier eine aktive Mitwirkung JHWHs geltend ge-

¹⁰⁵ Vgl. hierzu ausführlich *C. Berner*, Gab es einen vorpriesterlichen Meerwunderbericht?, in: *Bib.* 95 (2014), 1–25.

¹⁰⁶ Vgl. *H. H. Schmid*, *Der sogenannte Jahwist*, Zürich 1976, 54–60.

¹⁰⁷ Vgl. grundlegend *H.-C. Schmitt*, *Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie*, in: *Ders.*, *Theologie in Prophetie und Pentateuch (BZAW 310)*, Berlin/New York 2001, 220–237.

¹⁰⁸ S. o. 4.3.

macht, und zwar bei der Teilung des Meeres *und* bei der Vernichtung der Ägypter.¹⁰⁹ Die eigentümlich umständliche Konstruktion des nichtpriesterschriftlichen Erzählstrangs, in dem JHWH zunächst das Meer zurückdrängt, um die Ägypter schließlich in das zurückflutende Wasser zu schütteln, ist von Anfang an durch die narrativen Vorgaben des bearbeiteten P-Textes bedingt. Im Horizont priesterschriftlicher Konzeptionen steht schließlich auch das Motiv der Säule, das JHWHs punktuelles Erscheinen in einer Wolke am Zeltheiligtum zum Modus der permanenten Führung erhebt.¹¹⁰ Die Doppelgestalt der Säule kann bei einer nachpriesterschriftlichen Ansetzung problemlos ursprünglich sein, womit die Notwendigkeit für methodisch fragwürdige literarkritische Operationen entfällt. Ob die Säule auch zur ältesten Bearbeitung des priesterschriftlichen Meerwunderberichts gehört oder aber einer jüngeren Wachstumsstufe zuzurechnen ist, mag hier dahingestellt bleiben.

6.4 ERGEBNIS

Das unter 6.3 skizzierte Redaktionsmodell scheint insgesamt am besten geeignet, den komplexen Textbefund in Ex 14 zu erhellen. Es trägt der Tatsache Rechnung, dass allein der P-Text einen geschlossenen Erzählzusammenhang ergibt, wohingegen sich die nichtpriesterschriftlichen Textanteile sowohl literarisch als auch konzeptionell als Bearbeitungen aus der Feder eines nachpriesterschriftlichen Deuteronomisten erklären lassen. In gewisser Weise wird dieses Redaktionsmodell auch durch die innerbiblische Rezeption von Ex 14 gestützt, denn die (wenigen) expliziten Bezugnahmen auf das Meerwunder schildern dieses durchweg als Durchzugsereignis, bei dem JHWH aktiv tätig ist, rezipieren also den priesterschriftlichen Bericht im Horizont seiner nachpriesterschriftlichen Bearbeitung.¹¹¹

Für die Frage nach dem literarischen Charakter von P in Ex 14 ist all dies freilich nur von untergeordneter Bedeutung. Hier bleibt festzuhalten, dass die Genese des gesamten Kapitels problemlos in einem reinen Fortschreibungsmodell darstellbar ist, mit P als Grundschicht, die nachpriesterschriftlich verschiedentlich erweitert wurde. Die Möglichkeit, dass die priesterschriftliche Grundschicht des Meerwunderberichts ursprünglich Teil einer eigenständigen Quelle war und erst redaktionell in den vorpriesterschriftlichen Itinerarzusammenhang zwischen 13,20 und 15,22a β eingestellt wurde, bleibt theoretisch bestehen, doch

¹⁰⁹ Der Wind, das Tageszeitemschema und die Identifizierung des Gewässers mit dem Schilfmeer in 15,22a α speisen sich aus der Heuschreckenplage.

¹¹⁰ Diese Sichtweise deutet sich in gewisser Weise schon bei *Weimar*, Meerwundererzählung, 151–156, an.

¹¹¹ Vgl. Dtn (4,34;) 11,4; Jos 2,10; 4,23; 24,6f.; Neh 9,9–11; Ps 78,13f.; 106,9–11; 136,12–15; Jes 10,24–26; 11,15f.; 43,16f.; 51,10; 63,11–14; Sach 10,11.

fehlen nicht zuletzt in Anbetracht der literarischen Verhältnisse in den vorangehenden Kapiteln der Exoduserzählung positive Indizien, die eine derartige Annahme stützen würden.

7 REDAKTIONSGESCHICHTLICHE SYNTHESE

Die Betrachtung der priesterschriftlichen Bestandteile der Exoduserzählung in ihrem nichtpriesterschriftlichen Kontext führt zu dem Ergebnis, dass die Urkundenhypothese den Befund zwar grundsätzlich erklären kann, dabei aber auf eine Reihe von Zusatzannahmen angewiesen ist. So ist verschiedentlich mit Textauslassungen bzw. Umformulierungen durch die Endredaktion zu rechnen, deren postuliertes Vorgehen allerdings kein klares Prinzip erkennen lässt. Im Unterschied dazu lässt sich die Priesterschrift nahezu spannungsfrei als redaktionelle Überformung eines vorpriesterschriftlichen Textbestandes deuten, die planvoll auf diesen bezogen ist. Eine Interpretation des Befundes im Rahmen der Ergänzungshypothese scheint daher insgesamt den Vorzug zu verdienen. Die Grundlinien und weiterführenden Implikationen dieses Modells seien im Folgenden kurz umrissen.

Im Verlauf der vorangehenden Ausführungen hat sich gezeigt, dass der rekonstruierbare vorpriesterschriftliche Bestand der Exoduserzählung noch schmaler ausfällt als an früherer Stelle angenommen.¹¹² Sowohl der Midianaufenthalt des Mose und die Dornbuschszene (Ex 2,11b-22; 3,1-12) als auch der Meerwunderbericht (Ex 14,5-30*) fallen als Elemente derselben aus; im verbleibenden Text wäre auf die Kindheitsgeschichte des Mose (2,1-10*.11a) direkt der Beginn des Plagenzyklus gefolgt (7,14-8,11*[.12-28*]),¹¹³ an dessen Höhepunkt (12,29-33*) sich das Itinerar in 12,37a; 13,20; 15,22aß angeschlossen hätte. Dabei handelt es sich bezeichnenderweise genau um jene Elemente des nichtpriesterschriftlichen Textes, die die priesterschriftliche Darstellung in der Sache voraussetzt und auf die sie zur Komplettierung ihres eigenen Erzählfadens angewiesen ist, oder – im hier vertretenen Redaktionsmodell gesprochen – auf deren Fundament der priesterliche Bearbeiter seine Neufassung der Exoduserzählung aufgebaut hat.

¹¹² Vgl. *Berner*, Exoduserzählung, 430-434.

¹¹³ Der postulierte Übergang ist erzählerisch eigentlich fast erwartbar: Mose, nach seiner Aussetzung am Ufer des Nils am ägyptischen Hof aufgewachsen (Ex 2,1-10*), wird mit der Unterdrückung seiner Landsleute konfrontiert (2,11a) und von JHWH beauftragt, vor den Pharao zu treten und den Auszug derselben zu fordern, bezeichnenderweise erneut am Ufer des Nils (7,15a). Dagegen wird Moses ägyptische Kinderstube in einer Erzählung, die auf sein Heranwachsen sogleich die Flucht nach Midian und den Tod des Pharao folgen lässt, letztlich zum blinden Motiv.

Besagte Neufassung entstand im Zuge einer ersten priesterschriftlichen Bearbeitungsphase (P¹ ≙ klassisch P^G). Die Anfänge markiert die Einschreibung von 1,13f.; 2,23aβ-25; 6,2-7,7*; 12,1-13*.28, wohingegen der Wunderwettstreit (7,8-9,12*; 11,10) bereits auf ein jüngeres Entwicklungsstadium entfällt. Ob dasselbe auch für den priesterschriftlichen Meerwunderbericht (14,1-29*) gilt, wird man in Anbetracht der hier wiederkehrenden Verstockungsthematik erwägen können. Eine abschließende Entscheidung ist freilich erst bei Berücksichtigung der weiteren priesterschriftlichen ›Geschichtstexte‹ in Ex 16 (wie der Meerwunderbericht eine Einschaltung ins nichtpriesterschriftliche Itinerar!) sowie vor allem im Numeribuch möglich.

Ihre gegenwärtig vorliegende Gestalt verdankt die Exoduserzählung in wesentlichen Teilen nachpriesterschriftlichen Zuwächsen. Von formativer Bedeutung ist vor allem eine im Detail hochkomplexe spätdeuteronomistische Bearbeitungsphase (D), die in mancherlei Hinsicht eine Entsprechung in den gegenwärtig diskutierten Endredaktionshypothesen findet.¹¹⁴ Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass die Verbindung von vorpriesterschriftlichem und priesterschriftlichem Text (P¹) nicht erst hergestellt, sondern bereits vorgefunden und weiter ausgestaltet wurde. Dies zeigt sich deutlich an punktuellen Erweiterungen des P¹-Textes (z. B. in 7,3; 11,9; 16,4) sowie an der Ergänzung ganzer Textkomplexe wie der Dornbuschszene, die eine (in Teilen durchaus kritische) *relecture* priesterschriftlicher Schlüsselpassagen vornehmen. Auf Modellebene führt dies in gewisser Weise zu einer Revision von Erhard Blums KD-Hypothese im Horizont von Hans-Christoph Schmitts Annahme einer spätdeuteronomistischen Pentateuchredaktion.

Als Bestandteile der betreffenden spätdeuteronomistischen Bearbeitungsphase würde ich gegenwärtig u. a. die folgenden Passagen veranschlagen: 1) die ›Hebräer‹ und ›Midiantexte‹ in Ex 1,15-21(22); 2,4.7-10a.11b-23aα; 3,1-4,26, 2) den Erzählzusammenhang um den Glauben der Israeliten und die Verschärfung der Fron in 4,27-6,1, 3) die Plagen in 9,1-7.13-34; 10,1-11,8; 12,31f., 4) Die gesetzlichen Partien in 12,21-27; 13,3-16, 5) die Angaben zu den Auszugsmodalitäten in 12,34.37b-39; 13,17-19.21f. sowie die nichtpriesterschriftlichen Elemente des Meerwunderberichts einschließlich der Lieder in 15,1-21, 6) die Wüstentexte in Ex 15,22-27; 17,1-18,27 (abzüglich des in Teilen älteren Itinerars). Selbstverständlich ist der Wirkungsbereich der spätdeuteronomistischen Bearbeitungsphase nicht auf den ersten Teil des Exodusbuches be-

¹¹⁴ Vgl. Otto, Pentateuchredaktion, 61-111; H.-C. Schmitt, Das Spätdeuteronomistische Geschichtswerk Genesis I - 2 Reg XXV, in: Ders., Theologie in Prophetie und Pentateuch, 277-294; Gertz, Tradition, 389-393; K. Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments, Darmstadt 2008, 158f.; R. Albertz, The Late Exilic Book of Exodus, in: T. B. Dozeman u. a. (Hg.), The Pentateuch, 243-256.

schränkt, sondern sie hat in der gesamten Hexateucherzählung prägende Spuren hinterlassen.¹¹⁵ Dabei sei noch einmal ausdrücklich betont, dass der Begriff keine inhaltlich homogene Bearbeitung (im Sinne von Redaktion) bezeichnet, sondern vielmehr eine Vielzahl Erweiterungen ganz unterschiedlichen Ausmaßes zusammenfasst, die einen vergleichbaren traditions- und redaktionsgeschichtlichen Horizont aufweisen.

Die genannten spätdeuteronomistischen Partien gehören indes nicht zu den jüngsten Texten innerhalb der Exoduserzählung. Sie bieten ihrerseits die Grundlage für eine spätpriesterschriftliche Bearbeitungsphase (P²), die in etwa den von Reinhard Achenbach postulierten theokratischen Bearbeitungen des Nume ribuches entspricht.¹¹⁶ Auf P² entfallen die jüngsten Zusätze zu den Festordnungen (Ex 12,2.3a*.4-6a.9f.14-20.24.42-51; 13,1f.3b.7.10) und die genealogischen Listen in 1,1-5.7; 6,12b γ -30.¹¹⁷ Auch die chronologischen Angaben in 16,6b und 19,1 dürften in Anbetracht der Bezugnahme auf die in 12,2 eingeführte Monatszählung in denselben redaktionsgeschichtlichen Horizont gehören, und man wird noch einmal überprüfen müssen, ob dies nicht in weit größerem Maße für die priesterschriftliche Chronologie insgesamt gilt als bislang angenommen. Dass die chronologischen Notizen in der Regel für das älteste priesterschriftliche Textstratum veranschlagt werden (z. B. 12,41f.; 19,1) hat vor allem damit zu tun, dass man sie zur Rekonstruktion eines lückenlosen Quellenfadens benötigt. In einem reinen Fortschreibungsmodell entfällt dieser Zwang.

Das umrissene Redaktionsmodell, das mit der Abfolge von vier großen Bearbeitungsphasen rechnet (vor-P - P¹ - D - P²), wurde in seinen Grundzügen bereits an früherer Stelle entfaltet¹¹⁸ und hier noch einmal in entscheidender Weise präzisiert. Es systematisiert die textgenetischen Prozesse innerhalb der Exoduserzählung, ohne deren Komplexität zu relativieren, und verdeutlicht damit beispielhaft, wie sich makroexegetische Konklusionen auf der Grundlage mikroexegetischer Beobachtungen entwickeln können. Ob sich das Modell auch in anderen Textbereichen bewährt oder ob es hier gewisser Modifikationen bedarf, werden weitere Analysen erweisen müssen. Dass es seinen Beitrag zum Diskurs der aktuellen Pentateuchmodelle zu leisten weiß, hoffe ich mit meinen vorangehenden Ausführungen gezeigt zu haben.

¹¹⁵ Man denke nur an einige mit den spätdeuteronomistischen Partien in Ex 1-18 verknüpfte Texte wie Gen 14f.; Ex 32-34; Num 21,4b-9; Jos 5.

¹¹⁶ Vgl. Achenbach, Vollendung, *passim*. Vgl. auch das (im Detail etwas komplizierte) Modell von Albertz, Exodusbuch, 255 (»P 3-5« nach »DComp.«, die ihrerseits »P1Comp.« und »P2Comp.« voraussetzt).

¹¹⁷ Vgl. Berner, Exoduserzählung, 38-41.164f. 320-339.

¹¹⁸ Vgl. Berner, Exoduserzählung, 430-448.

VON MOSES BERUFUNG ZUR SPALTUNG DES MEERS

Überlegungen zur priesterschriftlichen Version
der Exoduserzählung

Thomas Römer

I ZUR FORSCHUNGSGESCHICHTLICHEN SITUATION DER AKTUELLEN PENTATEUCHDEBATTE

I.1 DAS ENDE DER URKUNDENHYPOTHESE?

Für Nicht-Spezialisten ist der aktuelle Stand der Pentateuchforschung nur sehr schwierig und bedingt verständlich zu machen. Es entsteht schnell der Eindruck eines wissenschaftlichen Chaos, in welchem unterschiedliche Prämissen, Methoden und literargeschichtliche Rekonstruktionen aufeinander prallen, so dass die Frage nach einem neuen Konsens weiterhin negativ beantwortet werden muss.¹

Nachdem in der Mitte der 1970er-Jahre die klassische Urkundenhypothese von verschiedenen Seiten in Frage gestellt worden war, konnte man gegen Ende der 1980er Jahre den Eindruck erhalten, für die Erklärung der Entstehung des Pentateuch sei mit einer Zwei-Dokumentenhypothese auszukommen: einem verjüngten Jahwisten bzw. einem Deuteronomisten (bzw. einer D-Komposition) und der Priesterschrift (bzw. der P-Komposition).

Allerdings veränderte sich die Forschungssituation in den folgenden Jahrzehnten radikal, denn es wurde immer unsicherer, ob es in der Tora einen durchlaufenden vorpriesterlichen Erzählstrang gibt, der die Ereignisse von der Schöpfung der Welt bis zum Tod des Mose bzw. bis zur Landeroberung umfasst. Diese Diskussion entzündete sich hauptsächlich an der Frage des literarischen Übergangs von der Patriarchen- zu der Exoduserzählung, aber auch an der These der Eigenständigkeit der Urgeschichte sowie der späten Einfügung der Sinaiperikope, so dass man an eine Rückkehr der Fragmentenhypothese denken konnte. Dazu kam (und auf diese Diskussion wird noch einmal zurückzukommen sein), dass auch der Umfang der sogenannten priesterlichen Grundschrift kontrovers diskutiert wurde. Wenn weder P^s noch eine vorpriesterliche Quelle bzw. Kom-

¹ Zu einer Einschätzung der aktuellen Situation vgl. *T. Römer*, Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen. Zum Stand der Pentateuchforschung, in: ZAW 125 (2013), 2–24.

position die Großerzählung des Pentateuch bzw. des Hexateuch *in petto* enthielten, stellt sich die Frage nach der Entstehung der Tora erneut. Ist die Tora das Produkt umfassender nachpriesterlicher Redaktionen oder eine Art Zufallsprodukt, entstanden aus unzähligen Fortschreibungen?

Wenn man nun aber »den vollständigen Abschied von der Urkundenhypothese« postuliert, »die sich als ein dem Denken des 19. Jh. verhaftetes Paradigma schlicht überlebt hat«², trifft diese Behauptung statistisch gesehen jedoch nicht zu. Die Abkehr von der traditionellen Quellentheorie vollzieht sich hauptsächlich in der deutschsprachigen protestantischen Pentateuchforschung. In der angelsächsischen, insbesondere nordamerikanischen Bibelwissenschaft wird weiterhin mit der Urkundenhypothese gearbeitet und deren Infragestellung nur von sehr wenigen Forschern (wie Thomas Dozeman oder David Carr)³ akzeptiert. Als Reaktion auf die Infragestellung des Wellhausen'schen Modells haben sich in den USA Schüler von Baruch Schwartz (Joel Baden, Jeffrey Stackert) zu einer recht dogmatischen Verteidigung der »New Documentary Hypothesis« aufgemacht.⁴ Über Wellhausen hinausgehend gehen sie davon aus, dass die drei bzw. vier Quellen in allen erzählenden Texten des Pentateuchs (inklusive der Josefs-erzählung)⁵ beinahe lückenlos rekonstruiert werden können. Diese wurden dann einfach mechanisch verbunden, ohne dass der oder die Redaktoren viel Eigenes beige-steuert hätten.

Insofern befindet sich die alttestamentliche Wissenschaft in der bedauerlichen Situation, dass bestimmte Diskussionen und Ansätze auf manchmal sehr begrenzte »Schulen« beschränkt bleiben, was die Erarbeitung eines neuen breit akzeptierbaren Modells nicht vereinfacht.

Nun kann man jedoch einwenden, dass ein gewisser Konsens in Bezug auf folgende Punkte durchaus möglich ist:

- Der Pentateuch lag in der Mitte der Perserzeit, um 400–350 v. u. Z., als Konzept vor, was spätere Ergänzungen und Überarbeitungen nicht ausschließt.

² C. Berner, Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (FAT 73), Tübingen 2010, 49.

³ T. B. Dozeman, Exodus (The Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids (MI) 2009; D. M. Carr, The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction, New York 2011.

⁴ J. S. Baden, The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis (ABRL), New Haven 2012; ders., The Re-Emergence of Source Criticism. The Neo-Documentary Hypothesis, in: <http://www.bibleinterp.com/articles/bad368008.shtml> (2012); J. Stackert, Compositional Strata in the Priestly Sabbath. Exodus 31:12–17 and 35:1–3, in: JHS 11/15 (2011), 1–20.

⁵ B. J. Schwartz, How the Compiler of the Pentateuch Worked. The Composition of Genesis 37, in: C. A. Evans/J. N. Lohr/D. L. Petersen (Hg.), The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation (VT.S 152 [FIOTL 6]), Leiden/Boston 2012, 263–278.

– Im Pentateuch lassen sich priesterliche von nicht-priesterlichen Texten unterscheiden, wobei jedoch »nicht-priesterlich« nicht notwendig »vor-priesterlich« bedeutet.

1.2 ZUR DISKUSSION UM DIE PRIESTERLICHEN TEXTE

Die Existenz von priesterschriftlichen Texten wird so gut wie nicht bestritten. Eine Ausnahme stellt Georg Fischer dar, der sich gegen die Existenz einer P-Quelle oder -Redaktion ausspricht. Er akzeptiert zwar, dass es sprachlich spezifische P-Texte gibt, meint aber, dass diese sich nicht aus ihrem Zusammenhang herauslösen lassen, so dass sie zusammen mit den nicht-priesterlichen, »dtr« und anderen Texten demselben »Pentateuch-Erzähler« zuzuschreiben sind.⁶ Für Fischer »ist das Ansinnen, heute noch die historische Genese dieser Texte rekonstruieren zu können, überhaupt fragwürdig. Es setzt voraus, dass sie über einen längeren Zeitraum hinweg *schriftlich* weitergeformt wurden, wofür uns wirklich entsprechende Vergleichsbeispiele aus dem antiken Raum fehlen.«⁷ So macht Fischer aus der Not eine Tugend, und meint einen einzigen »Erzähler« bzw. Kompilator für die Entstehung des Pentateuch verantwortlich machen zu können (vgl. ähnlich schon Whybray)⁸. Damit wendet er das in seinem Kommentar zu Jeremia vorgetragene Modell auch auf den Pentateuch an.

Es ist jedoch schwierig, die sprachlichen Differenzen sowie die inhaltlichen Spannungen und Widersprüche, die in der HB vorliegen, anders als durch literarisches Wachstum und verschiedene Hände zu erklären, und insofern bleibt die Unterscheidung von P und nicht-P ein gültiger Ausgangspunkt. Allerdings ist auch in Bezug auf P der Konsens am Zerbröckeln.

Einigkeit besteht weitgehend in der Annahme, dass »P« nicht in einem Guss verfasst wurde, sondern dass Wellhausens Unterscheidung von P^s und P^l weiterhin sinnvoll ist. Allerdings fehlt ein Konsens in Bezug auf das Ende der ursprünglichen Priesterschrift. Zu der traditionellen Annahme (P habe den gesamten narrativen Umfang des Hexa- bzw. Pentateuch umfasst), haben sich in jüngerer Zeit Theorien gesellt, die eine weitaus kürzere P^s annehmen. Die Annahme eines ursprünglichen Hexateuch, der sich auch in P reflektiert, wird vertreten von Forschern, die das Ende der Priesterschrift in Jos 19,51 (Blenkinsopp, Lohfink)⁹ oder in Jos 18,1 (Seebass, Kanuf)¹⁰ verorten. Dabei wird oft mit

⁶ G. Fischer, Keine Priesterschrift in Ex 1-15?, in: ZThK 117 (1995), 203-211 = Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus (SBAB.AT 49), Stuttgart 2011, 128-137.

⁷ Ders., Zur Lage der Pentateuchforschung, in: ZAW 115 (2003), 608-616, 612.

⁸ R. N. Whybray, The Making of the Pentateuch. A Methodological Study (JSOT.S 53), Sheffield 1987.

⁹ J. Blenkinsopp, The Structure of P, in: CBQ 38 (1976), 275-292; N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: J. A. Emerton u. a. (Hg.), Congress Volume. Göttingen 1977 (VT.S 29), Leiden 1978, 189-225 = Studien zum Pentateuch (SBAB.AT 4), Stuttgart 1988, 213-253.

dem rahmenden Charakter von 18,1 argumentiert. Die Aussage »Die ganze Gemeinde der Israeliten versammelte sich in Schilo, und dort richteten sie das Zelt der Begegnung auf. Das Land aber war ihnen unterworfen« soll eine Inklusion mit dem priesterlichen Schöpfungsauftrag in Gen 1,28 darstellen (wonach sich die Menschen die Erde unterwerfen sollen). Allerdings wird dabei nicht beachtet, dass Gen 1,28 die gesamte Menschheit im Blick hat und nicht den Landbesitz des Volkes Israel. Im Rahmen der Priesterschrift wird im Übrigen der Auftrag von Gen 1,28 nach der Sintflut in Gen 9,1-7* korrigiert. Ein durchgehender priesterlicher Erzählstrang ist darüber hinaus im Buch Josua nicht zu eruieren.¹¹

Die wohl am häufigsten vertretene Meinung sucht den Abschluss von P am Ende des Pentateuch, in Dtn 34,7-9 (dabei wird postuliert, dass der eigentliche priesterliche Bericht von Moses Tod im Rahmen der Fusion von P und den älteren Quellen verdrängt wurde). Sie geht wohl auf M. Noth zurück, der in P^s den narrativen Grundriss des Pentateuch sah, und wurde in letzter Zeit noch einmal ausführlich von Ludwig Schmidt und Chr. Frevel verteidigt.¹² Beide vertreten (wohl zu Recht) die Ansicht, dass der Landbesitz für P kein Hauptanliegen darstellt. Allerdings fragt sich, ob die Notiz der Einsetzung Josuas als Nachfolger Moses in Dtn 34,7-9 einen passenden Abschluss darstellt. Dtn 34,9 zielt auf eine Fortsetzung in Jos 1 ab. Frevel hat dieses Problem gesehen und vorgeschlagen, Dtn 34,8 (das Ende der Trauer der Israeliten um Mose) als Finale von P^s zu verstehen.¹³ Aber auch diese Lösung ist wenig überzeugend, denn narratologisch wird auch mit der Einsetzung Josuas die Erwartung einer Fortsetzung geweckt.

L. Perlitt hat versucht, den Nachweis zu führen, dass die priesterlichen Verse in Dtn 34 aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen nicht P^s zugeschrieben werden können: Sie setzen sekundär-priesterliche Texte wie Num 27,12-23 voraus und zeichnen sich durch einen priesterlich-deuteronomistischen Mischstil aus, der für späte Texte charakteristisch ist.¹⁴ Somit kann das Ende von P kaum

¹⁰ H. Seebass, Josua, in: BN 28 (1985), 53-65; E. A. Knauf, Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten, in: T. Römer (Hg.), The Future of the Deuteronomistic History (BETHL 147), Leuven 2000, 101-118; in: Ders., Josua (ZBK.AT 6), Zürich 2008, 29, zählt er noch hypothetisch 24,29b hinzu.

¹¹ Vgl. z. B. die Rekonstruktion bei Knauf, Josua, 29, nach welcher P in Josua nur 4,19a; 5,10-12; 18,1 (; 24,29b) umfasst.

¹² L. Schmidt, P in Deuteronomium 34, in: VT 59 (2009), 475-494; C. Frevel, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBSt 23), Freiburg u. a. 1999.

¹³ Vgl. bereits ders., Ein vielsagender Abschied. Exegetische Blicke auf den Tod des Mose in Dtn 34,1-12, in: BZ 45 (2001), 209-234.

¹⁴ L. Perlitt, Priesterschrift im Deuteronomium?, in: ZAW.S 100 (1988), 65-88 = Deuteronomium-Studien, Tübingen 1994, 123-143.

in Dtn 34 festgemacht werden und ebenso wenig, wie neuerdings bisweilen vorgeschlagen (Ska, García López)¹⁵ in Num 27.

Da in den Büchern Num, Dtn und Jos kein befriedigender Abschluss für P^s zu finden ist, erstaunt es kaum, dass in letzter Zeit dieser Abschluss immer häufiger in der Sinaiperikope gesucht wird. Am Anfang dieser Tendenz steht die Arbeit von Th. Pola, in der er die These vertrat, dass P^s mit der Errichtung des Wüstenheiligtums in Ex 40 sein Werk zum Abschluss brachte.¹⁶ Nach Pola unterscheiden sich die priesterlichen Texte in Numeri deutlich von P^s (in Num ist Israel in den priesterlichen Texten als eine *ecclesia militans* konstruiert, und die Aufteilung in zwölf Stämme spielt im Gegensatz zu den Büchern Gen-Lev eine entscheidende Rolle). Weiter argumentiert Pola mit den engen Bezügen zwischen P^s und Ez 20. Nach Ez 20,40 sei das Ziel der Geschichte zwischen JHWH und Israel der Gottesdienst auf dem Zion. Daraus folgert er, dass das Heiligtum am Sinai ursprünglich nicht als transportabel konzipiert war, sondern als eine Projektion des Zion in die Wüste. Demzufolge scheidet Pola alle Verse, die eine Mobilität des Heiligtums voraussetzen, als sekundär aus, und rekonstruiert das Ende von P^s in folgenden Texten: Ex 19,1; 24,15b.16 f.18a; 25,1.8a.9; 29,45 f.; 40,16.17a.33b.¹⁷

Diese Rekonstruktion bietet zwar einen verständlichen Text, man muss sich aber fragen, ob ein solcher Minimaltext (ungefähr zwei Prozent von Ex 19–40) einen plausiblen Abschluss von P^s darstellt; problematisch ist dabei, dass Pola die meisten Verse, die auf Gen 1 zurückweisen, als sekundär bezeichnet (ähnlich Otto, der das Ende der ursprünglichen Priesterschrift bereits in Ex 29,42b–46 ansetzt, da die Ausführungsbeschreibungen in Ex 35–40 bisweilen nicht genau mit den Baubefehlen übereinstimmten)¹⁸. Die schon von den Rabbinern beobachtete Parallelisierung der Schöpfung der Welt und der Errichtung des Heiligtums¹⁹ (die sich im Übrigen mit altorientalischen Parallelen wie Enuma Elish und dem ugaritischen Baal-Mythos bekräftigen lässt)²⁰ stellt doch eher ein wich-

¹⁵ J.-L. Ska, Le récit sacerdotal. Une »histoire sans fin«?, in: T. Römer (Hg.), The Books of Leviticus and Numbers (BETHL 215), Leuven 2008, 631–653; F. García López, El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia (Introducción al estudio de la Biblia 3a), Estella 2003, 332 f.

¹⁶ T. Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 224–298.

¹⁸ E. Otto, Forschungen zur Priesterschrift, in: ThR 62 (1997), 1–50.

¹⁹ Vgl. dazu auch E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990, 306 f., mit weiterer Literatur.

²⁰ So bereits M. Weinfeld, Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord. The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1–2:3, in: A. Caquot/M. Delcor (Hg.), Mélanges bibliques

tiges Argument für die Theorie dar, nach welcher die priesterliche Erzählung mit der Einrichtung des Heiligtums einen passenden Abschluss findet. Sollte P⁸ jedoch nur die Errichtung des Heiligtums und nicht auch die Einsetzung der aaronidischen Priesterschaft und des Opferkults berichtet haben? Wäre somit Lev 9 als Ende der Priesterschrift nicht einleuchtender (Zenger)²¹? Dort wird (allerdings mit einigen Abweichungen zu Ex 29) die Weihe Aarons und seiner Söhne berichtet. Ein Ende in Lev 9 ermöglicht auch die Annahme, dass P⁸ bereits einen Grundstock der Ritualvorschriften in Lev 1–7* enthielt (so z. B. Nihan)²². Damit entfielen auch die seit Wellhausen tradierte und kaum hinterfragte Annahme, nach welcher P⁸ ausschließlich erzählendes Material enthalten habe. Eine weitere Möglichkeit bestünde darin, die ursprüngliche Priesterschrift bis zum sogenannten Heiligkeitsgesetz laufen zu lassen, da der Versöhnungstag (*jom kippur*) in Lev 16, der Gottes Vergebung und die Möglichkeit einer immer wieder möglichen Reinigung des Heiligtums und der Gemeinde betont, als Höhe- und Endpunkt der Priesterschrift durchaus einleuchtend erscheint (Köckert²³, Nihan²⁴). Man könnte aber auch mit Kratz und anderen annehmen, dass P⁸ zunächst mit Ex 40 abschloss und Lev 1–16 (auf einer anderen Rolle) »Nachträge im Rahmen der noch selbstständigen Priesterschrift«²⁵ darstellen, so dass P⁸ zwei Rollen umfasst hätte, eine »erzählende« (Gen-Ex*) und eine »rituelle« (Lev 1–16*). Solch eine Kurzfassung von P stellt jedoch die Frage, wie die in den P-Texten vorliegenden Landverheißungen zu verstehen seien.

Umstritten ist weiterhin die Frage, ob man »P« als ein ursprünglich selbstständiges Dokument oder als eine Redaktion älterer nicht-priesterlicher Quellen verstehen soll. Die Idee von P als Redaktor, die insbesondere von F. M. Cross, R. Rendtorff und J. Van Seters vertreten wurde,²⁶ hat in der neueren Diskussion Advokaten wie R. Albertz und auch Ch. Berner.²⁷ Diese These stützt sich auf die

et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles (AOAT 212), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981, 501–512, und vor Kurzem C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT II/25), Tübingen 2007, 59–68.

²¹ E. Zenger, Art. »Priesterschrift«, in: TRE 27 (1997), 435–446.

²² Nihan, *Torah*, 150–198.

²³ M. Köckert, *Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur*, in: JBTh 4 (1989), 29–61.

²⁴ Nihan, *Torah*, 340–378.

²⁵ R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen 2000, 116.

²⁶ F. M. Cross, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore (MD) 1998; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin/New York 1976; J. Van Seters, *The Pentateuch. A Social Science Commentary* (Trajectories), Sheffield 1999.

²⁷ R. Albertz, *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012; Berner, *Exodus Erzählung*; H. Utz-

Beobachtung, dass es trotz vielen Versuchen nie gelungen sei, die Quelle P lückenlos zu rekonstruieren. So muss man insbesondere in der Jakobsgeschichte mit großen Ausfällen rechnen, in der priesterlichen Moseerzählung erscheint Mose unvermittelt und ohne jegliche Einführung (wenn man die P Texte in Ex 2,23aß–25 und 6,2ff. hintereinander liest) und im Buche Numeri scheitert die Herstellung eines durchgehenden priesterlichen Erzählfadens vollends. Allerdings geht die Annahme, dass bei der Zusammenfügung verschiedener Dokumente diese vollständig erhalten blieben, von der falschen Voraussetzung aus, dass die Redaktoren die Quellen so vollständig wie möglich erhalten wollten. Beispiele aus Mesopotamien, insbesondere das Gilgameschepos, zeigen jedoch den freien Umgang mit alten Dokumenten, die im Zuge einer Neuausgabe gekürzt, ausgelassen oder umgeschrieben werden können.²⁸ E. Blum hat das Problem, ob P ursprünglich eine Quelle oder von jeher eine Redaktion gewesen sei, so zu lösen versucht, indem er vorschlug, die priesterliche Komposition weder als Quelle noch als Redaktion zu verstehen.²⁹ Einige priesterliche Texte seien zunächst für sich konzipiert worden, bevor sie von denselben priesterlichen Kreisen zur Bearbeitung der älteren nicht-priesterlichen Traditionen verwandt wurden. Dies läuft im Grunde auf eine Unterscheidung eines oder mehrerer priesterlicher *Dokumente* und einer oder mehrerer priesterlicher *Bearbeitungen* hinaus.

Im Folgenden soll versucht werden, zu dieser Diskussion im Rahmen einer Untersuchung von Zentraltexten der priesterlichen Exoduserzählung Stellung zu nehmen, wobei der Schwerpunkt auf Ex 6 liegen soll.

schneider/W. Oswald, Exodus 1–15 (IEKAT), Stuttgart 2013, 168f. Vgl. vorsichtig auch *J. Wöhrle*, The Un-Empty Land. The Concept of Exile and Land in P, in: *E. Ben Zvi/C. Levin (Hg.)*, The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts (BZAW 404), Berlin/New York 2010, 189–206; *ders.*, Fremdlinge im eigenen Land: zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte (FRLANT 246), Göttingen 2012.

²⁸ *J. H. Tigay*, The Evolution of The Gilgamesh Epic, Philadelphia (PA) 1982; *ders.*, Empirical Models for Biblical Criticism, Philadelphia (PA) 1985. Zu einer Analyse der Komposition des Gilgamesch-Epos aufgrund jüngster Funde siehe die kritische Ausgabe von *A. R. George*, The Babylonian Gilgamesh Epic, Bde. 1–2, Oxford 2003.

²⁹ *Blum*, Komposition, 229–286; vgl. ähnliche Überlegungen bei *Kratz*, Komposition, 241.

2 DIE PRIESTERLICHE DARSTELLUNG DER »BERUFUNG« DES MOSE UND DER OFFENBARUNG DES JAHWENAMENS IN EX 6

2.1 STRUKTUR UND DIACHRONIE

Die Gottesrede in Ex 6,2–8 wird durchgehend als »priesterlich« qualifiziert.³⁰ Sie ist von der vorangehenden JHWH-Rede durch einen Neueinsatz klar abgegrenzt. Das Ende ist ebenfalls klar durch einen Subjektwechsel in V. 9 markiert. Der Text ist strukturiert durch eine Serie von Refrains und Rahmungen:³¹

V. 2	אני יהוה	
V. 3		וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב
V. 4		הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען
V. 5		נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבדים אתם ואזכר את בריתי
V. 6	אני יהוה	והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים
		וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים
V. 7	אני יהוה	המוציא אתכם מתחת סבלת מצרים
V. 8		והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתה אתה לכם מורשה
	אני יהוה	

Das Hauptmotiv der Rede ist eindeutig die Selbstvorstellungsformel, die viermal vorkommt und die deutlich macht, dass es hier um die Vorstellung bzw. Identität des Gottes JHWH geht. Die Formel rahmt die gesamte Rede in V. 2 und V. 8. Ihr weiteres Vorkommen in V. 6 eröffnet die prophetische Rede,³² die Mose den Israeliten übermitteln soll, welche in V. 7 durch **אני יהוה** untergliedert wird. Ab V. 6 werden nämlich die Israeliten direkt in der 2. Person Plural angeredet. Danach beinhaltet der erste Teil des an die Israeliten zu richtenden Diskurses die ihn rahmende Ansage der Herausführung aus Ägypten und die Zusage, dass die Israeliten zu JHWHs Volk werden sollen. Die Verheißung des Landes, das in

³⁰ Es genügt ein Blick auf die gängigen Kommentare.

³¹ Zu etwas unterschiedlichen Strukturierungen vgl. *P. Auffret*, *The Literary Structure of Exodus 6.2–8*, in: *JSOT* 27 (1983), 46–54; *J. Magonet*, *The Rhetoric of God. Exodus 6,2–8*, in: *JSOT* 27 (1983), 56–67.

³² Die Redeeinführung wird oft und hauptsächlich im Buch Ezechiel zur Redebeauftragung des Propheten benutzt: Ez 11,16f.; 12,23.28; 20,30; 33,25; 36,22.

V. 3 f. und V. 8 im Zusammenhang mit den drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob erscheint, bildet einen weiteren Rahmen um die gesamte Rede. Dabei lässt sich folgende Verschiebung feststellen: In V. 4 geht es um die Landgabe an die Patriarchen, die JHWH durch seine *berit* ratifiziert hat; dabei wird das Land als »Kanaan« und »Land ihrer Fremdlingsschaft« bezeichnet. In V. 8 entspricht dem Bund die Handerhebung (zum Schwur?). Das den Patriarchen zugesagte Land will JHWH nun den Israeliten als *morasha* geben.

Diese in sich geschachtelte JHWH-Rede wirkt kurz und bündig. Im Gegensatz zu dem von ihr vorausgesetzten Text Gen 17 wird weder von JHWHs Erscheinen und Auffahren berichtet noch von einer Reaktion Moses auf die ihm zuteil gewordene Theophanie.

In der mit Sorgfalt gestalteten Rede gibt es kaum Gründe für literarkritische Operationen. Bisweilen wird V. 8 einem späteren Redaktor zugeschrieben, mit der Begründung, dieser Vers widerspreche der priesterlichen Landgabekonzeption,³³ wie sie in V. 4 zum Ausdruck kommt. Auf die Frage der priesterlichen Landkonzeption wird noch einzugehen sein.

Am Ende von V. 6 erscheint die Wendung »mit ausgestrecktem Arm«, die vor den »gewaltigen Gerichten« steht, einer Anzahl von Forschern als spätere Retouche, da hier dtr Sprachgebrauch vorliegt, und in dem nicht-priesterlichen 6,1 die Rede von der »starken Hand« ist.³⁴ Diese Beobachtung wirft die Frage auf, ob priesterliche Texte dtr Wendungen kennen und aufnehmen können.

Weitreichende Einigkeit besteht darüber, dass die Verse 9–12 zur selben literarischen Schicht wie 6,2–8 gehören. Mose führt sofort und widerspruchslos den göttlichen Auftrag von 6,6 aus, scheitert aber am Nichthören der Israeliten. Deshalb erfolgt eine neue Rede JHWHs, welcher Mose nun zu Pharao sendet, worauf jener die Wahrscheinlichkeit eines erneuten Scheiterns in Anschlag bringt. Die darauf folgende Genealogie Moses und Aarons ergibt sich bereits durch die Wiederaufnahme in V. 28–30 als Einschub zu erkennen. Demnach setzt sich der Faden von 6,2–12* wohl in 7,1 ff. fort.³⁵

Dass Ex 6,2–12 durch 2,23aß–25 vorbereitet wird, ist ebenfalls klar. Fraglich ist jedoch, wie dieser Zusammenhang zu beurteilen ist. Hierzu muss zunächst auf die Frage des Verhältnisses von Ex 6,2–12 zur nicht-priesterlichen Moseberufung in Ex 3,1–4,18 eingegangen werden. Gegenüber der traditionellen Annahme, nach welcher Ex 3f. ein mehrschichtiger und im Wesentlichen älterer

³³ Vgl. F. Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14 (BZAW 166), Berlin/New York 1986, 29–31; B. Gosse, Le livre d'Ezéchiel et Ex 6,2–8 dans le cadre du Pentateuque, in: BN 104 (2000), 20–25; u. a.

³⁴ Vgl. Kohata, Jahwist, 28f.; J. C. Gertz, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), Göttingen 1999, 243, und kürzlich Berner, Die Exoduserzählung, 158.

³⁵ Statt vieler Albertz, Exodus, 128–132.

Text sei, um den ein Redaktor den ursprünglich zusammengehörigen P-Text 2,23–25; 6,1ff. drapiert habe, mehren sich seit einiger Zeit abweichende Analysen: Für die einen ist Ex 3,1–4,18 ein im Wesentlichen einheitlicher nachpriesterlicher Text, für die anderen sind die P-Stücke in 2,23–25 und 6,2–12 als priesterliche Redaktion der älteren Moseberufung zu verstehen.

2.2 ZUM VERHÄLTNISS VON EX 3,1–4,18 ZU EX 6,1–12

Für eine nachpriesterliche Ansetzung von Ex 3f. haben sich insbesondere E. Otto³⁶ und K. Schmid³⁷ ausgesprochen; die ausführlichsten Begründungen finden sich bei Schmid. Sie gehen davon aus, dass für Ex 3,1–4,18 eine »substantielle literarische Einheit« (Schmid) anzunehmen ist, die Ex 6* bereits voraussetzt. Zur Stützung dieser These verweist Schmid auf die »in der exegetischen Literatur dieses Jahrhunderts meistens verschwiegen[en]«³⁸ Verbindungen von Ex 3,1–4,18 zu der voran stehenden priesterlichen Passage in Ex 2,23aß–25. In beiden Texten findet sich in der Tat das Schreien der Israeliten (שָׁעַר in Ex 3,7–9; וַיִּזְעַקוּ in Ex 2,23) sowie das Sehen, Hören und Kennen JHWHs (Ex 3,7; 2,23–25), und schließlich ist auch die Patriarchentrias in beiden Texten präsent.

Daraus folgt jedoch gegen Schmid nicht, dass Ex 3f. von vornherein als Fortsetzung von Ex 2,23aß–25 geschrieben wurde.³⁹ Es ist ebenso denkbar, dass Ex 2,23aß–25 in Kenntnis von Ex 3–4* verfasst wurde.⁴⁰ Das in Ex 3,7 erwähnte Schreien der Israeliten versteht sich auch ohne 2,23 (vgl. auch die unterschied-

³⁶ E. Otto, Die nachpriesterliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126), Leuven 1996, 61–111.

³⁷ K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 186–208; vgl. weiter J. Kegler, Die Berufung des Mose als Befreier Israels. Zur Einheitlichkeit des Berufungsberichts in Exodus 3–4, in: C. Hardmeier/R. Kessler/A. Ruwe (Hg.), *Freiheit und Recht* (FS für F. Crüsemann zum 65. Geburtstag), Gütersloh 2003, 162–188.

³⁸ Schmid, *Erzväter*, 193. Zu den folgenden Argumenten vgl. 193–209.

³⁹ Vgl. auch die Kritik an Schmid's These bei E. Blum, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Forschungshypothesen, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin/New York 2002, 119–156.124–127; und weiter T. Römer, Exodus 3–4 und die aktuelle Pentateuchdiskussion, in: R. Roukema (Hg.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (CBET 44), Leuven/Paris/Dudley (MA) 2006, 65–79.

⁴⁰ Vgl. auch die bedenkenswerte Annahme bei Kratz, *Komposition*, 247: »P verhält sich zu ihrer Vorlage wie Chr zu Sam-Reg«.

liche Orthographie), da es im »dtr Credo« (Dtn 26,7) verankert ist. Das in Ex 2,25 (MT) belegte Kennen Gottes (וַיֵּדַע אֱלֹהִים) ist syntaktisch schwierig, da ein Objekt fehlt. Wäre Ex 3,1 ff. als Fortsetzung zu Ex 2,25 konzipiert worden, hätte man einen besseren Übergang finden können. Weitaus einfacher ist es die Verbalform in Ex 2,25, wie von LXX bezeugt, als ursprünglichen Nifal zu verstehen.⁴¹ Damit leitet das Ende von Ex 2,25 aber nicht zu 3,1, sondern zu 6,2 über (»Gott offenbarte sich und sprach zu Mose ...«). Auch das Argument der beidseitigen Bezeugung der drei Erzväter kann nicht überzeugen. Selbst wenn man von der Tatsache, dass in Ex 3f. die Patriarchentrias oft in zur Literarkritik Anlass gebenden Zusammenhängen stehen,⁴² absieht, ist es kaum verständlich, dass ein in Kenntnis von Ex 2,23–25 schreibender Autor bei der Vorstellung des Landes in Ex 3,8 auf einen Verweis auf die in 2,24 genannte Erzväter-*berît* verzichtet hätte. Das Land wird nämlich in Ex 3,8 als völlig unbekannt eingeführt, ohne Referenz auf Gottes Verheißungen an Abraham, Isaak und Jakob, dahingegen mit Ausdrücken, die sich nicht in der Genesis, sondern hauptsächlich im Deuteronomium finden.

Auch die übrigen angeführten Argumente können die nachpriesterliche Ansetzung von Ex 3f. *in totaliter* nicht beweisen. Schmid weist darauf hin,⁴³ dass in Ex 3f. bereits auf die priesterliche Plagenepisoden angespielt wird, ebenso wie auf den späten Text von Num 12 (diese immer wieder als Parallele zur aussätzigen Hand des Mose angeführte Erzählung ist jedoch nicht der plausibelste Bezugstext; im Hintergrund steht eher die sich im 3. Jh. v. u. Z. bei Manetho findende Tradition von Mose als Führer einer Bande von Aussätzigen)⁴⁴. Diese Argumente beziehen

⁴¹ Gegen diese von *W. H. Schmidt*, Exodus 1,1–6,30 (BKAT II/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 79; *A. Le Boulluec/P. Sandevior*, L'Exode (La Bible d'Alexandrie II), Paris 1989, 87, u. v. a. vorgeschlagene Lösung haben sich jüngst wieder *Berner*, Exoduserzählung, 64f., und *H. Utzschneider/W. Oswald*, Exodus 1–15, 108, ausgesprochen. Allerdings ist ihr Argument der *lectio difficilior* nicht haltbar, da im konsonantischen Text kein Unterschied zwischen Qal und Nifal besteht. Die Nifal-Form ist logischer, wenn Ex 2,23–25 von Ex 6,2ff. gefolgt war, da 6,3 von JHWHs Offenbarung an die Patriarchen spricht. Die Nifal-Form findet sich des Öfteren in P-Texten, wie in Ex 25,22; 29,42; 30,6.36. Die masoretische Vokalisation erklärt sich dadurch, dass »durch die Trennung von 6,2 der Bezugspunkt verlorenging und eine Aussage über Gottes Offenbarung vor 31 zu früh kommt« (*Schmidt*, Exodus, 79). Deswegen haben die Masoreten für ein Qal optiert, und das Ende von 2,25 als Abschluss und nicht als Überleitung verstanden.

⁴² Siehe dazu *P. Weimar*, Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5 (OBO 32), Freiburg (CH)/Göttingen 1980, *passim* und *Gertz*, Tradition, 25 ff.

⁴³ *Schmid*, Erzväter, 203–206.

⁴⁴ *T. Römer*, Tracking Some »Censored« Moses Traditions Inside and Outside the Hebrew Bible, in: HeBAI 1 (2012), 64–76.

sich auf den Abschnitt Ex 4,1–17, der sich in der Tat leicht als nachpriesterliche Fortschreibung wahrscheinlich machen lässt,⁴⁵ nicht aber auf Ex 3*.

Ist es demnach sinnvoller Ex 2,23–25 und 6,2–12 als eine priesterliche Redaktion der älteren Erzählung von Moses Beauftragung in Ex 3 zu interpretieren? Auch hierfür könnte man die Aufnahme von nicht-priesterlichen Ausdrücken in diesen Texten zur Geltung bringen. Dieses Argument ist jedoch nur dann überzeugend, wenn man davon ausgeht, dass eine selbstständige Priesterschrift ohne jegliche Kenntnis der nicht-priesterlichen Exoduserzählung verfasst worden sei. Literatursoziologisch erscheint aber die Idee einer totalen Autonomie der verschiedenen Produktionsmilieus der proto-biblischen Literatur wenig wahrscheinlich.

Weiter leuchtet bei der Annahme, dass alle P-Stücke eine redaktionelle Funktion haben, nicht ganz ein, warum die von Ex 3 abweichenden bzw. den Text korrigierenden Aussagen nicht direkt in diesen eingetragen wurden.

Wie Michaeli, Berge, Schmid u.a. beobachtet haben, geht Ex 6 mit Ex 3 in der Auffassung parallel, dass die Offenbarung des Namens JHWH an Mose der Grund für Israels Kenntnis des Gottesnamens ist.⁴⁶ Dass die Kenntnis des Namens JHWH mit Mose bzw. dem Exodus zusammenhängt, ist nach dem Zeugnis biblischer und außerbiblischer Autoren ein festes traditionsgeschichtliches und wohl auch historisches Datum. Wäre der Autor von P von vornherein als Redaktor tätig gewesen, hätte er seine Offenbarungstheorie ohne Schwierigkeiten in die Berufungsszene in Ex 3 einbauen können. Die Idee von Ex 6,3, dass der JHWH-Namen den Patriarchen nicht bekannt gewesen sei, ist als redaktionelles Konzept schwieriger zu erklären, als wenn man die im Buch Genesis traditionell P⁸ zugeschriebenen Texte für sich nimmt.

Weiter ist der stilistisch und inhaltlich schwierige Übergang von 6,1 zu 6,2, den bereits einige Textzeugen zu glätten versucht haben, mit der Annahme eines in 6,2ff. wirkenden Redaktors schwer zu erklären. Hätte der Autor von 6,2ff. bereits 6,1 vor den Augen und auf seiner Schriftrolle gehabt, hätte er sich eine Rede-Einleitung sparen oder diese mit einem עַד wie z. B. in Ex 3,15 als Weiterführung deutlich machen können.

Der Vergleich von Ex 3 und Ex 6 spricht demnach eher dafür, Ex 1,13f.; 2,23aß–25; 6,2ff. als einen fortlaufenden und kohärenten Zusammenhang zu lesen.⁴⁷ Dass Mose nicht eigens eingeführt ist, lässt sich einfach durch die An-

⁴⁵ Nachdrücklich demonstriert von *Gertz*, Tradition, 305–326.

⁴⁶ *F. Michaeli*, Le livre de l'Exode (CAT 2), Neuchâtel 1974, 65; *K. Berge*, Reading Sources in a Text. Coherence and Literary Criticism in the Call of Moses (ATSAT 54), St. Ottilien 1997, 116; *Schmid*, Erzväter, 206.

⁴⁷ 1,13 Und die Ägypter zwangen die Israeliten mit Gewalt zur Arbeit 14 und machten ihnen das Leben schwer mit harter Lehm- und Ziegelarbeit und mit aller Feldarbeit, all der

nahme erklären, dass der Verfasser dieses Zusammenhangs die Kenntnis des Mose bzw. einer Mose-Erzählung voraussetzte.

2.3 EX 6 UND DIE PATRIARCHEN

Dass Ex 6,3f. (»Abraham, Isaak und Jakob bin ich als El-Schaddai erschienen, mit meinem Namen ›JHWH‹ aber habe ich mich ihnen nicht kundgetan. Auch habe ich meinen Bund mit ihnen aufgerichtet, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land, in dem sie sich als Fremde aufhielten«) einen Bezug zur Erzvätererzählung und insbesondere zu Gen 17 herstellt, ist offensichtlich. Lohfinks berühmtem Aufsatztitel zufolge geht es dem Autor von Ex 6 hierbei um eine »priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose«⁴⁸ zugunsten der Patriarchen. Eine Abwertung ist hier jedoch nicht spürbar, es geht vielmehr darum, die Patriarchenzeit und die Mosezeit theologisch miteinander in Beziehung zu setzen. Der in Ex 2,24 und 6,4 erwähnte Bund mit den Patriarchen⁴⁹ wird in der Tat zum Hauptgrund für JHWHs rettendes Eingreifen; allerdings bleibt die Offenbarung des JHWH-Namens der Mosezeit vorbehalten. Die wohl dreistufige Offenbarungstheologie von P (Gott offenbart sich der Menschheit als *elohim*, Gen 1, Abraham und seinen Nachkommen als *El Schaddai*, Gen 17, und den Israeliten durch Mose als *JHWH*, Ex 6)⁵⁰ funktioniert besser, wenn die P-Texte in Genesis und Exodus von den nicht-priesterlichen Texten getrennt werden. Neben dem theologischen Anliegen von P, das man als »inklusive Monotheismus« bezeichnen kann, und dem, wie Albert de Pury aufgezeigt hat, eine ökumenische Perspektive innewohnt,⁵¹ geht es in Ex 6

Arbeit, die sie mit Gewalt von ihnen erzwangen. 2,23* Die Israeliten aber stöhnten unter der Arbeit und schrien, und von der Arbeit stieg ihr Hilferuf auf zu Gott. 24 Und Gott hörte ihr Seufzen, und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. 25 Und Gott sah auf die Israeliten, und Gott tat sich kund. 6,2 Da redete Gott mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin JHWH. 3 Abraham, Isaak und Jakob bin ich als El-schaddai erschienen, mit meinem Namen ›JHWH‹ aber habe ich mich ihnen nicht kundgetan.

⁴⁸ N. Lohfink, Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose, in: Bib. 49 (1968), 1-8 = Studien zum Pentateuch (SBAB.AT 4), Stuttgart 1988, 71-78.

⁴⁹ In den P-Texten der Genesis wird eine *berit* explizit nur für Abraham berichtet. Gen 17,19ff. verheißt einen Bund mit Isaak, dieser wird jedoch nicht berichtet. Ist dies ein stilistische Mittel oder vielleicht ein Indiz dafür, dass einige P-Texte bei der Kompilation des Pentateuch nicht aufgenommen wurden? Für Jakob kann man an Gen 35,10-13 denken, wo Gen 17 aufgenommen wird, wenngleich das Stichwort »Bund« nicht fällt.

⁵⁰ *Michaeli*, Exode, 67.

⁵¹ A. de Pury, P^s as the Absolute Beginning, in: T. Römer/K. Schmid (Hg.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BETHL 203), Leuven 2007, 99-128.

auch um eine literarische Betonung des Zusammenhangs von Patriarchen und Exodus.

Dieser durch Gen 17 und Ex 6 geschaffene Zusammenhang wird in der neueren Forschung zunehmend so interpretiert, dass die Verbindung von Patriarchen und Exodus von P geschaffen wurde. P wäre demnach verantwortlich für das theologische und literarische Zusammendenken zweier ursprünglich autonomer Ursprungstraditionen. Würde diese These zutreffen, könnte sie auch erklären, warum eine selbstständige Priesterschrift bisweilen kurz und scheinbar auch lückenhaft daher kommt. Sie würde dann nämlich bei ihren Adressaten die Kenntnis der vorpriesterlichen Patriarchen- und Mose-Geschichte voraussetzen. Es ginge ihr dann u.a. darum aufzuzeigen, dass Erzväter- und Exodustraditionen theologisch und literarisch zusammengehören. Die These von P als Urheber des literarischen Zusammenhangs von Genesis und Exodus wird jedoch auch heftig bestritten. Für die einen ist dieser Zusammenhang das Werk eines exilischen (Van Seters, Levin⁵²) oder eines älteren Jahwisten (L. Schmidt⁵³), einer in das 7. Jh. v. u. Z. gehörenden »elohistischen« Komposition (Schmitt⁵⁴), oder generell eines vorpriesterlichen (exilischen) Scharniers in Gen 50,21; Ex 1,6aa,1.8–10* (Kratz, Carr, Berner⁵⁵). Für diese Annahme ist die Existenz einer vorpriesterlichen Josefsgeschichte eine wichtige Bedingung, eine Frage, die hier nicht diskutiert werden soll.⁵⁶ Selbst wenn eine literarische Verbindung von Genesis nach Exodus bereits vor P geschaffen worden wäre, bliebe diese literarisch

⁵² J. Van Seters, *The Patriarchs and the Exodus. Bridging the Gap Between Two Origin Traditions*, in: R. Roukema (Hg.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (CBET 44), Leuven/Paris/Dudley (MA) 2006, 1–15; C. Levin, *The Yahwist and the Redactional Link Between Genesis and Exodus*, in: T. B. Dozeman/K. Schmid (Hg.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL Symposium Series 34), Atlanta (GA) 2006, 131–141.

⁵³ L. Schmidt, *Die vorpriesterliche Verbindung von Erzväter und Exodus durch die Josefsgeschichte (Gen 37; 39–50*) und Exodus 1*, in: ZAW 124 (2012), 19–37.

⁵⁴ H.-C. Schmitt, *Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels. Ein Irrweg der Pentateuchforschung*, in: A. C. Hagedorn/H. Pfeiffer (Hg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition* (FS für M. Köckert) (BZAW 400), Berlin/New York 2009, 241–266.

⁵⁵ D. M. Carr, *What Is Required to Identify Pre-Priestly Narrative Connections between Genesis and Exodus? Some General Reflections and Specific Cases*, in: T. B. Dozeman/K. Schmid (Hg.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL Symposium Series 34), Atlanta (GA) 2006, 159–180, 175; Kratz, *Komposition*, 287; Berner, *Exoduserzählung*, 20–26.

⁵⁶ Siehe dazu T. Römer, *Deux repas »en miroir« dans l'histoire de Joseph (Gen 37–50)*, in: C. Grappe (Hg.), *Fête, repas, identité* (Hommage à Alfred Marx à l'occasion de son 70e anniversaire) (RHPhR 93), Strasbourg 2013, 15–27, 17–21.

höchst kurz und blass. Erst Texte wie Gen 17 und Ex 6 geben dieser Verbindung ihre theologische Tiefendimension.

2.4 DIE BEDEUTUNG DES LANDES IN EX 6,2–8 UND IN DER PRIESTERSCHRIFT

Zweimal wird in Ex 6,2–8 betont auf Jhwhs Landverheißung bzw. -gabe verwiesen.

V. 4	וְגַם הַקְּמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם לְהַתְּ לָכֶם אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ מִגְרִיזִים אֲשֶׁר־גָּרוּ בָּהּ
V. 8	וְהִבְטַחְתִּי אִתְּכֶם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת־יְדֵי לְהַתְּ אִתְּכֶם לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיַּעֲקֹב וְנָתַתִּי אִתְּכֶם לְכֶם מִוְרֶשֶׁה

Die Frage der Bedeutung des Landes für P hat in der exegetischen Diskussion sehr unterschiedliche Antworten erfahren. Für die einen spielt das Thema nur eine marginale Rolle (Noth, Smend⁵⁷), für andere ist das Land ein Hauptanliegen der Priesterschrift (Elliger, Klein⁵⁸). Die Landverheißung in Ex 6 berührt sich auch mit der bereits skizzierten Diskussion um den Abschluss von P. So geht z. B. D. Carr davon aus, dass P »specifically *hexateuchal* in scope«⁵⁹ ist. Muss somit P mit einer Landnahmeerzählung geendet haben?

Die erste Erwähnung des Landes in Ex 6,4 verweist klar auf Gen 17:

Gen 17,7f.	Ex 6,4
וְהַקְּמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין יְבִרְךָ אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן וְנָתַתִּי לָךְ וְלַיַּעֲקֹב אֶת אֶרֶץ מִגְרִיזִים כְּנָעַן לְאַחֲזֶתָהּ עִלְמָם	וְגַם הַקְּמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם לְהַתְּ לָכֶם אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ מִגְרִיזִים אֲשֶׁר־גָּרוּ בָּהּ

Wie M. Köckert zu Recht betont hat, hat P die Landzusage an Abraham, Isaak und Jakob als bereits erfüllt betrachtet,⁶⁰ wie die Lexeme וְנָתַתִּי in [Gen 17,8] und

⁵⁷ M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 16; R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 1), 4. Aufl., Stuttgart u. a. 1989, 58.

⁵⁸ K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, in: ZThK 49 (1952), 121–143; R. W. Klein, *The Message of P*, in: J. Jeremias/L. Peritt (Hg.), *Die Botschaft und die Boten* (FS für H. W. Wolff zum 70. Geburtstag), Neukirchen-Vluyn 1981, 57–66.

⁵⁹ D. M. Carr, *The Moses Story. Literary-Historical Reflections*, in: HeBAI 1 (2012), 7–36, 27.

לְהִתְּ לָהֶם in Ex 6,4 belegen. Demnach bedeutet der Ausdruck »Land der Fremdlingsschaft« nicht, dass die Landgabe an die Patriarchen etwas Provisorisches gewesen sei. Wenn man mit Köckert, Bauks u. a.⁶¹ den in Gen 17,8 verwendeten Begriff אֶרֶץ זָרָה als »Nutzungsrecht« versteht, erklärt sich der Ausdruck vor dem Hintergrund von Lev 25,23f.: »das Land gehört mir, und ihr seid Fremde und Beisassen bei mir.« JHWH allein ist der Eigentümer des Landes und er überlässt es den Seinen zur ewigen Nutzung. Im Gegensatz zur dtr Theologie beinhaltet das priesterliche Verständnis der Landgabe keine Vertreibung anderer Völker und ist nicht vom Gesetzesgehorsam abhängig.

In der zweiten Erwähnung des Landes in 8,8 erscheint anstelle von אֶרֶץ זָרָה der Ausdruck מְדִינָה זָרָה. Bedeutet dies, dass in Ex 6,8 eine andere Sicht als in 6,4 anzutreffen ist, und der Vers deswegen einer jüngeren Hand zugeschrieben werden sollte, wie bisweilen angenommen wird?⁶²

Zunächst ist festzustellen, dass in V. 8 die Aussage von V. 4 doppelt variiert wird. Anstelle der Aufrichtung des Bundes ist von einem Handerheben JHWHs die Rede, das man wohl doch am besten als Schwurgestus versteht, und das wie die *berît* in V. 4 JHWHs sich selbst verpflichtendes Handeln zugunsten der Patriarchen zum Ausdruck bringt. Anders als bisweilen behauptet, besteht keine Spannung zwischen V. 4 und V. 8, denn auch in V. 8 ist das Land den Patriarchen bereits gegeben worden. Die Formulierung als Schwur ist möglicherweise als priesterliche Aufnahme des dtr Landschwurs an die Väter zu verstehen. Stellen wie Dtn 10,11; 11,9.21 und 31,7 gehen davon aus, dass die angeredete Generation das Land in Besitz nehmen soll, das JHWH bereits ihren Vätern zu geben geschworen hat (אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאֲבוֹתֵיכֶם לָתֵת לָהֶם)⁶³.

Die engsten wörtlichen Übereinstimmungen mit Ex 6,8 finden sich jedoch in Ez 20,42, wo ebenfalls der Ausdruck »die Hand erheben« verwendet wird.⁶⁴

⁶⁰ M. Köckert, Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch, in: D. Vieweger/ E.-J. Waschke (Hg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments (FS für S. Wagner zum 65. Geburtstag), Neukirchen-Vluyn 1995, 147–162, 154. Siehe auch Wöhrle, Unempty Land, 196f., der darauf hinweist, dass die P-Texte Gen 28,4 und 35,12 davon ausgehen, dass JHWH die Landgabe für jeden der drei Patriarchen neu aktualisiert.

⁶¹ M. Bauks, Die Begriffe מְדִינָה זָרָה und אֶרֶץ זָרָה in Ps. Überlegungen zur Landkonzeption in der Priestergrundschrift, in: ZAW 116 (2004), 171–188; Nihan, Torah, 66–68.

⁶² S. o. und weiter C. Levin, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993, 315. Vgl. dagegen Gertz, Tradition, 353; Albertz, Exodus, 126f.

⁶³ Dtn 11,19 fügt noch »ihrem Samen« dazu; vgl. die Tabelle in T. Römer, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Freiburg (CH)/Göttingen 1990, 13.

⁶⁴ יָד und נִשְׁבַּח zur Bezeichnung eines Schwurgestus begegnet hauptsächlich in Ez, vgl. Römer, Väter, 504–506, und J. Lust, Traditie, redactie en kerygma bij Ezechiël. Een analyse

Ez 20,42	Ex 6,8
<p>וידעתם כי אֲנִי יְהוָה בְּהִבִּיאִי אֶתְכֶם אֶל-אֶרֶץ מִצְרָיִם אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת־יְדֵי לַתַּת אֹתָהּ לְאִבּוֹתֵיכֶם</p>	<p>והבאתי אתכם אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת־יְדֵי לַתַּת אֹתָהּ לְאִבּוֹתְכֶם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנִתַּתִּי אֹתָהּ לְכֶם מוֹרֶשֶׁה אֲנִי יְהוָה</p>

P hätte so den im Dtn und in Ez begegnenden Landschwur an die Väter in Ägypten auf die Patriarchen übertragen, um die Verbindung der beiden Ursprungstraditionen Israels zu betonen (wie dies auch in Dtn 1,8; 30,20 und anderen der Pentateuch-Redaktion zuzurechnenden Versen geschieht).

Das Lexem מוֹרֶשֶׁה in Ex 6,8, das in der Hebräischen Bibel sehr wenig und hauptsächlich im Buch Ezechiel vorkommt,⁶⁵ verweist auf Ez 33,24, wo Abraham als früherer Landbesitzer mit dem Landanspruch der nicht-deportierten Bevölkerung Judas korreliert wird:

אָחָד הָיָה אֲבֹתְכֶם וַיִּירָשׁ אֶת-הָאָרֶץ וְאָנֹכֶנּוּ רַבִּים לְנוּ נִתְּנָה הָאָרֶץ לְמוֹרֶשֶׁה

Wenn die in Ez 33,24 zitierte Äußerung eine Art sprichwörtliche Einforderung der im Lande verbliebenen Bevölkerung darstellt, ist es möglich, dass diese auch im Hintergrund von Ex 6,8 steht.⁶⁶ Im Rahmen einer frühperserzeitlichen Priesterschrift erscheint die Verheißung der Hereinführung in das Land als Aktualisierung der Landgabe an die Patriarchen. Hat P nun die Erfüllung dieser Verheißung berichtet? Für Pola erfüllt sich Ex 6,8 in Ex 19,1: »Die Ankunft des Volkes vom Exodus her am Berge Sinai, der aber in Ex 19,1 als Zion verstanden ist, bedeutet in diesem kurzen Vers die gesamte Darstellung der ›Landnahme‹.«⁶⁷ Ob diese Allegorie den Adressaten von Ex 19,1 wirklich einsichtig war, bleibt jedoch fraglich. Interessant ist jedoch Polas Hinweis auf Ex 29,45f. Nach Ex 6,7 ist das vorrangige Ziel des Exodus die Annahme Israels als Volk JHWHs und Israels Erkenntnis, dass JHWH sein Gott ist. Dem entspricht in Ex 29,45f. die Jhwh-Rede, mit welcher der Sinn des Opferkultes resümiert wird: »und ich will inmitten der Israeliten wohnen und ihr Gott sein, damit sie erkennen, dass ich, JHWH, ihr Gott bin, der sie aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, um mitten

van Ez., XX, 1–26 (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België Klasse der Letteren 65), Brüssel 1969, 218–222.

⁶⁵ Ex 6,8; Dtn 33,4; Ez 11,5; 25,4.10; 33,24; 36,2.5. Vgl. noch מוֹרֶשֶׁה in Jes 14,23; Obd 17; Hi 17,11.

⁶⁶ Gosse versteht Ex 6,8 als Antwort auf Ez 33,24: Gosse, Exode 6,2–8, 241–247.

⁶⁷ Pola, Priesterschrift, 348.

unter ihnen zu wohnen, ich, JHWH, ihr Gott.« Das würde bedeuten, dass im Gegensatz zur deuteronomistischen Vorstellung das Land für P keine geopolitische bzw. geotheologische Bedeutung hat, sondern den Rahmen darstellt, in welchem sich der wahre Gottesdienst realisieren kann. Die Transposition des Heiligtums in die Wüste liefert keinen zwingenden Grund, P^s vor der Einweihung des wiedererbauten Jerusalemer Tempels zu datieren. P ist vielmehr daran gelegen, alle wichtigen Elemente der JHWH-Verehrung (Sabbat, Beschneidung, Passah, Gottesdienst) in der Urzeit der Welt und in den Anfängen des Volkes zu verankern. Wer gerne spekuliert, kann überlegen, ob die Verlegung des Heiligtums in die Wüste, gewissermaßen in ein *no man's land*, nicht eine gewisse neutrale Haltung in Bezug auf die Frage der Lokalisierung des Heiligtums darstellt: Liegt hier eine diskrete Akzeptanz des Faktums vor, dass ein Opfertagesdienst für JHWH nicht nur in Jerusalem, sondern auch auf dem Garizim stattfand? Demnach ist es möglich, dass die ursprüngliche Priesterschrift in der Sinai-Perikope endete und keine Landnahme berichtete, was sie im Übrigen auch nach der traditionellen Abgrenzung (Gen 1–Dtn 34*) nicht tat. Das heißt keinesfalls, dass P die Kenntnis einer solchen Tradition ignorierte, vielmehr setzte er eine solche bei den Adressaten voraus. Auch die Frage der »priesterlichen« Texte im Josuabuch müsste in diesem Rahmen neu aufgegriffen werden. Gehören diese einer durchgehenden Hexateuchredaktion an, welche die Zugehörigkeit von Josua zur Tora betonen will, oder liegt hier, wie R. Albertz suggeriert hat, der Versuch einer kanonischen Anpassung des Josuabuches vor?⁶⁸

2.5 EX 6,1–12 UND EZECHIEL

Die engen Berührungen zwischen Ex 6,8 und Ez sind bereits zur Sprache gekommen. Es ist des Öfteren beobachtet worden, dass Ex 6,1–12 insgesamt viele Beziehungen zu Ez aufweist. Diese sollen hier nicht noch einmal *en détail* vorgeführt werden.⁶⁹ Festzuhalten ist, dass P in Ex 6 mit Ez 20 die Ansicht teilt, dass die Offenbarung JHWHs an sein Volk erstmals in Ägypten stattfindet (vgl. ידע Nif. in Ex 2,25 [nach LXX]; 6,3 und Ez 20,5 sowie den beinahe identischen Redeanfang אֲנִי יְהוָה in Ex 6,2 und אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ in Ex 20,2, weiter die Fortführung der JHWH-Rede mit dem Versprechen der Herausführung aus Ägypten (אֲצִיף Hif.) in Ex 6,6f. und Ez 20,5). Auch das Nichthören der Israeliten erscheint in beiden Texten: לֹא שָׁמַע in Ex 6,9 und לֹא אָזְנוּ לְשִׁמְעוֹ in Ez 20,8. Allerdings hat

⁶⁸ R. Albertz, Die kanonische Anpassung des Josuabuches. Eine Neubewertung seiner sogenannten »priesterschriftlichen Texte«, in: T. Römer/K. Schmid (Hg.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETHL 203), Leuven 2007, 199–216.

⁶⁹ P. Weimar, Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (FzB 9), Würzburg 1973; Blum, *Komposition*, 236f.; Schmidt, *Exodus*, 280–285; Gertz, *Tradition*, 245–248; und insb. Lust, *Traditione, passim*.

dann der Geschichtsrückblick in Ez 20 sein eigenes Profil. Auch die von P vorgenommene Verbindung von Patriarchen und Exodus erscheint weder in Ez 20 noch in anderen Texten des Ezechielbuches. In Ez 20,5 ist von dem sich in Ägypten befindlichen »Samen des Hauses Jakobs« die Rede, was wohl die Tradition des Hinabziehens Jakobs nach Ägypten voraussetzt, aber die drei Patriarchen erscheinen in Ez nie zusammen. Abraham begegnet in Ez 33,24, Jakob als Knecht JHWHs und Empfänger des Landes in Ez 28,25 und 37,25 sowie in 39,25.⁷⁰ Scheinbar hatten die Redaktoren von Ez nicht dasselbe Interesse an den Patriarchen wie P.

Die beobachteten Parallelen und Differenzen, die zwischen Ez und Ex 6 (und auch anderen P-Texten) bestehen, werfen die Frage nach der sozio-literarischen Einordnung der Trägergruppen von P und Ez auf. Kann man es mit Gertz bei der Annahme belassen, »P selbst habe neben Formulierungen der ›Ezechielüberlieferung‹ auch auf solche der nicht-priesterschriftlichen Darstellung zurückgreifen können«⁷¹, oder sollte man P als von Schreibern verfasst und ediert ansehen, die mit einer Gruppe in Kontakt standen, die mit der Bearbeitung der Ezechielrolle beauftragt waren? Diese Frage muss hier offenbleiben. Sie lädt zu einer intensiveren Beschäftigung mit der materiellen und konkreten Situation der Entstehung der proto-biblischen Schriftrollen ein.

3 DER PRIESTERLICHE MAGIERWETTSTREIT IN EX 7–9

Nach der priesterlichen Einleitung der Auseinandersetzung zwischen Pharaon und Mose und Aaron in Ex 7,1–7, die 6,1–12 aufnimmt und weiterführt (vgl. die »großen Gerichte« in 6,6 und 7,4), besteht weitgehende Übereinstimmung in der Abgrenzung der in Ex 7–9 erhaltenen priesterlichen Erzählung in 7,8–13; 7,19–20a.21b.22; 8,1–3.11aγb; 8,12–15; 9,8–12, die wohl in 11,10 zu ihrem Abschluss kam. Dieser Vers resümiert noch einmal die Wunder Moses und Aarons sowie die Verstockung Pharaos, welche auch die Voraussage in 7,4 erfüllt.

Nach Kratz gehören diese Erzählungen nicht zur ursprünglichen priesterlichen Exoduserzählung wegen der Breite der Darstellung und ihrer »Konkurrenz« zur Erzählung der Spaltung des Meeres.⁷² Diesen Argumenten haftet etwas Willkürliches an[;] es ist nicht ersichtlich, dass sich die Erzählungen von der Konfrontation mit dem König von Ägypten mit der Meerwundererzählung in Ex 14* stoßen, sie sind vielmehr als Überleitung zur selbigen bestens verständlich.

Die fünf Szenen, von denen die ersten vier eher als Erweiswunder denn als Plagen zu kennzeichnen sind, sind parallel aufgebaut und enthalten einen klaren

⁷⁰ Vgl. dazu Römer, Väter, 506–517.

⁷¹ Gertz, Tradition, 249.

⁷² Kratz, Komposition, 245.

Erzählfaden:⁷³ die ägyptischen Magier, die zunächst mit Mose und Aaron mithalten können,⁷⁴ müssen letztendlich einsehen, dass der ihnen unbekannte Gott stärker ist als ihre Künste und Mächte. Die bisweilen vorgeschlagene Ausscheidung der ägyptischen Zauberpriester⁷⁵ aus dem Grundbestand der Erzählung macht diese sinnlos, da wie Gertz richtig bemerkt, »die priesterliche Plagendarstellung allein von dem Wettstreit mit den Magiern lebt«⁷⁶.

Die fünf Szenen sind parallel aufgebaut und lassen sich problemlos als eine Erzählung lesen:

	Schlange	Blut	Frösche	Mücken	Geschwüre
JHWH-Rede:					
»Sprich zu Aaron«	7,9	7,19	8,1	8,12	
»Nimm deinen Stab«	7,9	7,19	8,1 ⁷⁷	8,12	
»Strecke deine Hand aus«		7,19	8,1		
Auszuführendes Wunder	7,9	7,19	8,1	8,12	9,8f.
Ausführung und Konsequenzen	7,10	7,20 7,21b	8,2 8,2	8,13 8,13	9,10 9,10
Das Wirken der ägyptischen Magier und Konsequenzen	7,11 7,12a	7,22	8,3 8,3	8,14 8,14f.	9,11
Verstockung des Herzens Pharaos und sein Nicht- Hören	7,13 7,13	7,22 7,22	8,11b ⁷⁸	8,15 8,15	9,12 9,12

⁷³ Siehe dazu auch *J. Van Seters*, A Contest of Magicians? The Plague Stories in P, in: *D. P. Wright/D. N. Freedman/A. Hurvitz (Hg.)*, Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, Winona Lake 1995, 569–580; *T. Römer*, Competing Magicians in Exodus 7–9. Interpreting Magic in Priestly Theology, in: *T. Klutz (Hg.)*, Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon (JSNT.S 245), London/New York 2003, 12–22.

⁷⁴ Insofern wäre mit *Berner*, Exoduserzählung, 184, zu überlegen, ob die Bemerkung in 7,12b, die die Überlegenheit von Aarons Zauberstab betont, nicht als Glosse zu verstehen ist.

⁷⁵ So z. B. *Levin*, Jahwist, 336.

⁷⁶ Gertz, *Tradition*, 82, Anm. 24.

⁷⁷ »Strecke deinen Arm aus mit deinem Stab«.

⁷⁸ Die Verstockungsnotiz fehlt, wohl aufgrund der Verbindung mit dem nicht-priesterlichen V. 11a*.

7,1 Da sprach der HERR zu Mose: Sieh, ich mache dich zum Gott für den Pharao, und Aaron, dein Bruder, wird dein Prophet sein. 2 Du sollst alles sagen, was ich dir gebiete, und dein Bruder Aaron soll es dem Pharao sagen, damit er die Israeliten aus seinem Land ziehen lässt. 3 Ich aber werde das Herz des Pharao hart machen und werde viele Zeichen und Wunder tun im Land Ägypten. 4 Der Pharao aber wird nicht auf euch hören. So werde ich meine Hand gegen Ägypten erheben, und durch gewaltige Gerichte werde ich meine Heerscharen, mein Volk, die Israeliten, aus dem Land Ägypten herausführen. 5 Dann werden die Ägypter erkennen, dass ich der HERR bin, wenn ich meine Hand gegen Ägypten ausstrecke und die Israeliten aus ihrer Mitte herausführe. 6 Und Mose und Aaron machten es; wie der HERR es ihnen geboten hatte, so machten sie es. 7 Und Mose war achtzig Jahre und Aaron dreiundachtzig Jahre alt, als sie mit dem Pharao redeten.

(a) 8 Und der HERR sprach zu Mose und Aaron: 9 Wenn der Pharao mit euch redet und sagt: Tut ein Wunder, dann sollst du zu Aaron sagen: Nimm deinen Stab und wirf ihn vor den Pharao, er soll zu einer Schlange werden. 10 Da gingen Mose und Aaron zum Pharao und handelten so, wie der HERR es geboten hatte. Aaron warf seinen Stab vor den Pharao und seine Diener, und er wurde zu einer Schlange. 11 Da rief auch der Pharao die Weisen und Zauberer, und auch sie, die Wahrsager Ägyptens, taten dasselbe mit ihren Zauberkraften. 12 Sie alle warfen ihre Stäbe hin, und sie wurden zu Schlangen, [Aarons Stab aber verschlang ihre Stäbe]. 13 Aber das Herz des Pharao blieb hart, und er hörte nicht auf sie, wie es der HERR gesagt hatte.

(b) 19 Und der HERR sprach zu Mose: Sage zu Aaron: Nimm deinen Stab und strecke deine Hand aus über die Gewässer Ägyptens, über ihre Flüsse, Kanäle und Teiche und über alle ihre Wasserstellen, damit sie zu Blut werden. Und Blut soll sein im ganzen Land Ägypten, selbst in den Bäumen und in den Steinen. 20* Da handelten Mose und Aaron so, wie der HERR es geboten hatte. 21* Und das Blut war im ganzen Land Ägypten. 22 Die Wahrsager Ägyptens aber taten dasselbe mit ihren Zauberkraften. Und so blieb das Herz des Pharao hart, und er hörte nicht auf sie, wie es der HERR gesagt hatte.

(c) 8,1 Und der HERR sprach zu Mose: Sage zu Aaron: Strecke deine Hand mit deinem Stab aus über die Flüsse, über die Kanäle und über die Teiche, und lass die Frösche über das Land Ägypten kommen. 2 Da streckte Aaron seine Hand aus über die Gewässer Ägyptens, und die Frösche kamen herauf und bedeckten das Land Ägypten. 3 Die Wahrsager mit ihren Zauberkraften aber taten dasselbe und ließen die Frösche über das Land Ägypten kommen. 11* Der Pharao hörte nicht auf sie, wie es der HERR gesagt hatte.

(d) 12 Da sprach der HERR zu Mose: Sage zu Aaron: Strecke deinen Stab aus und schlage den Staub der Erde, dann wird er zu Mücken werden im ganzen Land Ägypten. 13 Und so machten sie es. Aaron streckte seine Hand mit seinem Stab aus und schlug den Staub der Erde, und die Mücken kamen über Mensch und Vieh. Aller Staub der Erde war zu Mücken geworden im ganzen Land Ägypten. 14 Und die Wahrsager mit ihren Zauberkraften taten dasselbe, um Mücken hervorzubringen, aber sie konnten es nicht. So kamen die Mücken über Mensch und Vieh. 15 Da sprachen die Wahrsager zum Pharao: Das ist der Finger eines Gottes. Aber

das Herz des Pharao blieb hart, und er hörte nicht auf sie, wie es der HERR gesagt hatte.

(e) 9,8 Da sprach der HERR zu Mose und Aaron: Füllt eure Hände mit Ofenruß, und Mose soll ihn vor den Augen des Pharao gegen den Himmel werfen. 9 Und er soll zu Staub werden über dem ganzen Land Ägypten, und es sollen daraus im ganzen Land Ägypten an Menschen und Vieh Geschwüre mit aufplatzenden Blasen entstehen. 10 Und sie nahmen Ofenruß und traten vor den Pharao, und Mose warf ihn gegen den Himmel, und an Menschen und Vieh entstanden Geschwüre mit aufplatzenden Blasen. 11 Die Wahrsager aber konnten vor lauter Geschwüren Mose nicht gegenübertreten; denn die Geschwüre befielen die Wahrsager wie ganz Ägypten. 12 Aber der HERR machte das Herz des Pharao hart, und dieser hörte nicht auf sie, wie der HERR es Mose gesagt hatte.

11,10 Und Mose und Aaron taten alle diese Wunder vor dem Pharao. Aber der HERR machte das Herz des Pharao hart, und dieser ließ die Israeliten nicht aus seinem Land ziehen. (NZB)

Diesen planvollen und durchdachten Aufbau bemerkt auch Berner, meint aber, daraus ließe »sich aber eben nicht auf den gestalterischen Willen eines Verfassers schließen, sondern der Fall beweist vielmehr, daß selbst noch so kleinschrittige Redaktionsprozesse alles andere als willkürlich verlaufen«⁷⁹. Hier stellt sich nun die methodologische Frage, ob es nicht doch plausibler ist, einen kohärenten und widerspruchslosen Erzählzusammenhang einem Verfasser zuzuschreiben, oder dafür fünf oder mehr punktuell eingreifende Redaktoren verantwortlich zu machen, die dann erstaunlicherweise ein kohärentes Endprodukt zustande bringen.

Die aufgelisteten Episoden der Auseinandersetzung mit den ägyptischen Zauberpriestern lassen sich problemlos als eine zusammengehörende Erzählung verstehen.⁸⁰ Deren Intention und Pointe wird meines Erachtens weit deutlicher, wenn man diese Szenen hintereinander liest, was gegen die Annahme spräche, dass diese Passagen einer (Van Seters⁸¹) oder mehreren (Berner) priesterlichen Redaktionen zuzuschreiben sind. Es ist doch sehr erstaunlich, wenn Redaktoren, die einen älteren Text edieren, dies so tun würden, dass ihre Text-Einschreibungen dann einen unabhängigen Sinnzusammenhang ergeben. Betrachtet man die dtr Redaktionen in den Vorderen Propheten, sieht man, dass dies nicht zutrifft.

⁷⁹ Berner, Exoduserzählung, 168, Anm. 2.

⁸⁰ In 8,11 fehlt die P-Notiz über die Verhärtung Pharaos, dies kann durch die Verbindung mit der nicht-priesterlichen Erzählung erklärt werden (siehe stellvertretend für viele Gertz, Tradition, 87). Man kann aber auch fragen, ob die Autoren sich einem strengen Systemzwang unterworfen sahen.

⁸¹ Van Seters, A Contest of Magicians?, 569-580, und dazu die Kritik von Gertz, Tradition, 85-89.

Inhaltlich und theologisch passen die Wettstreiterzählungen gut in den priesterlichen Zusammenhang.

In Ex 7,1 setzt JHWH Mose gegenüber dem »göttlichen« Pharao als *elohim* ein und Aaron als seinen Propheten, der damit den ägyptischen Zauberpriestern gleichgestellt ist. Dem entspricht die Konstellation der Wettstreiterzählung. Nachdem die ägyptischen Magier in der vierten Runde nicht mehr mithalten können, tritt in der letzten Szene auch Aaron zurück,⁸² nun ist es Mose, der mit Ofenruß Geschwüre erzeugt, von denen alle Ägypter und auch, wie dezidiert festgestellt wird, die Magier betroffen sind. Träfe es zu, dass die Plage der Tötung der Erstgeburt (Ex 12) von P^s nicht berichtet wurde,⁸³ könnte man in 9,8–12 den Abschluss des ursprünglichen priesterlichen Plagenzyklus sehen, und die großen Gerichtstaten, die in 7,4 angekündigt sind, auf diese Szene beziehen. Diese Frage soll hier jedoch offen bleiben. Die ausdrückliche Feststellung in 9,12, dass JHWH das Herz des Pharaos verstockt, kann als Erfüllung von Ex 7,3 und als Überleitung zu 11,10 und 14,4.8 verstanden werden.

In der vierten Szene gestehen die Zauberpriester ihre Ohnmacht mit dem Ausspruch »das ist der Finger (eines) Gottes« (8,15) ein. Dieser vieldiskutierte Ausdruck bezieht sich zunächst wohl auf Aarons Zauberstab, kann aber auch im priesterlichen Zusammenhang als Anspielung auf Moses *elohim*-Rolle in Ex 7,1 erklärt werden. Der Ausruf der ägyptischen Magier versteht sich aber auch im Rahmen der priesterlichen Offenbarungstheologie, der zufolge JHWH den anderen nicht von Abraham abstammenden Völkern allein als *elohim* zugänglich ist.

Die priesterliche Erzählung in Ex 7–9* passt demnach gut in den Zusammenhang zwischen Ex 6–7* und 14*, hat aber auch ein gewisses eigenes Profil. Somit kann man hier die in der heutigen Forschung wenig diskutierte Frage stellen, ob P schriftliche oder mündliche Vorlagen besaß. Eine solche nimmt man bisweilen für den priesterlichen Schöpfungsbericht in Gen 1 an; für Ex 7–9 hat Blum an die These Reindls erinnert, hier läge eine aus der ägyptischen Diaspora stammende Erzählung vor, welche die Überlegenheit JHWHs und seiner Diener gegenüber den magischen Künsten der Ägypter darstellen wollte.⁸⁴ Die

⁸² Vgl. auch *M. Bauks*, Das Dämonische im Menschen. Einige Anmerkungen zur priesterschriftlichen Theologie (Ex 7–14), in: *A. Lange/H. Lichtenberger/K. F. D. Römheld* (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment, Tübingen 2003, 239–253, 244 f.

⁸³ So *J. L. Ska*, Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^s), in: *Bib.* 60 (1979), 23–35, 30 ff.

⁸⁴ *Blum*, Komposition, 252; *J. Reindl*, Der Finger Gottes und die Macht der Götter. Ein Problem des ägyptischen Diasporajudentums und sein literarischer Niederschlag, in: *W. Ernst u. a.* (Hg.), Dienst der Vermittlung (FS Priesterseminar Erfurt) (Erfurter Theologische Studien 37), Leipzig 1977, 49–60.

Parallelen mit ägyptischen Zaubermärchen und auch der Ausdruck מִיִּמְיָם, der in den fünf Szenen vorkommt (7,22; 8,3.14f.; 9,22) und wohl ein ägyptisches Lehnwort ist, das in der HB nur in Diasporazusammenhängen erscheint (Gen 41,8.24 und Dan 1,20; 2,2), könnten für eine solche Hypothese sprechen. Allerdings bleibt fraglich, inwieweit eine solche Vorlage literarisch zu rekonstruieren ist, zudem in der jetzigen Form Ex 7–9* P den Kontext von Ex 1–15 voraussetzt. Nichtsdestoweniger sollte die Frage nach möglichen Quellen bzw. Vorlagen von P nicht vernachlässigt werden.⁸⁵

4 DIE PRIESTERLICHE DARSTELLUNG DES MEERWUNDERS IN EX 14

Die priesterliche Version des Meerwunders in Ex 14 bestätigt die Ausführungen zu Ex 7–9*. In der Analyse dieses Paratextes der Quellenscheidung lässt sich wie für Ex 7–9 in der Bestimmung der priesterlichen Elemente ein weitreichender Konsens feststellen. Die Frage, inwieweit innerhalb der P-Stücke bereits Spuren von Fortschreibungen erkennbar sind,⁸⁶ soll hier nicht näher diskutiert werden. Es lässt sich jedenfalls feststellen, dass sich die als P identifizierten Stücke (ich übernehme hier *grosso modo* die von C. Levin angegebene Grobausgrenzung⁸⁷ mit einigen Modifikationen) zu einer kohärenten Erzählung fügen:

14,1 Und der HERR redete zu Mose: 2* Sage den Israeliten, sie sollen umkehren und vor Pi-hachiroth lagern, zwischen Migdol und dem Meer; vor Baal-zefon. 3 Der Pharao aber wird von den Israeliten denken: Sie irren im Land umher, die Wüste hat sie eingeschlossen. 4 Und ich werde das Herz des Pharaos verhärten, und er wird ihnen nachjagen. Dann will ich am Pharao und an seinem ganzen Heer meine Herrlichkeit zeigen, und die Ägypter sollen erkennen, dass ich der HERR bin. Und sie machten es so. 8 Und der HERR verhärtete das Herz des Pharaos, des Königs von Ägypten, und er jagte den Israeliten nach. Die Israeliten aber zogen aus mit erhobener Hand. 9 Und die Ägypter jagten ihnen nach, alle Streitwagenrosse des Pharaos, seine Reiter und seine Streitmacht, und holten sie ein, als sie am Meer lagerten, bei Pi-hachiroth vor Baal-zefon. 10a Als aber der Pharao nahe herangekommen war, blickten die Israeliten auf, und siehe, Ägypten rückte hinter ihnen heran.

15* Und der HERR sprach zu Mose: Sage den Israeliten, sie sollen aufbrechen. 16* Du aber strecke deine Hand aus über das Meer und spalte es, und auf trockenem Boden werden die Israeliten mitten in das Meer hineingehen können. 17 Ich aber, ich werde das Herz der Ägypter verhärten, so dass sie hinter ihnen herkommen, und ich werde meine Herrlichkeit zeigen am Pharao und an seiner ganzen Streitmacht, an seinen Streitwagen und seinen Reitern. 18 Und die Ägypter sollen erkennen, dass ich der HERR bin, wenn ich meine Herrlichkeit zeige am Pharao, an seinen Streitwagen

⁸⁵ Siehe dazu auch J. Hutzli, Tradition and Interpretation in Gen 1:1–2:4a, in: JHS 10/12 (2010), 1–22.

⁸⁶ So z. B. Levin, Jahwist, 345.

⁸⁷ Ebd.

und seinen Reitern. 21a* Mose aber streckte seine Hand aus über das Meer 21b und das Wasser spaltete sich. 22 Und auf trockenem Boden gingen die Israeliten mitten ins Meer hinein, während das Wasser ihnen zur Rechten und zur Linken eine Mauer bildete. 23 Die Ägypter aber verfolgten sie und kamen hinter ihnen her, alle Rosse des Pharaos, seine Streitwagen und Reiter, mitten ins Meer hinein.

26 Der HERR aber sprach zu Mose: Strecke deine Hand aus über das Meer, und das Wasser soll zurückkehren über Ägypten, über seine Streitwagen und seine Reiter. 27a Da streckte Mose seine Hand aus über das Meer. 28 Und das Wasser kehrte zurück und bedeckte die Streitwagen und die Reiter des ganzen Heers des Pharaos, die hinter ihnen her in das Meer hineingegangen waren. Kein Einziger von ihnen blieb übrig. 29 Die Israeliten aber waren auf trockenem Boden mitten durch das Meer gegangen, während das Wasser ihnen zur Rechten und zur Linken eine Mauer bildete. (NZB)

Die bisweilen monierten Wiederholungen innerhalb der priesterlichen Erzählung benötigen nicht unbedingt die Aufteilung auf mehrere Schichten; eine ähnliche Redundanz findet sich auch in Gen 17. Zudem hat Thomas Krüger zu Recht bemerkt, dass man in der priesterlichen Erzählung von Ex 14 drei Szenen unterscheiden kann: »Mit der wiederholten Ankündigung und Ausführung in 14,*1-10.*15-23 und *26-29 demonstriert sie [= P] die souveräne Lenkung des Geschehens durch Jahwe.«⁸⁸

Die priesterliche Darstellung des Meerwunders ist im Gegensatz zu der vorpriesterlichen Version (J oder D) bewusst als Mythos gestaltet.⁸⁹ Knauf bemerkt zu Recht: »für P ist der Durchzug durch das Meer kein geschichtlicher, sondern ein ur-geschichtlicher, ein mythischer Sachverhalt. In ihm kommt die Schöpfung Israels ... zum Abschluss.«⁹⁰ Hier ist nun auch eine literarische Beobachtung von Bedeutung. Denn wie Ex 6 bewusst auf Gen 17 zurückverweist, spannt Ex 14 P klar ersichtlich einen Bogen nach Gen 1 (und auch nach Gen 7 f. P), und parallelisiert so Weltschöpfung und Schöpfung Israels:⁹¹

⁸⁸ T. Krüger, Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17-14,31), in: ZAW 108 (1996), 519-533, 521.

⁸⁹ P. Gibert, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris 1986, 171-187.

⁹⁰ E. A. Knauf, Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: R. G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift* (FS für O. H. Steck zu seinem 65. Geburtstag), Berlin/New York 2000, 73-84, 77. Vgl. ebenfalls A. Roskop Erisman, *Literary Theory and Composition History of the Torah: The Sea Crossing (Exod 14:1-31) as a Test Case*, in: K. Smelik/K. Vermeulen (Hg.), *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings* (SSN 62), Leiden 2014, 53-76.

⁹¹ Vgl. dazu ausführlich J.-L. Ska, *Le passage de la mer. Etude sur la construction du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109), Rom 1986; siehe auch T. Römer, *Les différentes théologies à l'intérieur d'Exode 13,17-14,31*, in: *Bulletin du CPE* 48 (1996), 4-17.

So erscheint הַיַּבֶּשֶׁת in Ex 14,16.22.29 und in Gen 1,9–10, wo das Trockene die Grundbedingung des kommenden Lebens bildet. Auch der Ausdruck $\text{הַיָּם בְּתוֹךְ הַיָּם}$ in Ex 14,16.22f.27⁹².29 erinnert an das בְּתוֹךְ הַיָּם in Gen 1,6, wo das Firmament inmitten des Wassers erscheint. Die Spaltung des Meeres (בְּקֶטַע) in Ex 14,21 erinnert an das Trennen der Urwasser in Gen 1,6 (dort jedoch mit בְּדֹל); die Wurzel erscheint in Gen 7,11, wo die Quellen der Urwasser aufbrechen. Wie in Gen 1 die Schöpfung hauptsächlich durch Gottes Wort erfolgt, so ist in Ex 14 P ebenso JHWHs Wort die Ursache für Israels Durchzug durch das gespaltene Meer. So schafft P mit Ex 14 eine theologische und literarische Inklusion mit Gen 1. Durch die Scharniertexte Gen 1; 17; Ex 6 und 14 wird der Zusammenhang zwischen Urgeschichte, Patriarchen und Exodus unterstrichen. Die Schöpfung der Welt hat für P ein doppeltes Ziel: die »Geburt« Israels als Volk JHWHs in Ex 14 und die Errichtung des Wüstenheiligtums als Ort der Begegnung zwischen JHWH und Israel in Ex 25-31* und 35-40* (in diesen Kapiteln sind die Anspielungen auf Gen 1,1-2,3 ebenfalls deutlich⁹³).

ZUM ABSCHLUSS

Die vorliegende Analyse von Ex 6; 7-9 und 14 hat gezeigt, dass diese Texte zu einer ursprünglich selbstständigen priesterlichen Erzählung gehören. Durch klare Rückverweise auf Gen 1 und Gen 17 stellen sie einen engen Bezug zu den Traditionen der Genesis her und entwerfen so eine dreiteilige priesterliche Urgeschichte. Ex 6 lässt sich leichter als eine eigenständige Variante der Moseberufung in Ex 3 verstehen als deren Redaktion. Ex 7-9 und 14 P lassen sich zusammenhängend besser lesen und verstehen als in ihrem jetzigen Kontext, was ebenfalls für die Annahme eines ursprünglich selbstständigen P-Dokuments spricht. Allerdings ist den Vertretern einer Redaktionshypothese insofern Recht zu geben, als der P-Faden nicht überall vollständig rekonstruiert werden kann. Das bedeutet, dass bei der Überarbeitung der Priesterschrift wohl nicht alle Texte beibehalten wurden. Die Idee, dass die Literarkritik jede Quelle und ältere Tradition wortwörtlich rekonstruieren kann, geht von der anachronistischen Annahme aus, dass diese Texte bereits seit ihrer ersten Verschriftung eine Art kanonischen Status besaßen. Dass die Autoren von P die nicht-P-Traditionen kannten und sogar bisweilen aufnahmen bzw. uminterpretierten, ist kein zwingender Beweis für eine Redaktionshypothese, denn wie Knauf etwas salopp, aber durchaus zutreffend formuliert: »Im kleinen Kreis der Jerusalemer Elite, der beide Versionen entstammen, kannte man sich, war verwandt und verschwägert.«⁹⁴ Weiter noch

⁹² Dieser Teil des Verses gehört nicht zu P. Der Ausdruck ist hier gebraucht, um JHWHs Vernichtung der Ägypter im Meer zu beschreiben.

⁹³ Siehe die obigen Bemerkungen.

⁹⁴ Knauf, Exodus, 83.

geht E. Ben Zvis Annahme einer Gruppe von *literati*, die zur Perserzeit mit der Pflege und Edierung der meisten proto-biblischen Schriften im Jerusalemer Tempel beschäftigt war und die in der Lage war, verschiedene Stile und Vorstellungen zu imitieren und zu mischen.⁹⁵ Diese Annahme wird wohl dem komplexen Befund der Texte kaum gerecht. Sie kann jedoch als Warnung verstanden werden, Redaktoren und Trägerkreise aufs Unendliche zu multiplizieren. Es ist zum Beispiel wahrscheinlich, dass der Trägerkreis von P auch beim Edieren der Ezechielrolle beteiligt war, und andere nicht-priesterliche Rollen kannte. Die Kompilation und Promulgation des Pentateuch ist vielleicht das beste Beispiel für das enge Zusammenarbeiten der wohl kleinen aus Priestern und anderen Mitgliedern der judäischen (und samaritanischen) Elite bestehenden intellektuellen Gruppen.

⁹⁵ E. Ben Zvi, *Observations on Prophetic Characters, Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati*, in: L. L. Grabbe/A. O. Bellis (Hg.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (JSOT.S 408), London/New York 2004, 19–30.

PRIESTERSCHRIFT UND DEUTERONOMIUM IM BUCH LEVITIKUS

Zur Integration des Deuteronomiums in den Pentateuch

Eckart Otto

Die europäische, speziell deutschsprachige Pentateuchforschung jenseits der Neueren Urkundenhypothese des 19. Jahrhunderts und ihren Revisionen durch Umdatierungen, meist Spätdatierungen eines »Jahwisten«, im 20. Jahrhundert wird jüngst von B. M. Levinson und J. Stackert ablehnend eher als Hindernis denn als Fortschritt in der Pentateuchforschung beklagt. Zwar wird eingeräumt, dass dem Deuteronomium für die Rekonstruktion der Literaturgeschichte des Pentateuch eine Schlüsselstellung zukomme, doch meinen B. M. Levinson und J. Stackert, »[w]ithin recent academic discussion, the prominence afforded Deuteronomy in literary reconstructions of the Pentateuch has been accompanied by and even has motivated in part a significant challenge to the classical Documentary Hypothesis. Especially in Europe, some scholars have sought to offer new explanations for the compositional history of the Pentateuch that represent a sharp break from previous Documentary approaches. Yet these new theories have not produced the robust discussion across the ›geography‹ of biblical scholarship necessary to move the field forward. With few notable exceptions, scholars of the English-speaking world have not responded to the European critiques lodged against Documentary models and have even moved away from pentateuchal studies«¹. Mit diesen beiden Autoren teile ich die Überzeugung, dass

¹ So B. M. Levinson/J. Stackert, *Between the Covenant Code and Esarhaddon's Succession Treaty. Deuteronomy 13 and the Composition of Deuteronomy*, in: JAJ 3 (2012), 123–140, 123f. Ein Blick auf die positiven englischsprachigen Reaktionen auf die Einführungen in die Literaturgeschichten der hebräischen Bibel von J. L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, Brüssel 2000, 63ff.; F. G. Garçía López, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella 2003, 50ff., J. C. Gertz/A. Berlejung/K. Schmid/M. Witte (Hg.), *Old Testament. Introduction to the Literature, Religion and History of the Old Testament*, London/New York 2012, 237ff., und K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008, insb. 101ff. 137ff., zeigt, dass diese Charakterisierung der Diskussionslage recht einseitig ausgefallen ist und im Dienste der Empfehlung der New Do-

dem Deuteronomium und seiner Relationierung zum Tetrateuch eine Schlüssel-funktion in der Pentateuchforschung zukommt, was auch von den Vertretern der »New Documentary Hypothesis« so gesehen wird. So soll für J. S. Baden die Rezeption der Quellen von »Jahwist« und vor allem »Elohist« im Deuteronomium unabhängig voneinander die These tragen, dass zwischen der Rezeption dieser Quellen im Deuteronomium kein Jehovist, wie von J. Wellhausen und zahlreichen Vertretern der Neueren Urkundenhypothese vertreten, zwischengeschaltet gewesen sei.² Das Deuteronomium habe, so J. S. Baden, die Funktion gehabt, die Quelle des »Elohisten«, der das Bundesbuch zugehöre, zu ersetzen. Doch schon das Gesetzeskorpus des Deuteronomiums in Dtn 12–26* hat nicht, wie B. M. Levinson³ und J. Stackert⁴ meinen, die Funktion das Bundesbuch zu abrogieren und zu verdrängen.⁵ Vielmehr soll das Bundesbuch nicht abrogiert, sondern mit dem Deuteronomium als hermeneutischem Schlüssel interpretiert und insbesondere durch das Familienrecht ergänzt werden.⁶ Lässt sich schon für die Legalpartien von Deuteronomium und Sinaiperikope eine Relation der Abrogation nicht wahrscheinlich machen,⁷ die zudem noch nicht einmal zielführend gewesen sein müsste, da nun Bundesbuch, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium in einem Pentateuch vereint nebeneinander stehen, so gilt das umso mehr für die Quelle eines »Elohisten« insgesamt, da sich kein Text beibringen lässt, der für

cumentary Hypothesis als Alternative zur europäischen Pentateuchforschung steht, was in Europa überwiegend kritisch gesehen wird.

² Siehe J. S. Baden, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (FAT 68), Tübingen 2009, 99 ff.

³ Siehe B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York/Oxford 1997, 144 ff.

⁴ Siehe J. Stackert, *Rewriting the Torah. Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (FAT 52), Tübingen 2007, 208 ff.

⁵ Siehe E. Otto, *Ersetzen oder Ergänzen von Gesetzen in der Rechtshermeneutik des Pentateuch*, in: *Ders., Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze* (BZAR 9), Wiesbaden 2009, 248–256.

⁶ Siehe E. Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin/New York 1999, 236 ff.

⁷ Siehe J. Collins, *Changing Scripture*, in: *H. von Weissenberg/J. Pakkala/M. Martilla (Hg.), Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (BZAW 419), Berlin/New York 2011, 23–45, 24–28, der damit eine Interpretation der Relation des Deuteronomiums zum Bundesbuch unter Anknüpfung an *H. Najman, Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (JSJ. S 77), Leiden/Boston 2003, 22–29, bestätigt, die ich 1993 auf dem SBL-Kongress in Washington vorgetragen und 1996 veröffentlicht habe; siehe E. Otto, *The Pre-exilic Deuteronomy as a Revision of the Covenant Code*, in: *Ders., Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte im Alten Orient und im Alten Testament* (Orientalia Biblica et Christiana 8), Wiesbaden 1996, 112–122.

die Abschaffung eines »Elohisten« in Anschlag gebracht werden kann, was allerdings auch nicht verwundert, da schon die Existenz einer derartigen Quelle mehr als zweifelhaft bleibt.⁸ Im Unterschied zum Deuteronomium soll die Priesterschrift von den anderen Quellen völlig unabhängig gewesen sein, was die Bedeutung, die das Deuteronomium für die Protagonisten der New Documentary Hypothesis hat, noch unterstreicht. Und tatsächlich hat auch diese Hypothese ein Recht in der Korrektur der Deuteronomiumsvergessenheit von Versuchen im späten 20. Jahrhundert, die Wellhausen-Kuenen-Vierquellenhypothese zu überwinden,⁹ indem sie sich weiterhin an M. Noths These eines Deuteronomistischen Geschichtswerk anschließen¹⁰ und damit an die schon mit J. Wellhausens Quellenhypothese einsetzende und mit M. Noth zum Höhepunkt geführten Isolation der Literaturgeschichte des Deuteronomiums von der des Tetrateuchs anknüpfen, wenn eine deuteronomistische und priesterliche Komposition eines Tetrateuchs jeweils als prolongierender Vorbau vor ein Deuteronomistisches Geschichtswerk gesehen wurde.¹¹ Schon bei M. Noth blieb die Frage, wie Tetrateuch und Deuteronomium zu einem Pentateuch zusammengefügt wurden, mit der These, dass nicht einmal vier Verse der Priesterschrift im Deuteronomium die Verknüpfung leisten sollen, ohne befriedigende Antwort,¹² und neuere Versuche zu Hexateuch und Enneateuch wollen sich gar mit der Annahme dem Problem entziehen, dass der Pentateuch ohne faktisch literarische Existenz als separat überliefertes Textkorpus nur ein Rezeptions- und Interpretationsphänomen im literarischen Rahmen eines Hexateuch oder Enneateuch sei.¹³ Die Antwort auf

⁸ Siehe dazu meine Rezension von *J. S. Baden*, Redaction, in: ZAR 15 (2009), 451–455.

⁹ Siehe die Forschungsgeschichte, die in *E. Otto*, Deuteronomium 1–11, Bde. 1–2 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2012, 33–230, nachgezeichnet wird.

¹⁰ Siehe dazu zuletzt *E. Blum*, Das exilische deuteronomistische Geschichtswerk, in: *H.-J. Stipp (Hg.)*, Das deuteronomistische Geschichtswerk (ÖBS 39), Frankfurt/M. 2011, 269–294; siehe dagegen u. a. *C. Frevel*, Die Wiederkehr der Hexateuchperspektive. Eine Herausforderung für die These vom deuteronomistischen Geschichtswerk, in: *H.-J. Stipp (Hg.)*, Das deuteronomistische Geschichtswerk (ÖBS 39), Frankfurt a. M. 2011, 13–53.

¹¹ Siehe *E. Blum*, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990, 101ff. Siehe dazu *E. Otto*, Kritik der Pentateuchkomposition, in: ThR 60 (1995), 163–191 (= *ders.*, Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze (BZAR 9), Wiesbaden 2009, 143–167) und in Bezug auf die Priesterschrift nach wie vor überzeugend *K. Koch*, P - kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, in: VT 37 (1987), 446–467.

¹² Siehe *M. Noth*, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 7ff. 19.

¹³ So *C. Frevel*, Hexateuchperspektive, 43f., im Anschluss an *E. Blum*, Komposition, 84. Dass allerdings die Tora-Belege im Deuteronomium »autoreferentiell« seien, ist schlicht falsch. Siehe dagegen zuletzt *J.-P. Sonnet*, The Fifth Book of the Pentateuch. Deuteronomy in Its Narrative Dynamic, in: JAJ 3 (2012), 197–234, 202, Anm. 12, gegen *E. Blum*, Pentateuch-

die Frage nach der literarischen Relationierung des Deuteronomiums zum Tetrateuch ist auch nicht darin zu finden, dass das Deuteronomium die Quelle eines »Elohisten« verdrängen sollte. Vielmehr ist nach der Relationierung von Priesterschrift und Deuteronomium und ihren gemeinsamen Funktionen für die Komposition des nachexilischen Pentateuch zu fragen.

Im Buch Levitikus treffen nachexilische Fortschreibungen der Priesterschrift und Rezeptionen nachexilischer Fortschreibung des Deuteronomiums unmittelbar aufeinander, so dass hier nach der Begegnung dieser beiden Literaturwerke von Priesterschrift und Deuteronomium und ihres Beitrags zur nachexilischen Komposition des Pentateuch durch Integration des Deuteronomiums in den Tetrateuch zu fragen ist. Dazu ist zunächst nach der Priesterschrift im Buch Levitikus und ihres Abschlusses in diesem Buch zu fragen.

I FORTSCHREIBUNGEN DER PRIESTERSCHRIFT IM BUCH LEVITIKUS

Soll es um die Priesterschrift im Buch Levitikus gehen, so ist zunächst nach dem Abschluss der Grundschrift der Priesterschrift (P^G) zu fragen, was eine Differenzierung zwischen der spätexilischen Grundschrift der Priesterschrift und ihren nachexilischen Fortschreibungen (P^S) erfordert. Die Grundschrift der Priesterschrift (P^G) endet in der Sinaiperikope, wie bereits T. Pola überzeugend aufzeigen konnte,¹⁴ der für den Abschluss von P^G in Ex 40,16–17* .33b als *inclusio* mit Gen 2,1 plädiert. Dies geschieht allerdings um den Preis, dass JHWHs Anweisungen zum Bau des Begegnungszelts nach Ex 25,8f.* wie auch deren Ausführung in Ex 35–39 radikal als Teil von P^G eliminiert werden, um die Pries-

Hexateuch-Enneateuch? Or: How Can One Recognize a Literary Work in the Hebrew Bible?, in: T. B. Dozeman/T. Römer/K. Schmid (Hg.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Atlanta (GA) 2011, 43–72. Der Verzicht auf eine literarische Identifikation eines Pentateuch zugunsten von Hexateuch oder Enneateuch ist eine Kapitulation der Pentateuchforschung vor der Aufgabe, das literarische Werden eines Pentateuch als einer literarischen Einheit zu erklären; siehe dazu E. Otto, *The Pivotal Meaning of Pentateuch Research for a History of Israelite and Judean Religion and Society*, in: J. Le Roux/E. Otto (Hg.), *South African Perspectives on the Pentateuch between Synchrony and Diachrony* (LHBOTS 463), New York/London 2007, 29–54.

¹⁴ Siehe T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^G* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995, 51ff.; siehe dazu auch E. Otto, *Forschungen zur Priesterschrift*, in: ThR 62 (1997), 1–50, 20–27. L. Peritt, *Priesterschrift im Deuteronomium?*, in: ZAW.S 100 (1988), 65–88 (= *ders.*, *Deuteronomium-Studien* [FAT 8], Tübingen 1994, 123–143), hat überzeugend aufgezeigt, dass die Priesterschrift keinen Anteil am Deuteronomium hat.

terschrift als reine Geschichtserzählung den nichtpriesterlichen Quellen anzuverwandeln. Damit wird vor allem auch Ex 29,42–46 als literarisch sekundär aus der Grundschrift der Priesterschrift ausgeschieden, obwohl gerade hier, so mit vielen anderen B. Janowski, das theologische Programm der priesterschriftlichen Sinaiperikope formuliert wird.¹⁵ Kontext für Ex 29,42–46 sind unlösbar damit verbunden Ex 29,1–42a sowie Ex 27,1–19*; 28,1–41 und damit auch die Bauanweisung in Ex 26. Ohne Ex 26,7–11* kann Ex 29,42–46 nicht funktionieren.¹⁶ Die Grundschrift der Priesterschrift hat im Anweisungsteil Ex 24,15b–18*; 25,8f.; 26,1–27,19*; 28,1–29,46* umfasst. Sie zielt auf das mit der Schöpfung anhebende und im Begegnungszelt in der Wüste zum Ziel kommende Geschehen der Einwohnung Gottes in dieser Welt inmitten seines Volkes und damit verbunden auf die Einrichtung des aaronidischen Priesteramts am Altar. Das Problem des Abschlusses von P^G im Exodusbuch ist das der Inkongruenz zwischen der Erzählung vom Auftrag zum Bau des Begegnungszelts in Ex 25ff. und der Ausführung des Auftrags in Ex 35ff., die nicht durch die fast vollständige Streichung des Ausführungsteils in der Grundschrift bis auf Ex 40,16.17.33b, so V. Fritz,¹⁷ was von T. Pola übernommen wird, gelöst werden kann. Der Ausführungsteil in Ex 35–39 hat einen konsistenteren Aufbau als der der Beauftragung in Ex 25–31. Auf Ex 29,42–46 folgen in Ex 30f. noch an Ex 29 angefügt die Anweisungen zur Herstellung von Räucheraltar, Becken, Salböl und Aromata, die in Ex 35ff. in einen geschlossenen Aufbau stringenter Abfolge der Erzählung von der Ausführung der Anweisungen zu Bau und Einrichtung von Zelt und Inventar integriert sind. Ex 35–39, so meinte J. Wellhausen,¹⁸ sei gegenüber Ex 30f. literarisch sekundär. Aber Ex 30f. ist auch gegenüber Ex 25–29* literarisch sekundär, geben sich doch diese beiden nachklappenden Kapitel als Anhang zu

¹⁵ Siehe B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 317ff.; vgl. auch G. Steins, »Sie sollen mir ein Heiligtum machen«. Zur Struktur und Entstehung von Ex 24,12–31,18, in: F.-L. Hossfeld (Hg.), Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Würzburg 1989, 145–167, 161.

¹⁶ Der Differenzierung zwischen einem *hl*-Text in Ex 26,7–11(14) und einem *mškn*-Text verknüpft durch Ex 26,12, so im Anschluss an K. Koch, Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung (FRLANT 53), Göttingen 1959, 13ff.; Janowski, Sühne, 335f., bedarf es nicht. Vielmehr hat die Grundschrift P^G unterschiedliche Heiligtumsüberlieferungen ausgeglichen, wie das Nebeneinander der Termini *hl m' d*, *mqdš* und *mškn* für das Heiligtum in Ex 29,42–46 zeigt.

¹⁷ Siehe V. Fritz, Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn 1977, 113ff.

¹⁸ Siehe J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments (³1899), 4. Aufl., Berlin 1963, 142.

erkennen, der durch die Ergänzung von Ex 25–29 durch Ex 35–40* notwendig wurde, bedurfte der Anweisungsteil doch der Auffüllung um die Elemente in Ex 35–39, die in der Grundschrift in Ex 25–29 noch fehlten. Diese Elemente der Ausrüstung des Heiligtums wurden an Ex 29 an-, nicht aber in Ex 25–29 eingefügt. Dann aber ist Ex 29,42–46 nicht nur theologische Zusammenfassung und Höhepunkt der priesterschriftlichen Sinaiperikope, sondern ihr Abschluss und damit der Grundschrift der Priesterschrift (P^G).¹⁹ In der Exilszeit erzählt die Grundschrift der Priesterschrift am babylonischen *enuma eliš* als Gegentext orientiert die Geschichte der Konstituierung Israels von der Schöpfung der Welt bis zur Verheißung der Einrichtung eines Heiligtums der Einwohnung Gottes und des Dienstes der Aaroniden an diesem Heiligtum und spricht, indem sie mit einem offenen Schluss über sich hinausweist, damit aus der erzählten mosaischen Zeit in die Erzählzeit der exilzeitlichen Adressaten der Priesterschrift mit der Verheißung eines Tempels.

Damit aber ist die Literaturgeschichte der Priesterschrift nicht abgeschlossen, wie die nachexilische Fortschreibung schon in Ex 30f.; 35–40 zeigt. Nunmehr geht es darum, die Verheißungen des Begegnungszelts in der Grundschrift der Priesterschrift zu dem wieder auflebenden Tempelkult in Jerusalem in Beziehung zu setzen. Dies geschieht auch in der Fortsetzung der Fortschreibungen der Priesterschrift im Buch Levitikus. Der Horizont von zwei blockweisen Fortschreibungen der Priesterschrift (P^S) endet mit Lev 16.²⁰ Bereits J. Wellhausen²¹ und A. Kuenen²² haben gesehen, dass Lev 8 einer gegenüber der Grundschrift der Priesterschrift P^G literarisch sekundären Ergänzung P^S zuzuweisen sei. Sie verbinden das mit der These, dass Lev 8 einen ursprünglicheren Ausführungsbericht zu Ex 29 in P^G verdrängt habe, eine Annahme, die sich als überflüssig erweist, wenn erkannt wird, dass die Grundschrift P^G mit Verheißungen endet. Umgekehrt hat M. Noth²³ Ex 29 der Grundschrift P^G zugunsten von Lev 8 abgesprochen und K. Elliger²⁴ zu der These gegriffen, Lev 8 sei älter als Ex 29. Die Schwierigkeit, Ex 29 mit Lev 8 innerhalb des Horizonts von P^G zum Ausgleich zu bringen, ohne mit der Verdrängung eines nicht mehr vorhandenen Ausführungsberichts zu Ex 29 durch Lev 8 zu rechnen, löst sich, wenn erkannt wird,

¹⁹ Siehe *Otto*, Priesterschrift, 20–36.

²⁰ Siehe dazu *E. Otto*, Das Buch Levitikus zwischen Priesterschrift und Pentateuch, in: *Ders.*, Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze (BZAR 9), Wiesbaden 2009, 107–142, 112–128.

²¹ Siehe *Wellhausen*, Composition, 143f.

²² Siehe *A. Kuenen*, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, Bde. 1–2, Leipzig 1885, 70–78.

²³ Siehe *M. Noth*, Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen 1959, 186 ff.

²⁴ Siehe *K. Elliger*, Leviticus (HAT I/4), Tübingen 1966, 104 ff.

dass die Grundschrift der Priesterschrift (P^G) mit Ex 29,42–46 abgeschlossen und erst nachexilisch durch P^S in Ex 30f.; 35–40*; Lev 8 fortgeschrieben wurde.

Mit Lev 8 ist Lev 9 unlösbar zu einer Einheit verbunden und derselben Fortschreibung der Priesterschrift zuzurechnen.²⁵ Dass Lev 9 nicht zur Grundschrift der Priesterschrift im Exodusbuch gehört, zeigt schon der für die Grundschrift P^G untypische Sprachgebrauch von 'am, der in Lev 9 erstmals aus der für die Grundschrift typischen Formelbildung gelöst wird.²⁶ Schließlich setzt Lev 8f. die Opfertorot in Lev 1ff. voraus, die schwerlich der Grundschrift zuzuweisen sind. Lev 1–3 setzt die Errichtung des Begegnungszelts in Ex 40,16–33(.34) voraus, die nicht der Grundschrift zuzuweisen ist, sondern, wie u. a. von I. Knohl erneut aufgezeigt, literarisch sekundär ist.²⁷ Bereits die ältere Literarkritik seit H. Ewald²⁸ hat gesehen, dass Lev 1–7 literarisch sekundär gegenüber der priesterschriftlichen Grundschrift ist,²⁹ was J. Milgrom erneut bestätigt hat.³⁰ Innerhalb von Lev 1–7 ist allerdings wiederum literarisch zu differenzieren. Einen literarischen Zusammenhang mit Lev 8f. bilden Lev 1–3 in einer ersten Fortschreibung der Grundschrift der Priesterschrift zusammen mit der Fortschreibung der Grundschrift in Ex 30f.; 35–40*.³¹

²⁵ Siehe C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT II/25), Tübingen 2007, 111ff. Problematisch ist an dieser Stelle der Versuch von C. Nihan, Lev 8f. auf eine literarische Ebene mit Ex 29 zu heben und die Divergenzen zwischen diesen Kapiteln einer Überarbeitung zuzuschreiben. Welche Überarbeitung aber glättet nicht den ihr vorgegebenen Text, sondern fügt Widersprüche in einen ihr vorgegebenen literarisch glatten Zusammenhang ein, ohne dass sich damit erkennbar Aussageintentionen verbinden? Siehe dazu im Folgenden. Nach literarkritischer Aussonderung von Spannungen, was zu zirkulärer Argumentation führt, nach der Erklärung von weiteren, literarkritisch nicht zu glättenden Divergenzen als kontextbedingt, bleiben in C. Nihans Ausgleichsversuch dennoch Ungereimtheiten stehen, die der These, Ex 29 und Lev 8 seien einer literarischen Schicht zuzuordnen, widersprechen, so die Spannung zwischen Ex 29,5 und Lev 8,7 in Bezug auf die Priesterkleidung, das Fehlen von Urim und Tummim in Ex 29,5 und die Einführung des Begriffs 'dh in Lev 8 anstelle von *bnj jsr'l* in Ex 29. Lev 8,9 vermittelt Ex 28,36f. mit Ex 29,6, was darauf hinweist, dass Lev 8,9 Lev 28f. insgesamt voraussetzt. Zu den Argumenten im Detail siehe *Otto*, *Buch Levitikus* (BZAR), 113–117.

²⁶ Siehe Lev 9,7.15.18.22–24; vgl. dazu *Pola*, *Priesterschrift*, 172–174.221.

²⁷ Siehe *I. Knohl*, *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995, 66ff. Zu dieser Studie vgl. *Otto*, *Priesterschrift*, 46–50.

²⁸ Siehe *H. Ewald*, *Geschichte des Volkes Israels bis Christus*, Göttingen, 3. Aufl. 1864, 141.

²⁹ Siehe *Wellhausen*, *Composition*, 135; *Kuenen*, *Einleitung*, 78.

³⁰ Siehe *J. Milgrom*, *Leviticus 1–16. A Translation with Introduction and Commentary* (AB 3), New York 1991, 543.

³¹ Lev 1,1 ist auf Ex 40,35 (P^S) bezogen, da Mose das Allerheiligste nicht betreten kann, ehe Aaron ins Amt eingeführt worden ist und ihn begleitet (Lev 9,23).

Mit Lev 10* beginnt ein neuer literarischer Horizont innerhalb der Fortschreibung der Priesterschrift. Für eine postpriesterschriftliche literarische Einordnung von Lev 10 hat R. Achenbach wichtige Hinweise geliefert,³² denen C. Nihan sich weitgehend anschließt.³³ Der gegenüber Lev 8f. literarisch spätere Charakter von Lev 10 zeigt sich schon daran, dass im Gegensatz zu Lev 8,10f. nicht nur der Hohepriester als gesalbt gelten soll, sondern alle Priester, und somit auch den Aaronsöhnen die Trauer um die Brüder verboten wird, und nicht nur wie im Heiligkeitsgesetz in Lev 21,11 dem Hohenpriester, was zeigt, dass Lev 10,1–7 ein später Eintrag in den priesterschriftlichen Zusammenhang ist, der auch das postpriesterschriftliche Heiligkeitsgesetz voraussetzt. Doch ist in Lev 10 über R. Achenbach und C. Nihan, die Lev 10 als späte postpriesterschriftliche Einheit nehmen, hinaus noch literarisch zu differenzieren.³⁴ Lev 10,1–7.16–20 ist postpentateuchredaktionelle Rahmung einer »theokratischen Bearbeitung« im Buch Levitikus, da nicht nur Lev 4–7 und die Priestergesetzgebung des Heiligkeitsgesetzes fortgeschrieben wird, sondern auch die postpentateuchredaktionelle Aaroniden-Zadokiden-Genealogie in Ex 6³⁵ vorausgesetzt wird. Wie in Lev 10,1–7 geht es auch unmittelbar daran anschließend in Lev 10,16–20 um die Autorität der Aaroniden angesichts ihrer Katastrophe, aufgrund derer Aaron als Vater von Itamar und Eleasar, also der Aaroniden in zadokidischem Gewand,³⁶ die Autorität der Interpretation der Opfertorot zugesprochen wird.³⁷ Lev 10,8–15 gehört dagegen noch in den Kontext der Amtsübergabe an Aaron am achten Tag in Lev 9. Lev 10,8–15 ist, wie schon die nachklappende Stellung dieser Verse nach dem Abschluss von Lev 9 mit dem Erscheinen der Gottesherrlichkeit und dem Priestersegen in Lev 9,22–24 ergänzende Fortschreibung von Lev 8f., die einen weiteren Abschluss zu Lev 9,22–24 hinzufügt und dem integrierenden Ausgleich zwischen Lev 4–7 und Lev 8f. dient. Lev 10,8–15 dient über die Integration von Lev 4–7 in den Horizont der priesterschriftlichen Fortschreibungen hinaus auch der Integration von Lev 1–3; 8f. in diesen Hori-

³² Siehe R. Achenbach, Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch (BZAR 3), Wiesbaden 2003, 93–110.

³³ Siehe Nihan, Torah, 148–150.

³⁴ Siehe Otto, Buch Levitikus (BZAR), 117–120.

³⁵ Siehe dazu Achenbach, Tora, 110–124.

³⁶ Die theokratische Bearbeitung in zadokidischer Perspektive setzt die Ergänzung Lev 10,1–7 als hermeneutischen Schlüssel genau vor die Verse in Lev 10,8–10, die mit der direkten, nicht durch Mose vermittelten Anrede Aarons am deutlichsten aaronidisches Selbstbewusstsein verkörpern.

³⁷ Lev 10 ist ein Schlüsseltext für die Rechtshermeneutik des synchron gelesenen Pentateuchs; siehe E. Otto, Das Gesetz des Mose. Die Literatur- und Rechtsgeschichte der Mosebücher, Darmstadt 2007, 64f.

zont. Lev 10,10f. leitet die Reinheitstorot in Lev 11–15 als Festlegung dessen, was die zur Unterscheidung von Rein und Unrein eingesetzten Aaroniden lehren sollen, ein und bildet dazu einen Rahmen mit Lev 15,31 um die Reinheitstorot.³⁸ In Lev 20,25 ziehen die Autoren des Heiligkeitsgesetzes Lev 10,10 und Lev 11 zusammen, was dafür spricht, dass Lev 10,8–15 dem Heiligkeitsgesetz vorgegeben war und also wie Lev 11–15 in den Kontext priesterschriftlicher Fortschreibung gehört.³⁹ Die Liste reiner und unreiner Tiere in Lev 11 ist postpriesterschriftlich in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 14 rezipiert und in den Kontext des Deuteronomiums als Auslegung der Sinaitora (Dtn 1,1–5⁴⁰) eingepasst worden.⁴¹ Die Einbindung von Lev 11–15 in den literarischen Horizont der Fortschreibung der Priesterschrift in Lev 10,8–12; 11,43–45; 15,31 schließt einerseits eine Zuordnung von Lev 11–15 zur Grundschicht P^G aus. Die Rezeption von Lev 11 in Dtn 14 durch die postpriesterschriftlichen Fortschreibungen im Deuteronomium⁴² und der Rückbezug auf Lev 13f. in Dtn 24,8 schließen andererseits aber auch die These einer erst postpentateuchredaktionellen Einfügung von Lev 11–15 aus. Vielmehr ist die Grundschrift der Priesterschrift im Exodusbuch im Levitikusbuch in einem ersten Schritt in Lev 1–3; 8f. fortgeschrieben und diese Fortschreibung durch Lev 4–7; 10,8–15; 11–15 in einem zweiten Schritt erweitert worden. Diese zweite Fortschreibung wird durch Lev 16⁴³ als Abschluss auch der Opfertorot in Lev 1–10⁴⁴ einschließ-

³⁸ Siehe *Milgrom*, Leviticus, 616.947.

³⁹ Anders C. Nihan, der Lev 11–15 zur Priester(grund)schrift rechnet, während er Lev 10 insgesamt für einen postpriesterschriftlichen Zusatz zu P hält. Es zeigt sich, dass die Differenzierung von priesterschriftlich/postpriesterschriftlich, die auf eine Differenzierung innerhalb der Priesterschrift verzichtet, nicht ausreicht für die Analyse des Buches Levitikus; siehe dazu meine Rezension der Studie von C. Nihan in *E. Otto*, Das Buch Levitikus im Pentateuch, in: *ThR* 74 (2009), 470–479.

⁴⁰ Siehe *Otto*, Deuteronomium (HThKAT), 298–330.

⁴¹ Siehe *Otto*, Buch Levitikus, 120f. Zu Lev 11 als Quelle von Dtn 14 siehe auch *Milgrom*, Leviticus, 10.646 ff.; *J. Moskala*, The Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11. An Intertextual Study, Berrien Springs (MI) 2000, 160 ff. 255 ff.; siehe dazu meine Rezension in: *BZ* (N.F.) 48 (2004), 303f. Der These von *Nihan*, Torah, 283 ff., dass Lev 11 und Dtn 14 unabhängig voneinander auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen sollen, bedarf es nicht. Zu Lev 11 und Dtn 14 siehe auch zuletzt *R. Achenbach*, Zur Systematik der Speisegebote in Lev 11 und in Deuteronomium 14, in: *ZAR* 17 (2011), 161–210.

⁴² Siehe dazu *Otto*, Deuteronomium (HThKAT), 248 ff.

⁴³ Zur literarisch strukturierten Gestalt von Lev 16 siehe *R. E. Gane*, Cult and Character. Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy, Winona Lake (IN) 2005, 217 ff.

⁴⁴ Siehe dazu *T. Seidel*, Levitikus 16. »Schlussstein« des priesterlichen Systems der Sündenvergebung, in: *H.-J. Fabry/H.-W. Jüngling* (Hg.), Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin 1999, 219–248.

lich der Sündopfertorot in Lev 4–7⁴⁵ abgeschlossen. Die Grundschrift der Priesterschrift ist also am Buch Levitikus nicht beteiligt, wohl aber zwei Fortschreibungen der Grundschrift. Die erste dieser beiden Fortschreibungen in Lev 1–3; 8f. wird mit Aarons Segen und Opfer sowie der Herabkunft des göttlichen Kabod abgeschlossen. Die zweite Fortschreibung knüpft in Lev 10,8–11 mit Aarons Amtsbeauftragung durch JHWH, zwischen Rein und Unrein zu unterscheiden, daran an. Mit Lev 11–15 liefert diese Fortschreibung die dazu notwendigen Torot und erweitert die Opfertorot in Lev 1–3 durch Lev 4–7, regelt die Opferanteile der Priester als Ausgleich mit Lev 8f. und führt das System der Sünd- und Reinigungsoffer in Lev 4–7 in Lev 16 fort und schließt so die Fortschreibungen (P^S) der Grundschrift und damit die Priesterschrift insgesamt ab.

2 DIE POSTPRIESTERSCHRIFTLICHE INTEGRATION DES DEUTERONOMIUMS IN DEN PENTATEUCH IN LEV 17–26

Mit dem Abschluss der Priesterschrift und ihrer zwei Fortschreibungen (P^S) in Lev 1–3; 8f. und Lev 4–7; 10,8–15; 11–16 setzt mit dem »Heiligkeitsgesetz« in Lev 17–26 ein neuer Zusammenhang ein, der insofern als postpriesterschriftlich zu bezeichnen ist, als er sowohl die Grundschrift als auch die Fortschreibungen der Priesterschrift einerseits und das deuteronomistische Deuteronomium andererseits voraussetzt und damit in den Kontext der Formierung des Pentateuch⁴⁶ gehört.⁴⁷ Lev 17–26 unterscheidet sich durch den intensiven Rückbezug auf das Deuteronomium kategorial von den vorausgehenden Kapiteln Lev 1–15, die nur auf den priesterschriftlichen Horizont bezogen sind.⁴⁸ So wie das Ge-

⁴⁵ Siehe *Otto*, Buch Levitikus (BZAR), 122–125.

⁴⁶ Siehe zuletzt *R. Achenbach*, Das Heiligkeitsgesetz und die sakralen Ordnungen des Numeribuches im Horizont der Pentateuchredaktion, in: *T. Römer (Hg.)*, The Books of Leviticus and Numbers (BETHL 215), Leuven 2008, 145–175.

⁴⁷ Von postpriesterschriftlicher und postdeuteronomistischer Literatur im Pentateuch ist dort zu sprechen, wo sowohl die Priesterschrift und ihre Fortschreibungen als auch das deuteronomistisch fortgeschriebene Deuteronomium in einem Text gemeinsam rezipiert sind.

⁴⁸ Für die detaillierten Argumente verweise ich auf meine Studie zum postpriesterschriftlichen Heiligkeitsgesetz, die Lev 17–26 als ein Gesetz zeigt, das die Priesterschrift wie das deuteronomistische Deuteronomium der Revision unterzieht; siehe *E. Otto*, Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17–26, in: *H.-J. Fabry/H.-W. Jüngling (Hg.)*, Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin 1999, 125–196 (= *ders.*, Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze (BZAR 9), Wiesbaden 2009, 46–106); vgl. ähnlich auch *Nihan*, Torah, 395–579; *Achenbach*, Heiligkeitsgesetz (BETHL), 145–175. An der Deuteronomiumsrezeption im Heiligkeitsgesetz scheitern Versuche, Lev 17–26 der Priesterschrift zuzuschlagen,

setzeskorpus des Deuteronomiums an den Aufbau des Bundesbuches anknüpft⁴⁹ und ihn der Revision unterzieht,⁵⁰ so rezipiert das Heiligkeitgesetz die Struktur des Gesetzes des Deuteronomiums in Dtn 12–26; 28.⁵¹ So knüpft die Zentralisierungsgesetzgebung in Dtn 12 als hermeneutischer Schlüssel für die Auslegung des Bundesbuches revidierend an das Altargesetz des Bundesbuches an,⁵² Lev 17 aber revidierend an Dtn 12.⁵³ Das gilt auch für die Relation von Lev 26 zu Dtn 28.⁵⁴ Hinzukommen die Anknüpfungen in Lev 19 an den Dekalog in Dtn 5 und Ex 20,⁵⁵ der Festordnung in Lev 23 an die in Dtn 16⁵⁶ und von Lev 25 an die Privilegtheologie und Sozialgesetzgebung des Deuteronomi-

wie von *Blum*, *Komposition*, 318 ff., und *A. Ruwe*, »Heiligkeitgesetz« und »Priesterschrift«. *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Levitikus 17–26* (FAT 26), Tübingen 1999, 39 ff., der von vornherein auf die Analyse von Lev 26 verzichtet, vorgeschlagen wurde; siehe dazu meine Rezension der Studie von *A. Ruwe* in: *ZAR* 6 (2000), 330–340. Seit *Elliger*, *Leviticus*, 14 ff.; *A. Cholewiński*, *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66), Rom 1976, 16 ff., und *Knohl*, *Sanctuary*, 111 ff., darf es als Forschungskonsens gelten, dass die Kapitel Lev 17–26 keine vom literarischen Kontext unabhängige Literaturgeschichte haben, sondern Lev 1–15 fortschreiben. Das gilt trotz des wenig überzeugenden Einspruchs von *K. Grünwaldt*, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlin/New York 1999, 121 ff., der die ältere These von einem literarisch eigenständigen Heiligkeitgesetz erneuern wollte; siehe dagegen *Nihan*, *Torah*, 398–401; *R. Achenbach*, *Das Heiligkeitgesetz im nachpriesterschriftlichen Pentateuch. Zu einem Buch von Klaus Grünwaldt*, in: *ZAR* 6 (2000), 341–350, sowie meine Rezension in: *Biblica* 82 (2001), 418–422.

⁴⁹ Siehe *E. Otto*, *Vom Bundesbuch zum Deuteronomium. Die deuteronomische Redaktion in Dtn 12–26*, in: *G. Braulik/W. Groß/S. E. McEvenue* (Hg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS N. Lohfink), Freiburg/Basel/Wien 1993, 260–278; *ders.*, *Deuteronomium* (HThKAT), 231–238.

⁵⁰ Die Revision des Bundesbuches bezieht sich also keineswegs nur auf einzelne Gesetze wie das Altargesetz, sondern vor allem auch auf die Anordnung der Gesetze, wie ich bereits 1993 in der Festschrift für N. Lohfink aufzeigen konnte; siehe *Otto*, *Bundesbuch*, 260–278.

⁵¹ Siehe auch *Achenbach*, *Heiligkeitgesetz* (BETHL), 146.

⁵² Siehe *E. Otto*, *Rechtshermeneutik in der Hebräischen Bibel. Die innerbiblischen Ursprünge halachischer Bibelauslegung*, in: *ZAR* 5 (1999), 75–98 (= *ders.*, *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien* [BZAR 8], Wiesbaden 2008, 464–485).

⁵³ Zu Lev 17 siehe auch im Folgenden.

⁵⁴ Zu Lev 26 siehe auch im Folgenden.

⁵⁵ Zur literarischen Relation zwischen Lev 19 und dem Dekalog siehe *Otto*, *Heiligkeitgesetz*, 146–152.

⁵⁶ Siehe *Otto*, *Heiligkeitgesetz*, 153–161; *C. Nihan*, *Israel's Festival Calendars in Leviticus 23, Numbers 28–29 and the Formation of »Priestly« Literature*, in: *T. Römer* (Hg.), *The Books of Leviticus and Numbers* (BETHL 215), Leuven 2008, 177–231, 221 ff.

ums.⁵⁷ Vor allem das paränetische Fachwerk des Heiligkeitsgesetzes in Lev 18,1–5.24–30; 19,1–4; 20,7f.22–27; 22,8.31–33; 25,18f.38.42a.55; 26,1f. ist von den Kompilatoren des Heiligkeitsgesetzes vor allem in Relation zum Deuteronomium und zur Priesterschrift gestaltet worden.⁵⁸ Der Rahmen für die Familiengesetze Lev 18,6–23 in Lev 18,1–5 ist aus Dtn 12,29–31 und Dtn 18,9–14 heraus entwickelt worden⁵⁹ und mit priesterlicher Motivik zur Verunreinigung verbunden. In Lev 22,31a wird mit der Verbindung von »beachten« (*šmr*) und »tun« (*ʿśh*) mit »Geboten« (*miš wot*) auf das Deuteronomium angespielt. Theologischer Ausgangspunkt der Heiligungsparänese ist aber die Theologie der Einwohnung Gottes in seinem Heiligtum als Zielpunkt der Grundschrift der Priesterschrift in Ex 29,42–46, die im Heiligkeitsgesetz in den Horizont der Theologie des Deuteronomiums gerückt wird. In Lev 25,18f.35–38, dem Gebot, dem Schwachen wirtschaftlich zu helfen, wird Dtn 15,4–6 korrigierend an Dtn 15,7–11 angeknüpft,⁶⁰ mit dem Zinsverbot an das Bundesbuch in Ex 22,24 und mit der Differenzierung zwischen Geld- und Naturaliendarlehen an Dtn 23,20. Dtn 12,10f. wird insofern korrigiert, als dort das sichere Wohnen im Land Voraussetzung des Gebotsgehorsams ist, der in Lev 25,18 Bedingung für das sichere Wohnen im Land sein soll. Mit der Verknüpfung von Bundes- und Herausführungsformel aus dem Deuteronomium wird auch ein Bezug zu Lev 26,45 hergestellt und durch ihre Verknüpfung mit der Kundgabeformel mit Lev 26,13 einerseits und Lev 19,36 andererseits. Die Gesetzgebung zur Personalhaftung in Lev 25,39–55 folgt revidierend dicht dem Deuteronomium in Dtn 15,12–18. Lev 25,42a.55 knüpft an Dtn 15,15 an. Der paränetische Rahmen in Lev 25,23f.38.42.55 korrigiert unter Anknüpfung an das Deuteronomium die Priesterschrift in Gen 23,4; (Ex 6,4) zur Verheißung von Landbesitz. Neben Deuteronomium und Priesterschrift wird in Lev 17–26 auch das Bundesbuch rezipiert,⁶¹ was ebenso wie die Rezeption des Deuteronomiums einer einlinigen Zuordnung von Lev 17–26 zur Priesterschrift widerspricht. Der privilegierte Rahmen des Bundesbuches in Ex 21,2–11 und Ex 23,10–12,⁶² der in Dtn 15 rezipiert und der Revision unterzogen wird, wird in Lev 25,2–7 zum hermeneutischen Schlüssel der Revision von Dtn 15 in Lev 25.⁶³ Eben diese Funktion hat das Bundesbuch bei

⁵⁷ Siehe *Otto*, Heiligkeitsgesetz, 161–172.

⁵⁸ Siehe *Otto*, Heiligkeitsgesetz, 172–176.

⁵⁹ Vgl. *Cholewiński*, Heiligkeitsgesetz, 253ff.

⁶⁰ Zur Interpretation von Dtn 15,4–6 im Kontext des Deuteronomiums siehe *E. Otto*, Wie »synchron« wurde in der Antike der Pentateuch gelesen?, in: *F.-L. Hossfeld/L. Schwienhorst-Schönberger* (Hg.), »Das Manna fällt auch heute noch«. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments/Ersten Testaments (FS E. Zenger) (HBS 44), Freiburg/Basel/Wien 2004, 420–485.

⁶¹ Siehe dazu auch *Stackert*, Torah, 113ff.

⁶² Siehe dazu *Otto*, Deuteronomium (HThKAT), 232–238.

der Interpretation von Dtn 14,21 in Lev 17. Die Zusammenstellung der Gesetze in Lev 17 ist an Dtn 12 orientiert. In Lev 17,11.14 wird Dtn 12,23 rezipiert, wobei hermeneutischer Schlüssel der Auslegung die Priesterschrift in Gen 9,4 ist, so dass Lev 17,22–27 die Freigabe der Schlachtung in Dtn 12 korrigiert. Mit der Revision von Dtn 12 verbunden ist eine Umgruppierung der Gesetze in Lev 17.⁶⁴ Steht in Dtn 12 die Zentralisierung des Opferdienstes als Revision des Altargesetzes des Bundesbuches im Vordergrund und also vor der Freigabe der profanen Schlachtung, so rückt Lev 17 die kritische Revision der Opferfreigabe ins Zentrum und an die erste Stelle. An Lev 17,3–14 als Revision von Deuteronomium und Priesterschrift⁶⁵ schließt sich in Lev 17,15 die Anspielung an Dtn 14,21 an, wobei das Bundesbuch mit Ex 22,30⁶⁶ als Schlüssel der Interpretation dient. Dtn 14,21 und Ex 22,30 sind für die Redaktion von Lev 17–26 bedeutsame Texte, da Bundesbuch und Deuteronomium mit dem Verbot, gerissene oder verwendete Tiere zu verzehren, das Motiv der Heiligkeit verbinden. Rezipiert der Redaktor des Heiligkeitsgesetzes gerade dieses Motiv nicht bei der Anspielung auf Dtn 14,21 und Ex 22,30 in Lev 17, so lässt er damit in diesem Kapitel als Hauptgesetz für Lev 18–26 eine Lücke, die nach Füllung ruft und so über Lev 17 hinausweisen soll. Bilden die Heiligkeitsaussagen ein zentrales Motiv des mit Lev 18 anhebenden Fachwerks des Heiligkeitsgesetzes, so wird es insgesamt in Lev 18–26 als Einlösung der durch Ex 22,30 und Dtn 14,21 vorgegebenen Heiligkeitsaussage verstanden und Lev 17 als Hauptgesetz des Gesetzeswerkes von Lev 18–26 abgehoben und gleichzeitig verbunden.⁶⁷ Das Fachwerk des Heilig-

⁶³ Siehe *Otto*, Heiligkeitsgesetz, 164–172. Diese hermeneutische Relationierung von Bundesbuch und Deuteronomium als Quellen des Heiligkeitsgesetzes spricht gegen die These von *Stackert*, Torah, 209ff., das Heiligkeitsgesetz habe als »super law« gleichzeitig Bundesbuch wie Deuteronomium außer Kraft setzen sollen. Siehe dazu die kritische Diskussion dieser These in *E. Otto*, Ersetzen oder Ergänzen von Gesetzen in der Rechtshermeneutik des Pentateuch. Zu einem Buch von Jeffrey Stackert, in: ZAR 14 (2008), 434–442.

⁶⁴ Eben dieses Verfahren der Umgruppierung kennzeichnet auch die Revision des Bundesbuches in Dtn 12–26.

⁶⁵ Siehe *Otto*, Heiligkeitsgesetz, 142f.

⁶⁶ Ex 22,30 ist eine nachexilische Eintragung in das Bundesbuch; siehe *E. Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft 3/2), Stuttgart 1994, 231–233.

⁶⁷ Siehe *Otto*, Heiligkeitsgesetz, 143ff.; dem hat sich *C. Nihan*, Torah, 428f., angeschlossen. Nur eine die Rezeption von Bundesbuch und Deuteronomium im Heiligkeitsgesetz übersehende Auslegung kann zu dem Fehlschluss gelangen, Lev 17–26 habe mit Lev 26 einen markanten Abschluss, mit Lev 17 aber keinen Anfang, da hier die Heiligkeitsaussage fehle, so *R. Rendtorff*, Leviticus 1–10 (BK 3/1), Neukirchen-Vluyn 1985, 29, gefolgt von *Blum*, Komposition, 320. Ähnlich bereits *D. Hoffmann*, Leviticus, Bde. 1–2, Berlin 1905, hier: Leviticus I, 469, und *G. J. Wenham*, The Book of Leviticus (New International Commentary on the Old Testament), London 1979, 7.

keitsgesetzes schließt sich in Lev 18,2–5 direkt an Lev 17 an und legt die nach-exilische Fortschreibung der Zentralisationsgesetzgebung des Deuteronomiums in Dtn 12,29–31 aus. Lev 18,21 interpretiert das Verbot in Dtn 12,31, was in Lev 20,2–5 ausgebaut wird. In Lev 20,6 wird das Molechmotiv mit dem Verbot der Wahrsagerei aus Dtn 18,10 verbunden. Der Kontext des ausgelegten Textes hat Einfluss auch auf den auslegenden Text. Das Lev 18,21 und Dtn 12,29 verbindende Molechmotiv führt zu Dtn 18,9–14 und über diesen Text des Prophetengesetzes des Deuteronomiums⁶⁸ zur Verbindung der Molechthematik mit der der Wahrsagerei im Heiligkeitsgesetz. Die Richtung der Rezeption verläuft hier vom Deuteronomium zum postpriesterschriftlichen Heiligkeitsgesetz.

Wie komplex die wechselseitigen Anspielungen und Rezeptionen im Heiligkeitsgesetz und im Deuteronomium in ihren postpriesterschriftlichen und postdeuteronomistischen Fortschreibungen sind, zeigt die Tatsache, dass auch die umgekehrte Richtung der Anspielung zu verzeichnen ist, wie Lev 26 in Relation zu Dtn 11 zeigt, so dass es zu kurz greift, von nur einer Richtung literarischer Anspielungen auszugehen.

3 DAS POSTPRIESTERSCHRIFTLICHE HEILIGKEITSGESETZ IN LEV 26 UND DIE NACHEXILISCHE FORTSCHREIBUNG DES DEUTERONOMIUMS IN DTN 10–11.

In der Überleitung von der mosaischen Erzählung vom Gegossenen Kalb in Dtn 9f.⁶⁹ zur Gebotspromulgation Dtn 12–26 in Dtn 10,12–11,32 wird in Dtn 10,17–19 mit dem Gebot der Fremdenliebe auf das Heiligkeitsgesetz in Lev 19,33f. angespielt:⁷⁰

»Fürwahr, JHWH, euer Gott, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, starke Gott und der furchterregende, der die Person nicht ansieht und keine Bestechung nimmt, der der Waise und der Witwe Recht verschafft und der den Fremden liebt, so dass er ihn mit Brot speist und mit Kleidung versorgt. Deshalb sollt auch ihr den Fremden lieben, denn ihr wart Fremde im Land Ägypten.«

⁶⁸ Zum Prophetengesetz des Deuteronomiums siehe *E. Otto*, »Das Deuteronomium krönt die Arbeit der Propheten«. Gesetz und Prophetie im Deuteronomium, in: *F. Diedrich/B. Willmes (Hg.)*, »Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil« (Jes 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten (FS L. Ruppert) (FzB 88), Würzburg 1998, 277–309 (= *ders.*, Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze [BZAR 9], Wiesbaden 2009, 257–271); *C. Nihan*, »Moses and the Prophets«. Deuteronomy 18 and the Emergence of the Pentateuch as Torah, in: *SEÅ* 75 (2010), 21–55.

⁶⁹ Siehe dazu *Otto*, Deuteronomium (HThKAT), 924–1002.

⁷⁰ Zu Dtn 10,12–11,32 siehe *Otto*, Deuteronomium (HThKAT), 1011–1072.

JHWHs Liebe zu den Fremden werde konkret darin, dass sie Brot und Kleidung erhalten, womit das Deuteronomium an das Bundesbuch in Ex 22,25 anknüpft. Das soziale Ethos des Bundesbuches erhält in Dtn 10,18 eine über das Bundesbuch hinausgehende Begründung damit, dass die Fürsorge für die Fremden Ausdruck der Liebe Gottes sei, was Forderung der Liebe der Adressaten des Deuteronomiums zu den Fremden begründet. Die Forderung der Fremdenliebe aber finden die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums im Heiligkeitsgesetz. Sie verbinden die Rezeption des Bundesbuches mit der Anspielung auf das Heiligkeitsgesetz in Lev 19,33f.⁷¹ Nur in Lev 19,33f. und Dtn 10,18f. spricht die Hebräische Bibel von der Forderung der Fremdenliebe. Die Verknüpfung des Heiligkeitsgesetzes in Lev 19,33f. mit dem Bundesbuch in Ex 22,20–23,9 spricht für eine Rezeptionsrichtung an dieser Stelle vom Heiligkeitsgesetz zur nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums, was aber keineswegs auf unterschiedliche literarische Schichten hinweisen muss, vielmehr auch darin begründet sein kann, dass Mose in nachexilischer Interpretation im Deuteronomium als Ausleger gezeigt werden soll, der Gesetzestexte vom Sinai auslegt, indem er sie midraschartig zusammenführt. Dieses Verfahren in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums wird gleichermaßen auch im nachexilischen Heiligkeitsgesetz angewandt, wenn in Lev 19,33f. die Rezeption des Liebesgebots Lev 19,18 durch den Numeruswechsel als Zitat gekennzeichnet wird,⁷² ohne dass damit unterschiedliche literarische Schichten verbunden sind. Sowohl im Heiligkeitsgesetz wie auch in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums bewegen wir uns in einem Literaturbereich im Pentateuch, in der die Fiktion mosaischer midraschartiger Auslegung fester Bestandteil der Textformierung ist und also midraschartige Zusammenführung von Texten zur wechselseitigen Auslegung keineswegs nur als Hinweis auf unterschiedliche literarische Schichtungen zu erklären ist.

⁷¹ Zu Lev 19,33f. siehe *C. Nihan*, Resident Aliens and Natives in the Holiness Legislation, in: *R. Achenbach/R. Albertz/J. Wöhrle (Hg.)*, The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East (BZAR 16), Wiesbaden 2011, 111–134, 120–122. Wenn *C. Bultmann*, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen 1992, 127, und ähnlich *J. E. Ramirez-Kidd*, Alterity and Identity in Israel. The *ger* in the Old Testament (BZAW 283), Berlin/New York 1999, 78f., das Gebot der Fremdenliebe in Dtn 10,19 aus der hymnischen Prädikation JHWHs als eines Fremde liebenden Gottes in Ps 146,9 ableiten wollen, so wird übersehen, dass Ps 146 als Teil des Schlusshallel aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, so mit *F.-L. Hossfeld/E. Zenger*, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2008, 807–810, eine Zitatensammlung ist, die auch Dtn 10,18 rezipiert.

⁷² Zu der Funktion des Numeruswechsels, Zitate als solche zu kennzeichnen, siehe *Otto*, Deuteronomium (HThKAT), 379f. 387f. u. ö.

Das gilt nun auch für ein weiteres Beispiel der Anspielung in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 11,13–15 auf das Heiligkeitsgesetz in Lev 26:

»Wenn ihr auf meine Satzungen (*mišwotaj*) hört, auf die ich euch heute verpflichte, JHWH, euren Gott, zu lieben und ihn mit ganzem Herzen und eurer ganzen Lebenskraft zu dienen, so werde ich eurem Land Regen geben (*wⁿnātattī*) zu seiner Zeit, Frühregen und Spätregen, und du wirst dein Getreide, deinen Wein und dein Öl ernten. Und ich werde für dein Vieh Gras auf deinem Feld wachsen lassen, so dass du zu essen hast und satt werden kannst.«

Schon in den Textversionen von Septuaginta und Samaritanus hat sich die Frage gestellt, wer in Dtn 11,13 sprechendes Subjekt sei, auf wen also, JHWH oder Mose, sich das Suffix der 1. Pers. sing. in *mišwotaj* bezieht. Septuaginta und Samaritanus haben den Text durch eine Transponierung des Suffixes von der 1. in die 3. Pers. sing. oder durch Streichung geglättet und damit den Textsinn des masoretischen Textes, den dieser als *lectio difficilior* und damit als den ursprünglicheren⁷³ bewahrt hat, verfehlt. Wollte man mit der Septuaginta in Mose den Sprecher sehen, so kann man dafür ins Feld führen, dass die Forderung, JHWH zu lieben, von JHWH in der 3. Pers. spricht. Doch wird diese Interpretation umgehend im Folgenden falsifiziert, da es nicht Mose sein kann, der den Regen gibt. Hier spricht JHWH, auf den sich das Suffix der 1. Pers. in *mišwotaj* bezieht. Wie bereits in Dtn 7,3f. tritt Mose hier im Rahmen seiner zweiten Rede im Deuteronomium erneut als der Sprechende auf die Seite Gottes. Auch dort sollen die nichtisraelitischen Ehepartner nicht von Mose als dem Sprechenden, sondern von JHWH abtrünnig machen.⁷⁴ Wenn Dtn 11,13f. mit dem Subjektwechsel von Mose als Sprecher zu JHWH einen auf den ersten Blick schwierigen Text überliefert, was den Versionen Anlass zu seiner Glättung war, so muss es Gründe dafür geben, dass die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums diesen Stolperstein als Marker in den Text eingebaut haben. Gründe sind auf zwei Ebenen zu finden, so auf einer rechtshermeneutisch-literarischen Ebene, um die Anknüpfung an Lev 26 als solche zu markieren und damit Mose als schriftgelehrten Ausleger der Sinaitora zu zeigen, und auf einer hermeneutisch-theologischen Ebene, um Mose als prophetische Gestalt zu zeichnen.

⁷³ Zur Suche nicht nach dem »ursprünglichen Text« sondern nach einem »ursprünglicheren Text« bei unterschiedlicher Lesart siehe E. Otto, Jenseits der Suche nach dem »ursprünglichen Text« in der Textkritik. Fortschreibungen und Textautorität in der nachexilischen Zeit, in: ZAR 18 (2012), im Druck.

⁷⁴ Für die Einzelheiten zu Dtn 7 siehe Otto, Deuteronomium (HThKAT), 830–889.

Wenden wir uns zunächst der rechtshermeneutisch relevanten Anspielung der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums auf das Heiligkeitsgesetz in Lev 26 zu. Mit dem Regen für das Land, den JHWH als Frühregen und als Spätregen zur rechten Zeit gebe, verweisen die nachexilischen Autoren in Dtn 11,14 unter Anknüpfung an die Trias des Segens für Getreide, Wein und Öl in Dtn 7,13 auf den Segen in Dtn 28,12 und verknüpfen den Segen in Dtn 28,12 mit JHWHs Segensverheißung in Lev 26,3f., die wie in Dtn 11,14f. an den Gebotsgehorsam gebunden ist: »Wenn ihr nach meinen Geboten wandelt und meine Satzungen (*mišwotaj*) beachtet und sie tut, so gebe ich (*w^enātattī*) eure Regengüsse zu ihrer Zeit und das Land wird seinen Ertrag geben und der Baum des Feldes gibt seine Frucht.« Hier bezieht sich das Subjekt der Regenspende in der 1. Pers. sing. in der JHWH-Rede, so Lev 25,1, auf JHWH. Wird erkannt, dass Lev 26,3f. dem Aufbau von Dtn 11,13–15 entspricht, so wird unterstrichen, dass das im Textfluss von Dtn 11 so wenig eingepasste *mišwotaj* in Dtn 11,13 und das ebenfalls unangepasste *w^enātattī* in Dtn 11,14f. sich auf JHWH beziehen, wird doch damit auf *mišwotaj* und *w^enātattī* in Lev 26,3f., die sich dort glatt in den Textduktus der JHWH-Rede einfügen, verwiesen. Lev 26,3f. zeigt, wie eng die nachexilische Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 11,13–15, die ihrerseits mit dem Segensabschnitt in Dtn 28,1–14 vernetzt ist, mit dem Heiligkeitsgesetz im Zuge der Integration des Deuteronomiums in den Pentateuch verzahnt ist. Mit Lev 26,3f. wird in Dtn 11 an für die Struktur von Lev 26 zentrale Verse angeknüpft. C. Nihan unterstreicht die Bedeutung von Lev 26,3 für die postpriesterschriftliche Theologie des Heiligkeitsgesetzes: »But contrary to P, where Yahweh's covenant is still unconnected with the Sinai legislation, the restoration of the divine presence is now conditioned to Israel's obedience to the statutes (*hqt*) and the commands (*m,šwt*) given by Yahweh to Israel (26:3).«⁷⁵ Die Verbindung von *mišwot* und *huqqōt* in Lev 26,3 ist im Heiligkeitsgesetz nur dort und in Lev 26,14f. belegt und in Lev 26,14f. mit der Bundesthematik verbunden:⁷⁶ »Wenn ihr nicht auf mich hört und nicht alle diese Satzungen tut, und ihr meine Gebote missachtet, und wenn ihr meine Gesetze verabscheut in eurem Inneren, so dass ihr keine meiner Satzungen tut und also meinen Bund brecht ...« In der Strukturierung von Verheißung und Drohung in Lev 26⁷⁷ hat 26,3f. die Funktion, die Verheißungen einzuleiten, Lev 26,14f. dagegen die Drohungen. Zwar werden einzelne Lexeme dieser beiden Einleitungen von Verhei-

⁷⁵ Siehe Nihan, Torah, 539.

⁷⁶ Siehe G. I. Davies, Covenant, Oath, and the Composition of the Pentateuch, in: A. D. H. Mayes/R. B. Salters (Hg.), Covenant as Context (FS E. W. Nicholson), Oxford 2003, 71–90, 82–86.

⁷⁷ Siehe H. U. Steymans, Verheißung und Drohung. Lev 26, in: H.-J. Fabry/H.-W. Jüngling (Hg.), Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin 1999, 263–307.

ßung und Drohung in Lev 26 im paränetischen Fachwerk des Heiligkeitsgesetzes in Lev 18,1–5.24–30; 19,14; 20,7f.22–27; 22,8.31–33; 25,18f.38.42a.55; 26,1f.⁷⁸ rezipiert, doch werden sie an keiner Stelle so umfassend wie in Lev 26,3f.14f. zusammengestellt, was Hinweis darauf ist, dass das paränetische Fachwerk des Heiligkeitsgesetzes von Lev 26,3f.14f., also vom Abschluss des Heiligkeitsgesetzes durch Verheißung und Drohung her, konzipiert worden ist, an den die mit Dtn 28 vernetzte mosaische Überleitung in Dtn 10,12–11,32 zum Gesetzeskorpus in Dtn 12–28 anknüpft. Der literarische Zusammenhang zwischen Lev 26,3f.14f. und Dtn 11,13–15 wird noch durch eine weitere jeweils im Zusammenhang singuläre Lexemidentität herausgehoben. In den Dtn 10,12–11,32 strukturierenden Gebotsreihen in Dtn 10,12f.20–11,1; 11,13.22⁷⁹ wird in Dtn 10,13; 11,1(.8).22(.32) die Forderung des Gebotsgehorsams mit dem Verb *šmr* formuliert, in der Gebotsreihe in Dtn 11,13, die den Abschnitt Dtn 11,13–21 einleitet, dagegen regelwidrig mit dem Verb *šm'*. Dieses Verb steht in Lev 26,14 in Verbindung mit dem Verb *šh*, das in Dtn 11,22(.32) in der Formulierung der Forderung des Gebotsgehorsams mit dem Verb *šmr* verbunden ist, während das Lexem *šm'* in diesem Zusammenhang singular ist. Dtn 11,13–15 soll von den Verheißungen und Drohungen in Lev 26 her gelesen und so eine Brücke von Lev 26 zu Dtn 28 geschlagen werden. Dtn 11,16f. trägt dann das in Dtn 11,13 zugunsten von *šm'* übergangene Verb *šmr* nach. So wird durch Dtn 11,16f. die Lexemvollständigkeit in den Dtn 10,12–11,32 strukturierenden Gebotsreihen gewahrt und gleichzeitig auf die Anknüpfung an Lev 26,3f.14f. aufmerksam gemacht. Das Lexem *šbûl* »Ertrag« ist im Pentateuch nur in Lev 26,4.20 und Dtn 11,17; (32,22) belegt, was zeigt, dass auch Dtn 11,16f. von Lev 26,19f. her interpretiert werden soll. Verheißt Lev 26,3f., dass JHWH, wenn seine Gebote beachtet werden, Regen zu seiner Zeit gibt, und so der Boden seinen »Ertrag«, so droht Lev 26,19f. im Anschluss an Lev 26,14f. unter Aufnahme von Dtn 28,23f., dass JHWH den Himmel wie Eisen und das Land wie Bronze machen werde. JHWH werde also wie in Dtn 11,17, dort wird er den Himmel verschließen, keinen Regen geben. Lev 26,20 fährt kontrapunktisch an Lev 26,4 anknüpfend fort: »Eure Kraft verbraucht sich so ohne Ergebnis und euer Boden gibt keinen Ertrag und das Baumwerk des Landes gibt keine Frucht.« In direktem Anklang formuliert Dtn 11,17 »und euer Boden gibt nicht seinen Ertrag«. Die Motive von Verheißung in Lev 26,3f. und Drohung in Lev 26,16–20, die in Lev 26 getrennt sind, werden in Dtn 11,13–17 zusammengezogen, was dafür spricht, dass Lev 26 in Dtn 11 als der rezipierte Text gelten und also Dtn 10f. in der Leserichtung von Lev her gelesen werden soll. Das nun erklärt auch die Schwierigkeit, dass

⁷⁸ Siehe dazu das vorangehende Kapitel in dieser Studie.

⁷⁹ Zur literarischen Strukturierung von Dtn 10,12–11,32 durch diese aufeinander bezogenen Gebotsreihen siehe *Otto*, Deuteronomium (HThKAT), 1020f.

in Dtn 11 in einer Moserede von JHWH in der ersten Person gesprochen wird, was in Lev 26 sich glatt in eine JHWH-Rede einfügt, in Dtn 11 aber sperrig ist, aber sehr bewusst hier nicht geglättet worden ist, um so auf den Zusammenhang mit Lev 26 aufmerksam zu machen.⁸⁰

Das aber ist nun nicht literarkritisch so auszuwerten, als sei die nachexilische Fortschreibung des Deuteronomiums literarisch später als Lev 26 als ein fest integrierter Bestandteil des Heiligkeitsgesetzes. Die postpriesterschriftliche Formierung des Heiligkeitsgesetzes und die nachexilische Fortschreibung des Deuteronomiums gehören in den Horizont der nachexilischen Formierung des Pentateuch, die ihre nachexilischen Adressaten anhält, die Verweise in Dtn 10,12–11,32 auf Segen und Fluch in Dtn 28 im Horizont der in der Leserichtung voraus liegenden Verheißung und Drohung in Lev 26 zu interpretieren. Mit der Warnung vor der Verführung des Herzens in Dtn 11,16 rezipieren die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums spätweisheitliche Motive.⁸¹ Die Warnung, von JHWH abzuweichen und fremden Göttern zu dienen und sich vor ihnen niederzuwerfen, ist aus dem literarischen Umfeld der Fortschreibungen des Ersten Dekaloggebots in Dtn 7,4; 8,19 f.; 9,12.16 übernommen worden. Die Untergangsdrohung in Dtn 11,17 verbindet die Anknüpfung an JHWHs Drohung in Lev 26,16–20 mit Flüchen in Dtn 28,12.20 und mit Motiven aus der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 6,15⁸² und Dtn 7,4⁸³ und setzt sie mit der Rezeption der Unheilsankündigungen für die Nachkommen der Moserede in Dtn 4,26⁸⁴ fort: »Ich rufe heute gegen euch den Himmel und die Erde zu Zeugen an, dann werdet ihr schnell verschwunden sein aus dem Land, in das ihr hineinzieht über den Jordan, um es in Besitz zu nehmen.« Damit öffnet sich der Blick auf die theologischen Perspektiven der Verwendung der ersten Person für JHWH mitten in einer Moserede in Dtn 11. Mit der mit dem Deuteronomium umfänglich vernetzten Anknüpfung an Lev 26 in

⁸⁰ Septuaginta und Samaritanus haben das nicht mehr erkannt und den Text des Deuteronomiums geglättet. Die Vermutung von *H.U. Steymans*, Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons (OBO 145), Fribourg/Göttingen 1995, 171, für den unangepassten Wechsel zur 1. Pers. für JHWH seien »Formeln aus Verheißungen mit göttlichem Subjekt« verantwortlich, der Wechsel in die 1. Person also überlieferungsgeschichtlich zu erklären, geht an der damit verbundenen Intention vorbei.

⁸¹ Siehe Spr 1,10; Ijob 31,9.27.

⁸² Zu Dtn 6,10–19 als Teil der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums siehe *Otto*, Deuteronomium (HThKAT), 785–790.812–821.

⁸³ Siehe *Otto*, Deuteronomium (HThKAT), 863f.

⁸⁴ Zu Dtn 4 siehe *Otto*, Tora für eine neue Generation in Dtn 4. Die hermeneutische Theologie des Numeruswechsels im Deuteronomium, in: *G. Fischer/D. Markl/S. Paganini (Hg.)*, Deuteronomium. Tora für eine neue Generation (BZAR 17), Wiesbaden 2011, 105–122; *ders.*, Deuteronomium (HThKAT), 508–592.

Dtn 11,13–17 soll Moses Autorität als Ausleger der Sinaitora Dtn 1,1–5⁸⁵ entsprechend herausgearbeitet werden. Diese Intention erklärt über die Kenntlichmachung der mosaischen Rezeption des Heiligkeitsgesetzes hinaus den nicht eingepassten Wechsel in die 1. Person für JHWH in einer Moserede, die Mose als Ausleger des Gesetzes mit JHWH als Quelle des Gesetzes parallelisiert.⁸⁶ Doch damit ist ein weiteres Amt des Mose verbunden, das ihm das Deuteronomium als sein »prophetisches Testament« zuspricht. Schon A. Dillmann⁸⁷ und im Anschluss daran M. Weinfeld⁸⁸ haben in der Verwendung der 1. Person für JHWH in einer Moserede einen »prophetischen Sprachstil« gesehen. Doch hier gilt es zu differenzieren. Prophetische Redeweise in den Mosereden des Deuteronomiums liegt dort vor, wo Mose auf das Verhalten des Volkes nach seinem Tod zu sprechen kommt, so auch in Dtn 7,4. Die Parallelisierung JHWHs als des Gesetzgebers mit Mose als dem Ausleger des Gesetzes in Dtn 7,4.12–16⁸⁹; 11,13–15 hat eine Entsprechung in der Identifikation von Mose als dem Erzpropheten mit JHWH in Dtn 34,11.⁹⁰ In Dtn 11 wird mit Lev 26 gerade an den Text im Heiligkeitsgesetz angeknüpft, der JHWH wie einen Propheten der Ansage von Exil und Rückkehr aus dem Exil zeigt. Lev 26 seinerseits ist gekennzeichnet durch die Rezeption prophetischer Überlieferung insbesondere der Bücher Ezechiel, aber auch Amos und Jeremia. Der im Deuteronomium angespielte Vers

⁸⁵ Siehe dazu E. Otto, Mose, der erste Schriftgelehrte. Deuteronomium 1,5 in der Fabel des Pentateuch, in: D. Böhler/I. Himbaza/P. Hugo (Hg.), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique* (FS A. Schenker) (OBO 214), Fribourg/Göttingen 2005, 273–284 (= *ders.*, Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze (BZAR 9), Wiesbaden 2009, 480–490); *ders.*, Deuteronomium (HThKAT), 298–328. Zur Vernetzung von Dtn 11 auch mit dem postpriesterschriftlichen Buch Numeri siehe E. Otto, The Book of Deuteronomy and Numbers in One Torah. The Book of Numbers Read in the Horizon of the Postexilic *Fortschreibung* in the Book of Deuteronomy. New Horizons in the Interpretation of the Pentateuch, in: C. Frevel/T. Pola/A. Schaart (Hg.), *Torah in the Book of Numbers*, erscheint in FAT 2013, im Druck.

⁸⁶ Zu den rechtshistorischen Aspekten der Auseinandersetzung mit der achämenidischen Rechtstheorie des Zusammenwirkens von *dāta* und *arta* siehe Otto, Deuteronomium (HThKAT), 1055–1058; *ders.*, The Book of Deuteronomy and Its Answer to the Persian State Ideology. The Legal Implications, in: O. Artus (Hg.), *Loi et justice dans l'Orient ancien*, erscheint in BZAR 2013, im Druck.

⁸⁷ Siehe A. Dillmann, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua (KEH 13), 2. Aufl., Leipzig 1886, 273.287.

⁸⁸ Siehe M. Weinfeld, Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 5A), New York 1991, 446 f.

⁸⁹ Siehe dazu Otto, Deuteronomium (HThKAT), 872–874.

⁹⁰ Siehe dazu E. Otto, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens (FAT 30), Tübingen 2000, 228 f.

Lev 26,4 zeigt das Ineinander von Motivik aus Dtn 28,12 und Ez 34,26, Lev 26,6 die Kombination von Ez 34,25 mit Ez 34,28.⁹¹ Hier nun in Moses Legitimation als des Propheten im Deuteronomium im Horizont von JHWHs prophetischer Drohung und Verheißung vom Sinai in Lev 26 liegt ein weiterer Grund für die Anknüpfung in Dtn 11 an Lev 26. Den Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums ist es darum gegangen, mit seiner Integration in den Pentateuch das Deuteronomium als Moses prophetisches Testament⁹² in JHWHs Heils- und Unheilsankündigung am Sinai in Lev (25,1; 26) zu verankern, wie sie es mit Moses Auslegung der Sinaitora im Deuteronomium taten. In Lev 26 spricht JHWH und nicht Mose in der Gattung prophetischer Rede.⁹³

Die mosaischen Prophetien im Deuteronomium als prophetisches Testament in Dtn 4,23–31 und Dtn 29,21–28 zielen auf Dtn 30,1–10:

»Und wenn alle diese Worte über dich gekommen sein werden, der Segen und der Fluch, die ich dir vorgelegt habe, und du sie dir zu Herzen nimmst mitten unter den Völkern, unter die JHWH, dein Gott, dich versprengt hat, und du zu JHWH, deinem Gott, zurückkehrst und du auf seine Stimme hörst in allem, worauf ich dich heute verpflichte, du und deine Nachkommen, mit ganzem Herzen und mit ganzer Lebenskraft, so wird JHWH, dein Gott, dein Schicksal wenden, und er wird sich deiner erbarmen und sich dir zuwenden und dich aus allen Völkern sammeln, unter die JHWH, dein Gott, dich zerstreut hat.« (30,1–3)

Es fragt sich, warum es einer so intensiven Textpragmatik bedarf, wie sie das Deuteronomium entfaltet,⁹⁴ um der Forderung nach Gebotsgehorsam Nachdruck zu verleihen, wenn die Zukunft von Moses Adressaten in der erzählten Zeit und der Adressaten des Deuteronomiums in der nachexilischen Erzählzeit⁹⁵ mit Moses Prophetie im Land Moab schon von Urzeiten der erzählten Zeit her entschieden ist. Die Adressaten in der nachexilischen Erzählzeit haben Exil und Rettung

⁹¹ Siehe *Otto*, Heiligkeitsgesetz, 180f.

⁹² Siehe dazu *Otto*, Deuteronomium (HThKAT), 274–282.

⁹³ Im Gegensatz zu Dtn 28 sind in Lev 26 weder *yiqtol*-x Sätze in jussiver Funktion noch morphologische Jussive belegt, so dass es sich in Lev 26 nicht um Segen und Fluch, sondern um einen prophetischen Sprachstil von Verheißung und Drohung handelt; so mit *H. U. Steyrmans*, Verheißung und Drohung. Lev 26, in: *H.-J. Fabry/H.-W. Jüngling (Hg.)*, Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin 1999, 263–301, 273f., Anm. 50.

⁹⁴ Siehe dazu *D. Markl*, Gottes Volk im Deuteronomium (BZAR 18), Wiesbaden 2012, 43 ff.

⁹⁵ Zur hermeutischen Differenzierung und Relationierung von Erzählzeit und erzählter Zeit im Pentateuch siehe zusammenfassend *Otto*, Gesetz des Mose, 98–103. Zur Hermeneutik der Differenzierung von Erzählzeit und erzählter Zeit im Deuteronomium siehe *ders.*, Deuteronomium (HThKAT), 258–263.311–313.467–470.502.618–620.680f. 907–909.923. 985–1001 u. ö.

aus dem Exil schon hinter sich, wie es in Dtn 4 und Dtn 30 beschrieben wird. Die Beschneidung des Herzens aber liegt für die Adressaten des nachexilischen Deuteronomiums noch in der Zukunft. Das Deuteronomium sieht seine Adressaten »zwischen den Zeiten« in der Erzählzeit, in die Mose aus seiner erzählten Zeit im Land Moab mit dem Deuteronomium hineinspricht. Sie haben in der Erzählzeit die Katastrophe des Exils als Folge des Bundesbruchs überlebt, wie die Erste Generation in der fernen erzählten Zeit den Bruch des Ersten Gebots in der Episode des Gegossenen Kalbs überlebt hat. Ihnen, den Überlebenden in nachexilischer Erzählzeit, gelten nun die Heilsankündigungen in Dtn 4,29–31; 30,1–10, die Mose ihnen als Prophet zuspricht. Wie aber die Erste Generation in der erzählten Zeit mit der zweiten Rebellion in der Kundschaftererzählung in Dtn 1,19–46 in Kadesch das Leben verwirkt hat, so ist die Adressatengeneration in der Erzählzeit in Gefahr das Leben zu verwirken, wenn sie erneut den Bund bricht. Das erklärt den textpragmatisch-performativen Nachdruck der Paränese, mit der Mose als Prophet seine Aufforderung zum Gebotsgehorsam verbindet. Wie in Dtn 4,3f. zielen die Autoren der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 6,18; 8,1f.; 11,8.22 über die Adressaten des Mose in der erzählten Zeit hinaus auf die des Buches Deuteronomium in nachexilischer Erzählzeit; dadurch, dass sie aus der Logik der Fabel des Deuteronomiums in der erzählten mosaischen Zeit herauspringen und den Erfolg der Landnahme konditional an den vorgängigen Gebotsgehorsam binden, obwohl an Moses Todestag der Zug über den Jordan unmittelbar bevorsteht. Mose entfaltet in Dtn 30,1–10⁹⁶ im Rahmen seiner Heilsankündigung noch eine Perspektive, die das paränetische Drängen, den Geboten zu folgen, mit der prophetischen Heilsankündigung in Dtn 30,6 verbindet, dass JHWH die Herzen beschneiden werde, so dass die Adressaten JHWH mit ganzem Herzen und ganzer Kraft lieben können, was die paränetische Textpragmatik des Deuteronomiums noch transzendiert: »JHWH, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, so dass du JHWH, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und deiner Lebenskraft liebst, damit du das Leben hast« (Dtn 30,6). Wenn die Herzen beschnitten sein werden, wird die mosaische Aufforderung in Dtn 30,2, JHWH zu lieben und also auf seine Stimme zu hören, auf die Mose verpflichtet hat, endgültig erfüllt werden. Die Autoren der nachexilischen Fortschreibung sind hier mit den entsprechenden Heilsankündigungen der nachexilischen Tradentenprophetie in Ez 36,24–28 und Jer 31,31–34 im Gespräch.⁹⁷

⁹⁶ Zur hermeneutischen Funktion von Dtn 30,1–10 im Horizont des Pentateuch siehe *E. Ehrenreich*, *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora* (BZAR 14), Wiesbaden 2011, 71ff.

⁹⁷ Zum Diskurs zwischen nachexilischen Autoren im Pentateuch und Autoren der jeremianischen Tradentenprophetie siehe *E. Otto*, *Scribal Scholarship in the Formation of Torah*

Welche Gottesrede aber legitimiert die mosaische Prophetie im Deuteronomium? An dieser Stelle kommt die Gottesrede in Lev 26 in den Blick, die in prophetischem Sprachgestus Unheil der Exilierung und die Rettung durch JHWH in der Erzählzeit ankündigt. Moses Prophetie im Deuteronomium knüpft an diese Gottesrede an und nimmt dabei ein Kernmotiv auf. Vor der Verheißung in Lev 26,42, JHWH werde seines Bundes mit Jakob gedenken, führt Lev 26,41 das Motiv des unbeschnittenen Herzens ein. Die Exilierten werden ihre Sünden erkennen, ihr unbeschnittenes Herz werde sich beugen. Das Motiv *l'ebābām hœ'ārel* ist dadurch herausgehoben, dass es im Pentateuch singularär ist. Im Duktus der Heilsankündigung JHWHs weist es über Lev 26 hinaus, denn die Frage bleibt offen, ob die Herzen unbeschnitten bleiben, wenn JHWH seines Bundes gedenken wird. Das Heiligkeitgesetz gibt dazu keine Auskunft mehr. Erst die mosaische Prophetie im Deuteronomium nimmt das Motiv auf und führt es weiter. Auf eine paradoxe Begründung der Liebe JHWHs zu seinem Volk in Dtn 10,15 folgt in nachexilischer Fortschreibung in Dtn 10,16⁹⁸ als Konsequenz die Aufforderung zur Beschneidung der Herzen.⁹⁹ Doch das Deuteronomium bleibt auch bei diesem Motiv nicht bei der Paränese stehen, sondern transzendiert sie durch die mosaische Prophetie. Die Forderung der Herzensbeschneidung in Dtn 10,16 weist über sich hinaus auf die mosaische Prophetie in Dtn 30,6, JHWH selbst werde die Herzen beschneiden. Damit ist durch Moses Prophetie die Frage, die Lev 26 mit dem Motiv des unbeschnittenen Herzens in der Heilsankündigung offen ließ, beantwortet. Gott selber werde die Herzen beschneiden.

In Dtn 31,16–18 kommen dann die Bucherzähler des Deuteronomiums mit einem Paukenschlag zu Wort: Nach JHWHs prophetischer Rede in Lev 26 nimmt JHWH erneut das Wort und bestätigt nur seine Drohung und die Vernichtungsankündigung seines Propheten Mose. Das Volk werde das Erste Gebot brechen und JHWHs Zorn werde entbrennen, so dass das Volk vernichtet, JHWH aber sein Angesicht verbergen werde, weil das Volk den Bund gebrochen habe. JHWH werde sein Gesicht vor ihnen verbergen, selbst wenn das Volk sich fragt, ob in der Not Gott nicht mehr in ihrer Mitte sei, und das Volk also zu JHWH zurückkehren wolle. Die Katastrophe werde unausweichlich sein. Das Deuteronomium

and Prophets. A Postexilic Scribal Debate between Priestly Scholarship and Literary Prophecy – The Example of the Book of Jeremiah and Its Relation to the Pentateuch, in: *G. N. Knoppers/B. M. Levinson (Hg.), The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake (IN) 2007, 171–184, sowie *H. Knobloch, Die nachexilische Prophetentheorie des Jeremiabuches (BZAR 12)*, Wiesbaden 2009, 228ff.

⁹⁸ Die Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 10,15f. ist als nachexilische auch an Neh 9,7f. orientiert.

⁹⁹ Siehe dazu *Otto, Deuteronomium (HThKAT)*, 1036f.

spricht zum Volk der Erzählzeit nach der Katastrophe.¹⁰⁰ Ihm gilt die Textpragmatik der Paränese. Im Gegensatz zu den mosaischen Prophetien in Dtn 4 und Dtn 29 f. fehlt aber jede Heilsankündigung JHWHs. Vielmehr ist JHWHs letztes Wort, dass er sein Angesicht verbergen werde. Das Moselied in Dtn 32,1–43 soll, so Dtn 31,19–21, als Zeuge gegen das Volk dienen. Doch gerade dieses Lied, das den Bundesbruch des Volkes bezeugen soll, kündigt die Wende zum Heil an.¹⁰¹ Das Lied ist eine Collage aus Anspielungen und Zitaten aus den Büchern der Propheten, den Psalmen und der Weisheitsliteratur, deren jeweilige Kontexte mitzulesen sind, was dem Lied den Charakter einer Amphibolie gibt als Zeugnis einer Kanonstheologie der Heilsverheißung.¹⁰² Der Kanon in Gestalt der Summe der rezipierten und angespielten Schriften insgesamt übernimmt damit die Funktion der Verifikation und Legitimation der Heilsankündigungen des Propheten Mose und das Moselied als zusammen mit seiner Rahmung einer der spätesten Einträge in den Pentateuch die Funktion des Gotteswortes, das in Dtn 31,19–21 nur das Unheil angekündigt und damit nur die eine Seite von JHWHs eigener Rede in Lev 26 und ihrer Auslegung in der mosaischen Prophetie in Dtn 4 und Dtn 29 f. bestätigt hatte.

Kommen wir zurück zu den textkritischen Problemen in Dtn 10,13–15, dass in einer Moserede unvermittelt von JHWH als Subjekt in der ersten Person gesprochen wird. Mose verschmilzt in seinem Prophetenamt mit JHWH. Doch wird die Anknüpfung an Lev 26 in Dtn 10,13–15 kenntlich gemacht, so wird gleichzeitig eine Distanz zwischen Gott und Prophet aufgezeigt, indem der Prophet

¹⁰⁰ Insofern wird durch die mosaische Prophetie in Dtn 4 und Dtn 30 und durch JHWHs Unheilsankündigung für die Nachgeborenen in Dtn 31, die auf die Drohung in Lev 26 bezogen ist, noch Dtn 34,9 transzendiert. Die Aussage des Gebotsgehorsams in Dtn 34,9 bezieht sich auf die erzählte Zeit im Übergang der Führung von Mose auf Josua und soll verdeutlichen, dass zwischen dem Volk der erzählten mosaischen Zeit und der nachexilischen Erzählzeit zu unterscheiden ist. Zur Funktion von Dtn 34,9 im synchron interpretierten Deuteronomium siehe auch *J.-P. Sonnet*, Redefining the Plot of Deuteronomy – From End to Beginning. The Import of Deut 34:9, in: *G. Fischer/D. Markl/S. Paganini (Hg.)*, Deuteronomium. Tora für eine neue Generation (BZAR 17), Wiesbaden 2011, 15–36; zur diachronen Zuordnung von Dtn 34,9 siehe *Otto*, Deuteronomium (FAT), 226–228.

¹⁰¹ Siehe *E. Otto*, Singing Moses. His Farewell Song in Deuteronomy 32, in: *D. Human (Hg.)*, Psalmody and Poetry in Old Testament Ethics (LHBOTS 572), New York/London 2012, 169–181.

¹⁰² Siehe *E. Otto*, Moses Abschiedslied in Deuteronomium 32. Ein Zeugnis der Kanonsbildung in der Hebräischen Bibel, in: *Ders.*, Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze (BZAR 9), Wiesbaden 2009, 641–678. Zur Hermeneutik des Moselieds in Dtn 32 in Relation zum IV. Psalmenbuch, insbesondere zu Ps 90–92, siehe *E. Otto*, Suffering Moses in Pentateuch and Psalms, in: *D. Human (Hg.)*, Psalms and Suffering, erscheint in LHBOTS 2013, im Druck.

Mose als Vermittler und Ausleger der göttlichen Drohung von Unheil und der Verheißung der Wende zum Heil in der Erzählzeit gezeichnet wird, auf die sich die Überschrift in Lev 25,1 »JHWH sprach zu Mose am Berg Sinai« bezieht, wie Mose im Deuteronomium auch als Ausleger der von JHWH am Sinai gegebenen Gebots offenbarung gezeichnet wird. Die Versionen von Septuaginta und Samaritanus haben wie moderne Kommentatoren den Text in Dtn 10,13–15 geglättet und damit die Hermeneutik seiner Botschaft nicht sehen können. Hier wird einmal mehr deutlich, dass Unebenheiten und Spannungen im Text des Deuteronomiums nicht um jeden Preis zu harmonisieren und schon gar nicht literarkritisch zu eliminieren sind, sondern dass davon auszugehen ist, dass sie in hermeneutischer Funktion bewusst im Text stehen gelassen, oder wie im Falle von Dtn 10,13–15 gezielt mit einer Botschaft verbunden in den Text eingesetzt worden sind.¹⁰³ Wird das erkannt, wird sich unser methodisches Gebaren in Text- und Literarkritik im Deuteronomium und darüber hinaus im Pentateuch erheblich verändern.

¹⁰³ Siehe dazu E. Otto, A Hidden Truth behind the Text or the Truth of the Text. At a Turning Point in Biblical Scholarship Hundred Years after de Wette's *Dissertatio critico-exegetica*, in: J. Le Roux/E. Otto (Hg.), South African Perspectives on the Pentateuch between Synchrony and Diachrony (LHBOTS 463), New York/London 2007, 19–28 (= *ders.*, Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze (BZAR 9), Wiesbaden 2009, 1–8).

HEILIGKEITSGESETZ UND PENTATEUCH

Traditions- und kompositionsgeschichtliche Aspekte von Levitikus 26

Christophe Nihan

I LEV 26 ALS THEMA DER HEUTIGEN PENTATEUCHFORSCHUNG

In den letzten Jahren hat sich das vorletzte Kapitel des Buches Levitikus als Hauptthema der neueren sowie neuesten Pentateuchforschung etabliert, wie es eine Reihe von Einzelstudien deutlich bezeugt.¹ Dieses neue exegetische Interesse für Lev 26 erklärt sich einerseits durch die strategische Stellung dieses Kapitels am Ende der Sinaioffenbarung, vor dem weiteren – und zwar späteren – Anhang Lev 27, andererseits durch die außerordentliche Intertextualität

¹ Während in der früheren Forschung Einzelstudien von Lev 26 einmalig blieben, hat sich diese Sachlage neuerdings deutlich geändert. Vgl. insb. *W. Groß*, »Rezeption« in Ex 31,12–17 und Lev 26,39–45. Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung, in: *R. G. Kratz/T. Krüger (Hg.)*, Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck (OBO 153), Fribourg/Göttingen 1997, 45–64; *J. Milgrom*, Leviticus 26 and Ezekiel, in: *C. A. Evans/S. Talmon (Hg.)*, The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders (BIS 28), Leiden 1997, 57–62; *J. Joosten*, Covenant Theology in the Holiness Code, in: *ZAR* 4 (1998), 145–164; *N. C. Baumgart*, Überkommene Traditionen neu aufgearbeitet und angeeignet: Lev 26,3–45. Das Heiligkeitsgesetz in Exil und Diaspora, in: *BZ* 43 (1999), 1–25; *H. U. Steymans*, Verheißung und Drohung: Lev 26, in: *H.-J. Fabry/H.-W. Jüngling (Hg.)*, Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin/Bodenheim b. Mainz 1999, 263–307; *A. Alvarez Valdés*, Levítico 26: una síntesis de alianzas como clave de lectura, in: *EstB* 61 (2003), 155–181; *R. Müller*, A Prophetic View of the Exile in the Holiness Code: Literary Growth and Tradition History in Leviticus 26, in: *E. Ben Zvi/C. Levin (Hg.)*, The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts (BZAW 404), Berlin/New York 2010, 207–228; *J. Stackert*, Distinguishing Innerbiblical Exegesis from Pentateuchal Redaction: Leviticus 26 as a Test Case, in: *T. B. Dozeman u. a. (Hg.)*, The Pentateuch. International Perspectives on Current Research (FAT 78), Tübingen 2011, 369–386. Vgl. auch *E. Otto*, Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17–26, in: *J. Fabry/H.-W. Jüngling (Hg.)*, Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin/Bodenheim b. Mainz 1999, 125–196, insb. 176–182.

mit unterschiedlichen Traditionen wie der Priesterschrift, dem Deuteronomium und den Propheten, insbesondere dem Buch Ezechiel. Beide Aspekte wurden zwar seit langem anerkannt, spielten aber bis in den letzten Jahrzehnten nur eine geringe Rolle für die Pentateuchdiskussion. Seit der »neueren« bzw. klassischen Urkundenhypothese galt die Annahme, das sog. »Heiligkeitsetz« (HG) in Lev 17–26 sei ursprünglich eine selbstständige Sammlung von Gesetzen der exilischen (bzw. neubabylonischen) Zeit, die erst nachexilisch an ihren jetzigen Ort gestellt wurde, indem sie in die Priesterschrift aufgenommen wurde.² Damit wurde auch die Mischung von priesterlichen und deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Ausdrücken, die dieses Korpus auszeichnet, logischerweise aus der zeitlichen Position dieser Sammlung zwischen dem spätvorexilischen Deuteronomium und der nachexilischen Priesterschrift erklärt.³ In den letzten Jahrzehnten ist dieser alte Konsens graduell zusammengebrochen zugunsten der Annahme, die schon 1959 von Karl Elliger formuliert wurde, das sog. HG sei von vornherein im Zusammenhang mit der Priesterschrift komponiert worden⁴ – eine Forschungsentwicklung, die in einem gewissen Sinn auch in der

Zu früheren Studien vgl. *N. Lohfink*, Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsetzes. Zu Lev. 26,9.11–13, in: *H. Gese/P. Rieger* (Hg.), Wort und Geschichte (FS K. Elliger), Neukirchen 1973, 129–136 = *ders.*, Studien zum Pentateuch (SBAB.AT 4), Stuttgart 1988, 157–168; *B. Levine*, The Epilogue to the Holiness Code. A Priestly Statement on the Destiny of Israel, in: *J. Neusner u. a.* (Hg.), Judaic Perspectives on Ancient Israel, Philadelphia 1987, 9–34; *M. C. A. Korpel*, The Epilogue to the Holiness Code, in: *J. C. de Moor/W. G. E. Watson* (Hg.), Verse in Ancient Near Eastern Prose (ADAT 43), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993, 123–150.

² Vgl. *J. Wellhausen*, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 4. Aufl., Berlin 1963, 149–172; schon Alfred Bertholet in seinem Levitikuskommentar von 1901 konnte dieses Modell als fest etabliert vorstellen, vgl. *A. Bertholet*, Leviticus (KHC 3), Tübingen/Leipzig 1901, X (»wie schon längst erkannt«). Für eine detaillierte Forschungsgeschichte des Heiligkeitsetzes vgl. *K. Grünwaldt*, Das Heiligkeitsetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (BZAW 271), Berlin/New York 1999, 5–22, sowie *C. Nihan*, From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of Leviticus (FAT II/25), Tübingen 2007, 4–11.

³ Das HG galt also – in diachroner Perspektive – als »missing link« zwischen dem vor-exilischen Dtn und der nachexilischen Priesterschrift; zu diesem Phänomen vgl. meine Bemerkungen in *C. Nihan*, The Holiness Code between D and P. Some Comments on the Function and Significance of Leviticus 17–26 in the Composition of the Torah, in: *E. Otto/R. Achenbach* (Hg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk (FRLANT 206), Göttingen 2004, 81–122, hier 81 f.

⁴ *K. Elliger*, Art. »Heiligkeitsetz«, in: RGG³ (1959), 175 f.; vgl. auch *ders.*, Leviticus (HAT I/4), Tübingen 1966, 14–20 und *passim*. Weiter z. B. *A. Cholewinski*, Heiligkeitsetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie (AnBib 66), Rome 1976; *H. D. Preuss*, Art. »Heiligkeitsetz«, in: TRE 14 (1985), 713–719.

nordamerikanischen sowie israelitischen Pentateuchdiskussion eingetreten ist, insbesondere unter dem Einfluss der These von Israel Knohl und Jacob Milgrom⁵ einer nachpriesterschriftlichen »Heiligkeitsschule« (»Holiness School«) bzw. »Heiligkeitsredaktion«⁶ in Lev 17–26 und verwandten Passagen des Pentateuch. Heute ist, soweit ich sehe, die These einer vorpriesterlichen Fassung von Lev 17–26 nur marginal vertreten. Auch der junge Versuch von Klaus Grünwaldt von 1999, den alten Konsens zu verteidigen, führt zu dem Ergebnis, dass das sog. HG *nicht* früher als Pg ist und keine eigentliche Einleitung hat, kann also die grundsätzlichen Argumente Elligers gegen die These einer vorpriesterlichen Fassung des HGs nicht beantworten.⁷

Die Neubewertung von Lev 17–26 als ein Gesetzeskorpus, welches von vornherein im Zusammenhang mit der Priesterschrift komponiert wurde, führte selbstverständlich zu einer Neubewertung des Phänomens der Koexistenz von priesterlichen und nicht-priesterlichen Traditionen innerhalb dieses Korpus. Schon in einem kleinen Aufsatz von 1973 hatte Norbert Lohfink dieses Phänomen am Beispiel der Bundesthematik in Lev 26 analysiert und die These vertreten, dass der erste Teil des Kapitels sich durch eine grundsätzliche »Abänderung« der priesterlichen Bundestheologie im Sinne ihrer »Deuteronomisierung« auszeichne; er bemerkte aber auch, dass diese »Deuteronomisierung« der priesterlichen Bundestheologie am Ende des Kapitels selber umgekehrt wurde, indem die Gültigkeit des Bundes mit den Patriarchen nach dem Exil wiederhergestellt wird.⁸ Nach Lohfinks Aufsatz wurde die Analyse der Koexistenz von priester-

⁵ I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995; J. Milgrom, *Leviticus 1–16: A Translation with Introduction and Commentary* (AB 3), New York u. a. 1991; *ders.*, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A), New York u. a. 2000, 1327–1330.1349–1352 und *passim*; *ders.*, *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3B), New York u. a. 2001. Vgl. auch *ders.*, *The Changing Concept of Holiness in the Pentateuchal Codes with Emphasis on Leviticus 19*, in: J. F. A. Sawyer (Hg.), *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (JSOTSup 227), Sheffield 1996, 65–78. Die These Knohls wurde von mehreren israelischen sowie nordamerikanischen Forschern angenommen, vgl. z. B. J. Stackert, *Rewriting the Torah. Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (FAT 52), Tübingen 2007.

⁶ So besonders Milgrom in jüngeren Arbeiten: J. Milgrom, *H_n in Leviticus and Elsewhere in the Torah*, in: R. Rendtorff/R. A. Kugler (Hg.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VTSup 93), Leiden/Boston 2003, 24–40; vgl. auch *ders.*, *Leviticus 17–22*, 1345–1347.

⁷ Vgl. Grünwaldt, *Heiligkeitsgesetz*, 127–130.366–368 und 381 ff., und dazu die Rezension von R. Achenbach, *Das Heiligkeitsgesetz im nachpriesterschriftlichen Pentateuch. Zu einem Buch von Klaus Grünwaldt*, in: ZAR 6 (2000), 341–350, sowie meine Diskussion in *Nihan, Priestly Torah*, 395–401.

⁸ Lohfink, *Abänderung*.

lichen und deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Traditionen in zahlreichen Studien – zuerst 1976 von Alfred Cholewinski – im Rahmen des ganzen HGs und nicht nur Lev 26 weitergeführt.⁹ Heute gilt ein sehr breiter Konsens mit nur wenigen Ausnahmen für die These, dass das Korpus Lev 17–26 sich durch eine starke Auslegung von Deuteronomium und Priesterschrift auszeichnet, welche eine zumindest partielle Harmonisierung bzw. gegenseitige Anpassung beider Traditionen involviert.¹⁰ Was umstritten bleibt, ist, wie dieser Befund zu erklären ist.

Klassischerweise wurde seit Elliger und Cholewinski das HG als Zusatz zur Priesterschrift interpretiert und damit Lev 17–26 als *innerpriesterschriftliche* Rezeption des Deuteronomiums ausgelegt, eine Annahme, die noch von mehreren Exegeten vertreten wird, wie z. B. Jeffrey Stackert oder David Carr.¹¹ Nicht zuletzt im Blick auf Lev 26 haben dagegen andere Forscher die These aufgestellt, die innerschriftliche Auslegung von P und nicht-P innerhalb des sog. HGs sei damit zu erklären, dass Lev 17–26 im Rahmen der Redaktion des Pentateuch komponiert wurde, wie vor allem von Eckart Otto¹² und – doch aus einer anderen Perspektive – von mir selbst argumentiert wurde.¹³ Eine noch andere Position wird von den Exegeten – wie vor allem von Erhard Blum, Andreas Ruwe und Alfred Marx – vertreten, welche die sog. »Priesterschrift« als Kompositionsschicht

⁹ *Cholewinski*, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium; weiter besonders *Otto*, Innerbiblische Exegese; *Stackert*, Rewriting Torah; *Nihan*, Priestly Torah, 395–575; und zuletzt *Müller*, Prophetic View.

¹⁰ Vgl. z. B. *K. Schmid*, The Old Testament: A Literary History, Minneapolis 2012, 176 f.; *D. Carr*, The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction, New York 2011, 298–303: »One striking characteristic of H materials that links them to the post-D Hexateuch and subsequent expansions documented in some manuscript traditions is their frequent orientation toward coordination of various materials, in this case Priestly regulations, with materials found in Deuteronomy« (301).

¹¹ *Cholewinski*, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium; ähnlich *Preuss*, Art. »Heiligkeitsgesetz«; weiter *Stackert*, Rewriting Torah; *ders.*, Innerbiblical Exegesis; *D. Carr*, Scribal Processes of Coordination/Harmonization and the Formation of the First Hexateuch(s), in: *T. B. Dozeman u. a. (Hg.)*, The Pentateuch. International Perspectives on Current Research (FAT 78), Tübingen 2011, 63–83, insb. 72 f.; *ders.*, Formation, 298–303. Vgl. auch *R. G. Kratz*, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), Göttingen 2000, 114.

¹² *Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3,2), Stuttgart u. a. 1994, 240–242; *ders.*, Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion, in: *P. Mommer/W. Thiel (Hg.)*, Altes Testament. Forschung und Wirkung (FS H. G. Reventlow), Frankfurt a. M. 1994, 65–80; *ders.*, Innerbiblische Exegese; *ders.*, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens (FAT 30), Tübingen 2000.

¹³ *Nihan*, Priestly Torah, 545 ff.

innerhalb des Pentateuch erklären und welche in der Regel dazu tendieren, das sog. HG als Teil dieser P-Komposition zu interpretieren.¹⁴ Ganz deutlich ist, dass alle diese Modelle unterschiedliche Konzepte nicht nur für die Priesterschrift, sondern ebenso für die Literargeschichte des Pentateuch voraussetzen. Doch ist das – methodologisch gesehen – aus meiner Sicht *nicht* das Hauptproblem dieser Diskussion. Das Hauptproblem hängt vor allem mit der Eigenartigkeit des Buches Levitikus innerhalb des Pentateuch zusammen. Im Unterschied zu Genesis und Exodus kann hier die Kombination von P und nicht-P kein Kriterium für die Einordnung der diachronen Entwicklung des priesterlichen Materials sein, da das Buch Levitikus *nur* solch »priesterliches« Material (natürlich hier im breiten Sinne gemeint) enthält.

Damit stoßen wir im Fall des sog. HGs auf die zentrale Schwierigkeit, dass wir in Lev 17–26 ein Korpus haben, wo die Koexistenz von priesterlichem und nicht-priesterlichem – insbesondere deuteronomisch-deuteronomistischem – Material innerhalb des Pentateuch am deutlichsten zu greifen ist, wo aber auch die literaturgeschichtliche Einordnung dieses Befunds sich als besonders schwierig erweist. Aus dieser Perspektive erklärt sich, dass Lev 17–26 heute im Zentrum einer größeren Diskussion über das Verhältnis zwischen *konzeptueller* und *redaktioneller* Harmonisierung steht. In einem vor kurzem erschienenen Aufsatz von 2011 hat David Carr im Gespräch mit Eckart Otto und mir das Problem am Beispiel von Lev 17–26 ausführlich erörtert, ob die konzeptuelle Einbindung von Schriften wie der Priesterschrift und dem Deuteronomium, die in der Bibliothek des Tempels von Jerusalem wahrscheinlich für Jahrzehnte gemeinsam behalten wurden, ihrer *redaktionellen* Einbindung nicht vorangehen könnte.¹⁵ In diesem Sinne schlägt Carr vor, dass das HG ein bestimmtes Beispiel solcher *vor-redaktioneller* Harmonisierung zwischen Priesterschrift und Deuteronomium sein könnte. Zitat von Carr: »Thus, I am suggesting that H represents the sort of scribal consciousness of P and non-P just *prior* to the combination of those materials and possibly contributing to the move towards that combination.«¹⁶

¹⁴ E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990; ders., Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings, in: S. Shectman/J. Baden (Hg.), The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions (AThANT 95), Zürich 2009, 31–44. Ähnlich F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992; A. Ruwe, »Heiligkeitsgesetz« und »Priesterschrift«. Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Levitikus 17–26 (FAT 26), Tübingen 1999. Dieses Modell wird auch von Alfred Marx in seinem neuen Levitikuskommentar verteidigt: A. Marx, Lévitique 17–27 (CAT), Genf 2011.

¹⁵ Vgl. Carr, Scribal Processes; ders., Formation, 298–303. S. ähnlich die Bemerkungen von Stackert, Innerbiblical Exegesis, und vgl. schon seine methodologischen Überlegungen in ders., Rewriting Torah, 209 ff.

In diesem Vortrag werde ich versuchen, diese Diskussion am Beispiel einer Analyse von Lev 26 fortzuführen, in einer Art »abduktiver« Auseinandersetzung zwischen Text und Modell. Im Rahmen der oben erwähnten Diskussion liegt mein Hauptanliegen in der Frage, ob und inwieweit es Textbefunde gibt, die es entweder erlauben, einem bestimmten Modell den Vorzug zu geben, oder uns dazu zwingen, andere, neue Modelle zu entwickeln. Dafür muss man aber die Komplexität dieses Kapitels wahrnehmen, nicht zuletzt im Blick auf das Problem der literarischen Einheitlichkeit des Kapitels, welche zu häufig von manchen neueren Analysen einfach angenommen, aber jüngst mit guten Argumenten von Reinhard Müller in Frage gestellt wurde.¹⁷ Weitere Probleme des Kapitels betreffen die Art und Weise der komplexen innerschriftlichen Auslegung von Priesterschrift, Deuteronomium und Propheten sowie die literarische Funktion dieses Kapitels und sein Verhältnis zum Gesetzeskorpus in Lev 17–25.

2 EINIGE VORBEMERKUNGEN ZUR GESTALTUNG VON LEV 26 INNERHALB DES HG

Ich beginne mit einigen kurzen Beobachtungen zur Gestaltung von Lev 26, die aber für die weitere Analyse des Kapitels von Bedeutung sind. Formell gesehen bildet Lev 26 zusammen mit Kap. 25 eine einzige Rede von JHWH an Mose, welche von der Verortungsnotiz *בְּהַר סִינַי* »am Berg Sinai« in 25,1 und 26,46 umrahmt wird.¹⁸ Dass diese zwei Kapitel in dieser Weise vereinigt sind, erklärt sich nicht zuletzt dadurch, dass sie beide am Thema des *Landes* orientiert sind: Lev 25,2–7.8–54 führt die Vorschriften für den Umgang der Israeliten mit dem

¹⁶ Carr, *Scribal Processes*, 73; Hervorhebung von mir.

¹⁷ Müller, *Prophetic View*; vgl. dagegen z. B. Marx, *Lévitique 17–27*, 196–211.

¹⁸ Dass *בְּהַר סִינַי* in Lev 25,1 und 26,46, wie schon in Lev 7,38, »am Berg Sinai« heißt, wurde von Erhard Blum demonstriert, vgl. Blum, *Studien*, 313f.; weiter meine Bemerkungen in *Nihan*, *Priestly Torah*, 551f. Vgl. jetzt auch C. Frevel, *Alte Stücke – späte Brücke? Zur Rolle des Buches Numeri in der jüngeren Pentateuchdiskussion*, in: C. M. Maier (Hg.), *Congress Volume Munich 2013*, Leiden/Boston 2014, 255–299, hier 290 mit Anm. 129. Die alternative Deutung, die *בְּהַר סִינַי* als »auf dem Berg Sinai« auslegt (so noch jüngst J.-F. Lefebvre, *Le jubilé biblique. Lv 25 – exégèse et théologie* (OBO 194), Fribourg/Göttingen 2003, 32f., und vgl. z. B. Steymans, *Lev 26, 264 ff.*), führt in die Aporie, da man annehmen muss, Mose sei *noch einmal* auf den Berg gestiegen, um die Vorschriften von Lev 25 und 26 zu erhalten. Doch gibt der Text selbst keine konkreten Hinweise für diese Annahme, und ihr wird ausdrücklich von Lev 26,46 widersprochen, da die Formulierung dieser Textstelle auf die Offenbarung an Mose eine Reihe von Geboten deutet (*הַקִּיָּם* und *הַיִּרְרָה*), die offensichtlich nicht auf die Vorschriften von Kap. 25 und 26 begrenzt sind, sondern weitere Gesetze einschließen; s. dazu weiter unten.

Land am Sabbat- und im Jubeljahr aus, wobei Lev 26,3–45 die Folgen der Observanz bzw. Nichtobservanz der Gebote für die Israeliten in Bezug auf das Leben innerhalb des Landes erwähnt.¹⁹ Zugleich unterstreicht diese Umrahmung von Lev 25 und 26 mit dem Hinweis auf den »Berg Sinai« die Bedeutung dieser zwei Kapitel, welche zusammen einen *ersten Abschluss* der Sinaioffenbarung – vor Lev 27 (vgl. 27,34) – bilden.²⁰ Die Sabbat- und Jubeljahrgesetze enden in 25,55 mit einer Motivierungsklausel, in der die Auslegung des Exodus, welche die paränetische Ausrichtung des HGs charakterisiert, ihren Höhepunkt erreicht, indem erklärt wird, dass die Israeliten befreit wurden, um עבדים »Diener« oder »Sklaven« der Gottheit auf ihrem Landbesitz zu werden.²¹ Es folgt in Lev 26,1f. eine erste, kurze Ermahnung, die Lev 19,4 (Bildverbot) und 19,30 (Sabbatsobservanz und Achtung für das Heiligtum) kombinierend aufnimmt und fortführt und damit einen Rahmen um Lev 19 (erste Ermahnung zur Heiligkeit) und Lev 25 (letztes Gesetz des HGs vor dem Epilog Lev 26,3–45) bildet. Die am Übergang zwischen Lev 25 und 26 zu beobachtende Verbindung von Exodus, Bildverbot und Sabbatsobservanz erinnert auch an den Dekalog in Ex 20, was noch durch die Aufnahme der ersten Wörter von Ex 20,4a (לא תעשה לך פסל) – nochmals mit אלילים aus Lev 19,4 kombiniert – in Lev 26,1a (לא תעשו לכם אילים ופסל) unterstrichen wird.²²

Lev 26,1 ... לא תעשו לכם אילים ופסל	Ex 20,4a ... לא תעשה לך פסל Lev 19,4 אל תפנו אל האילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם אני יהוה אלהיכם
--	---

¹⁹ Crüsemann, *Tora*, 353: »Es dürfte an dieser gemeinsamen Thematik liegen, dass beide Kapitel im System der Überschriften durch 25,1f zu einer Einheit zusammengefaßt wurden«; vgl. auch Steymans, *Lev 26*, 263 ff.

²⁰ Vgl. z. B. J. Hartley, *Leviticus* (WBC 4), Dallas 1992, 433; Lefebvre, *Jubilé*, 32f. Zum Verhältnis zwischen Lev 27,34 und 26,46 (und Kap. 27 und 26 insgesamt) s. weiter unten.

²¹ Zur Exodusthematik im paränetischen Rahmen des HGs vgl. F. Crüsemann, *Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitgesetzes*, in: E. Blum u. a. (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn 1990, 117–129, sowie Otto, *Theologische Ethik*, 237–240.

²² Vgl. z. B. Hartley, *Leviticus*, 450: »This commandment [scil. Lev 26,1] is an elucidation on the second commandment of the Decalogue (Exod 20:4–6//Deut 5:8–10)«; vgl. auch Grünwaldt, *Heiligkeitgesetz*, 349: »Die Herstellung eines Kultbildes (פסל) untersagt der Dekalog (Ex 20,4; Dtn 5,8).« Die folgende Formulierung von Lev 26,1 schließt weitere Traditionen, die ähnlich das Verbot von Bildern bzw. Darstellungen von JHWH oder anderen Göttern betreffen, wie besonders Dtn 16,21f., ein; s. dazu zusammenfassend Nihan, *Priestly Torah*, 536f.

Lev 26,2 אֶת שְׁבַתְתֵי הַשְּׁמֵרוֹ וּמִקְדְּשֵׁי תִירְאוּ אֲנִי יְהוָה	Lev 19,30 אֶת שְׁבַתְתֵי הַשְּׁמֵרוֹ וּמִקְדְּשֵׁי תִירְאוּ אֲנִי יְהוָה
---	--

Die kombinierende Rezeption von Ex 20 und Lev 19, durch die sich Lev 26,1f. auszeichnet, deutet schon darauf hin, dass – zumindest von der Perspektive der Endgestalt des Pentateuch her – *die folgende Paränese in 26,3–46 als Abschluss – oder »Epilog« – nicht nur des HGs, sondern auch zugleich der ganzen Sinaioffenbarung gilt.* Sprachlich wie thematisch geht dieser Epilog in 26,3–45 deutlich mit der »Segen- und Fluchrede« von Dtn 28, welche den moabitischen Bund abschließt, parallel, wie seit langem anerkannt ist. Doch, wie besonders Hans-Ulrich Steymans betont, steht Lev 26 im Unterschied zu Dtn 28 nicht mehr in der altorientalischen Gattung von Epilogen zu Verträgen oder Gesetzen, wo ein irdischer Herrscher auf den Adressaten Segen und Fluch herabrufft, was wahrscheinlich auch erklärt, warum die Segens- und Fluchterminologie von Dtn 28 (mit בָּרַךְ, קָלַל und אָרַר) in Lev 26 völlig fehlt.²³ Was man hier hat, ist also ein Orakel an Mose, welches die Geschichte Israels von der Perspektive der Alternative zwischen Toraobservanz bzw. -nichtobservanz her auslegt.²⁴ Wie von Müller richtig beobachtet wurde, wird dieser »prophetische« Charakter des Epilogs zum HG durch die Rezeption in Lev 26 von mehreren prophetischen Texten, insbesondere Ezechiel, noch weiter bekräftigt.²⁵

²³ Steymans, Lev 26, bes. 273f.; s. weiter Nihan, Priestly Torah, 535f.; Müller, Prophetic View, 207f. Marx, Lévitique 17–27, 200, bemerkt auch zu Recht, dass das Fehlen des Verbs בָּרַךְ in Lev 26 einer Theologie entspricht, wo »Yhwh ne bénit plus seulement par sa parole«, sondern »[s]a présence en elle-même est facteur de bénédiction« (ebd.). Doch eben wenn diese Erklärung für den ersten Teil von Lev 26 (V. 3–13) gilt, kann sie das Fehlen von Verben wie קָלַל und אָרַר im zweiten Teil des Kapitels nicht erläutern.

²⁴ So schon zu Recht Wellhausen, Composition, 168: »Prophetie in poetisch-pathetischer Rede« (vgl. ders., Prolegomena zur Geschichte Israels, 2. Aufl., Berlin 1883, 388); weiter C. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137), Göttingen 1985, 223f.; Steymans, Lev 26, 273: »Lev 26 gehört also zur Gattung prophetischer Redek«. Vgl. auch noch jüngst R. Rothenbusch, Zur Ausgestaltung der Sinaiperikope durch die Priesterliche Gebotsmitteilung, in E. Gaß/H.-J. Stipp (Hg.), »Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!« (Ri 2,1). Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag (HBS 62), Freiburg u. a. 2011, 3–28, hier 4–5.

²⁵ Müller, Prophetic View, 208(ff.): »The prophetic character of Lev 26 is not only due to the form; it results also from many quotations of or allusions to prophetic oracles, mainly from the book of Ezekiel.«

Insgesamt zeigt der Text von Lev 26, welcher in den meisten anderen Versionen bewahrt ist, nur wenige bedeutende Unterschiede zum MT. Der Text des samaritanischen Pentateuch (SP) ist – mit Ausnahme von einigen bekannten Varianten, wie z. B. die singuläre Lesung מְקִדְשֵׁכֶם »euer Heiligtum« in Lev 26,31 statt der Pluralform מְקִדְשֵׁיכֶם »eure Heiligtümer« – mit dem MT fast identisch. Die LXX enthält mehr Varianten, besonders in Lev 26,39–45 (s. dazu unten); doch reichen sie nicht für die Annahme, dass der griechische Übersetzer hier mit einer hebräischen Vorlage arbeitete, die einer *anderen literarischen Auflage* des Levitikusbuches entsprechen würde als diejenige, die im MT bewahrt ist.²⁶ In den Qumranrollen von Levitikus ist Lev 26 nur fragmentarisch enthalten.²⁷

3 TRADITIONS- UND KOMPOSITIONSGESCHICHTLICHE ASPEKTE VON LEV 26,3–13

Dass die Schlussparänese Lev 26,3–45, die nach der Kurzermahnung 26,1f. folgt, aus zwei Hauptteilen besteht, V. 3–13 und 14–45, ist weitgehend anerkannt und bedarf keiner neuen Demonstration; jeder Teil beginnt mit einer Protase (V. 3.14) und endet mit einem Hinweis auf den Exodus (V. 13.45).²⁸ Die Protase von 26,3, die der erste Teil des Epilogs eröffnet, nimmt die Formulierung von Dtn 28,1.15 auf.²⁹ Die folgenden Apodosen in V. 4–13 beschreiben dann die Fülle des Heils, welches dem Land und den Israeliten zuteil werden wird,

²⁶ Zum Begriff »literarischer Auflage« (*literary edition*) vgl. z. B. die methodologischen Anmerkungen von P. Hugo, *Text History of the Books of Samuel: An Assessment of the Recent Research*, in: P. Hugo/A. Schenker (Hg.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History* (VTSup 132), Leiden/Boston 2010, 1–19, hier 7 ff.

Die griechische Version von Levitikus, die in Qumran gefunden wurde (Septuaginta Leviticus^a), erhält eine Kolumne mit Lev 26,2–16, welche einige Varianten mit der LXX-Version von Levitikus darstellt. Anscheinend entsprechen diese Varianten einer freien Übersetzung einer hebräischen Vorlage, welche dem MT sehr ähnlich war, vgl. z. B. E. Eshel, *Leviticus, Book of*, in: L. H. Schiffman/J. C. VanderKam (Hg.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, 488–493, hier 491.

²⁷ 4QLev-Num^a bewahrt in Fr. 21 Kol. i einige Linien, welche Lev 26,26–33 entsprechen (vgl. DJD XII, 161). Die paleo-hebräische Levitikusrolle (11QpaleoLev) erhält in Kol. 5 neun Zeilen, welche Lev 26,17–26 entsprechen (vgl. D. N. Freedman/K. A. Mathews, *The Paleo-Hebrew Leviticus Scroll* (11QpaleoLev), Eisenbrauns 1985, 46f.). In beiden Textstellen sind die Varianten mit MT, SP und LXX meistens orthographisch. In den anderen Levitikusrollen von Qumran (4QLev^{b-s}) ist der Text von Lev 26 nicht erhalten.

²⁸ Wie von Crüsemann, *Tora*, 354, richtig bemerkt.

²⁹ Vgl. die Formulierung von Lev 26,3: וְאִתְּמַצְוֵי תִשְׁמְרוּ וְעִשְׂתֶּם אֹתָם, mit Dtn 28,15: לְשֹׁמֵר לְעִשְׂוֹת אִתְּכֶם-מִצְוֹתַי וְחֻקֵּי: und Dtn 28,1: לְשֹׁמֵר לְעִשְׂוֹת אִתְּכֶם-מִצְוֹתַי. Die

wenn diese die Satzungen (חֻקֵי) sowie die Gebote (מִצְוֹת) JHWHs einhalten. Die Stelle beweist eine deutliche Struktur: V. 4–6 beschreiben den Wohlstand des Landes, V. 7–10 des Volkes; es folgt dann in V. 11–13 eine Darstellung der göttlichen Präsenz inmitten Israels, die die ganzen Passage abschließt. Möglicherweise sind V. 8, der sich durch die Wiederaufnahme von 7b in 8b auszeichnet, sowie V. 10, welcher das Thema von 5ba weiter auslegt und damit den Zusammenhang zwischen V. 9 und 11 unterbricht, spätere Zusätze innerhalb von 26,3–13.³⁰

Wie häufig bemerkt, zeigt diese Beschreibung eine deutliche Parallele mit zwei Stellen im Ezechielbuch, die einen zukünftigen »Friedensbund« (בְּרִית שְׁלוֹמִים) zwischen JHWH und seinem Volk nach dem Exil ankündigen, Ez 34,25–29 und 37,25–28, sowie mit einigen Schlüsselstellen der Bundestheologie von P, welche die Folgen des Bundes mit Abraham und seiner Nachkommenschaft erwähnen.³¹

Parallele mit Dtn 28,15 ist umso offensichtlicher, als חֻקֵי und מִצְוֹת mit שָׁמַר und עָשָׂה innerhalb des Pentateuch nur an diesen zwei Stellen zusammen belegt sind; außerhalb des Pentateuch ist diese Motivik noch an einigen spät- und nach-dtr Textstellen des Königsbuches zu finden: 1 Kön 6,12 TM (eine Passage, welche in der LXX fehlt); 11,38; 2 Kön 17,19, obwohl an allen diesen Stellen die Formulierung weniger nah an Dtn 28,15 als an Lev 26,3 ist. Zur Parallele mit Dtn 28 s. ausführlich *H. U. Steymans*, Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Fribourg/Göttingen 1995, 222 ff.; vgl. auch *Otto*, Innerbiblische Exegese, 179.

³⁰ So auch *Elliger*, Leviticus, 365; *Levin*, Verheißung, 223; *Müller*, Prophetic View, 211f. Diese Autoren möchten auch V. 5a als sekundär erklären, doch die Argumente dafür sind m. E. wenig überzeugend, und V. 5a passt gut zwischen V. 4 und 5b. Die Annahme, 26,11b und 12aα seien ein späterer Zusatz wegen der Wiederholung von בְּהוֹכַחְכֶם in 26,11a und 12aα (so *Levin*, Verheißung, 223; *Müller*, Prophetic View, 212), ist zwar möglich, bleibt aber ähnlich wenig begründet.

³¹ Zu dieser Parallele vgl. schon die ausführliche Diskussion von *B. Baentsch*, Das Heiligkeits-Gesetz Lev XVII–XXVI. Eine historisch-kritische Untersuchung, Erfurt 1893, 121–124, sowie *Levin*, Verheißung, 224ff.; weiter z. B. *Grünwaldt*, Heiligkeitsgesetz, 349ff.; jüngst noch *Müller*, Prophetic View, 209–212. Vgl. auch *J. Milgrom*, Leviticus 26, sowie *M. Lyons*, From Law to Prophecy. Ezekiel's Use of the Holiness Code (LHB.OTS 507), New York/London 2009, welche beide für die chronologische Priorität von Lev 26 gegenüber Ezechiel argumentieren. Zur Parallele mit Schlüsseltexten der Priesterschrift, die sich alle mit der Bundesverheißung beschäftigen, vgl. schon *Lohfink*, Abänderung, 131.133; weiter z. B. *Blum*, Studien, 326f.

Lev 26,4-13

4 ונתתי גשמים בעתם
ונתנה הארץ יבולה
ועץ השדה יתן פרו
5 והשיג לכם דיש את בציר
ובציר ישיג את זרע
ואכלתם לחמכם לשבע
וישבתם לבטח בארצכם
6 ונתתי שלום בארץ
ושכבתם ואין מחריד
והשבתי חיה רעה מן הארץ
וחרב לא תעבר בארצכם
7 ורדפתם את איביכם
ונפלו לפניכם לחרב
8 ורדפו מכם חמשה מאה
ומאה מכם רבבה ירדפו
ונפלו איביכם לפניכם לחרב
9 ופניתי אליכם
והפריתי אתכם והרביתי אתכם
והקימתי את בריתי אתכם
10 ואכלתם ישן נושן
וישן מפני חדש תוציאו

11 ונתתי משכני בתוכם
ולא תגעל נפשי אתכם
12 והתהלכתי בתוכם
והייתי לכם לאלהים
ואתם תהיו לי לעם

13 אני יהוה אלהיכם
אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים
מהייתם לכם עבדים
ואשבר מוט עלכם ואולך אתכם קוממיות

Ez 34,25-29

... 26
והורדתי הגשם בעתו גשמי ברכה יהי

27a ונתן עץ השדה את פרו
והארץ תתן יבולה
והיו על אדמתם לבטח

28b וישבו לבטח ואין מחריד
25 וכרתי להם ברית שלום
והשבתי חיה רעה מן הארץ

Ez 36,9a כי הנני אליכם ופניתי אליכם
Gen 28,3a ואל שדי יברך אתך ויפרך וירבך
Gen 17,19b והקמתי את בריתי אתו
לברית עולם לזרעו אחריו
Ez 37,25-28
26 וכרתי להם ברית שלום
ברית עולם יהיה אותם
ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם
27 והיה משכני עליהם
והייתי להם לאלהים
והמה יהיו לי לעם

Ez 34,27b וידעו כי אני יהוה
בשברי את ממות עלם

Am deutlichsten lässt sich m. E. die Beziehung zwischen Lev 26 und Ezechiel an Lev 26,9-13 entscheiden: Lev 26,9, »ich werde euch fruchtbar machen und euch mehren«, mit פרה und רבה, ist für P charakteristisch, nicht aber für das HG oder Ez, und die Formulierung hier, mit dem *Hiphil*, entspricht insbesondere dem Versprechen an Abraham und seine Nachkommenschaft in Gen 17,20; 28,3 und 48,4, welches selbst vor dem Hintergrund von Gen 1,22.28 und 9,1.7 zu lesen ist; der in demselben Vers zu findende Hinweis auf die Errichtung bzw. Erhaltung

des Bundes mit dem Volk (mit קום hi.) verweist ähnlich auf den Bund mit Abraham. Doch die in V. 9 einleitende Aussage, JHWH wird sich den Israeliten zuwenden – mit ופניתי אליכם –, hat in P keine Parallele, entspricht aber wörtlich Ez 36,9.³² Das Versprechen, dass JHWH seine Wohnung »inmitten des Volkes« errichten wird (Lev 26,11), entspricht deutlich Ez 37,26bβ (ונהתי אהמקדשי בהרכם), wie richtig von Christoph Levin bemerkt;³³ aber die Ersetzung in Lev 26,11 von מקדש mit dem Wort משכן könnte eine Anspielung auf die P-Stellen in Ex 25,8 und 29,45 f. sein.³⁴ Die Formulierung von 26,11, JHWH werde seine Wohnung inmitten des Volkes errichten, falls es seinen Geboten folge, impliziert eine deutliche Revidierung der P-Konzeption von Ex 40,34f. – wo die Verheißung von Ex 29,45 (und 25,8) als *schon* realisiert vorgeführt ist –, die aber der allgemeinen Neudefinition der Bundestheologie von P in Lev 26 entspricht (vgl. unten).³⁵ Anscheinend bezeichnet das Wort משכן im Kontext von Lev 26,11 nicht einfach das physische Gebäude, sondern erhält eine abstraktere Bedeutung – etwa im Sinne von »meiner (göttlichen) Präsenz«. ³⁶ Doch ist diese Bedeutung von משכן kaum von der vorigen Erzählung vorbereitet, wo משכן stets ausschließlich das materiale Heiligtum bezeichnet, entspricht aber der Stelle Ez 37,27a, wo משכן schon parallel mit אלהים auftaucht.³⁷ Wie in Ex 29,45 ist der Hinweis auf das Heiligtum in Lev 26,11 in V. 12 von der Bundesformel לכם לאלהים gefolgt, doch ist – wie schon in Ez 37,27 – diese Formel jetzt durch die Aussage ואהם תהיילי לעם ergänzt und damit die Einseitigkeit der Bundestheologie von P deutlich korrigiert. Letztlich knüpft Lev 26,13a an Lev 25,55 an, so dass der erste Teil des Epilogs mit dem Exodusmotiv umrahmt wird; in 26,13b wird aber das Zitat von 25,55 weitergeführt und mit einem Hinweis auf die »Zerbrechung« (שבר) der »Stangen« (במה) des Joches ergänzt, welcher eine Parallele in Ez 34,27b hat.³⁸

Die Art und Weise, wie Lev 26,9–13 zentrale Passagen von P aufnimmt und weiterführt, sie aber mit Ez 37,25–28 kombiniert, weist schon darauf hin, dass Ez 37 hier Spendertext für Lev 26 ist; sonst sollte man annehmen, dass der

³² Levin, Verheißung, 225; vgl. auch Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz, 352; Otto, Innerbiblische Exegese, 181.

³³ Levin, Verheißung, 224 f.; s. weiter z. B. Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz, 352.

³⁴ So auch Müller, Prophetic View, 210 f. Auch Levin, welcher für die Priorität von Lev 26 gegenüber P argumentiert, muss hier erkennen, dass an dieser Stelle »der ezechielsche Ausdruck מקדש »Heiligtum« gegen den priesterschriftlichen משכן »Wohnung« ausgetauscht wurde (Verheißung, 225).

³⁵ Nihan, Priestly Torah, 539 f.

³⁶ Wie von Milgrom, Leviticus 23–27, bemerkt.

³⁷ Vgl. Ez 37,27aα: והיה משכני עליהם mit 37,27aβ: והייתי להם לאלהים.

³⁸ Otto, Innerbiblische Exegese, 181. Der Ausdruck עול + מטה findet sich nur in diesen zwei Stellen.

Autor von Ez 37 die meisten Hinweise auf P sorgfältig exzidierte, indem er seine Vorlage in Lev 26,9–13 aufnahm, was wenig plausibel scheint.³⁹ Dagegen ist die Beziehung zwischen Lev 26 und Ez 34 schwieriger zu bestimmen. Mit der Ausnahme von Lev 26,13b und Ez 34,27b, konzentrieren sich die Parallelen mit Ez 34 in Lev 26,4–6: Lev 26,4a entspricht Ez 34,26bα und Lev 26,4b Ez 34,27aα; Lev 26,5b wiederholt – in leicht variierten Form – Lev 25,19, doch die Verbindung von *ישב לבטח* («in Sicherheit wohnen») mit *ואין מהריר* («und niemand schreckt euch auf») in 26,5b + 6a erinnert zugleich auch an Ez 34,28b; letztlich entspricht Lev 26,6b der Verheißung von Ez 34,25a, dass JHWH die Raubtiere aus dem Land entfernen wird, wobei das Versprechen, dass das Schwert nicht mehr im Land umherziehen wird, keine Parallele in Ez 34 hat, sondern an das Gerichtsurakel von Ez 14,17 erinnert.⁴⁰ Besonders diese letzte Stelle könnte darauf hinweisen, dass Lev 26 auf Ez 34 zurückgeht, da es unklar bleibt, warum der Autor von Ez 34 das Motiv des Schwertes, welches schon in Ez 14,17 auftritt, ausgelassen hätte. Ähnlich gilt der Befund für die Parallele zwischen Lev 26,13 und Ez 34,27, welche oben schon erwähnt wurde: Während in Ez 37,27 die göttliche Selbstbehauptungsformel (in Kurzform: *אני יהוה*) direkt von dem Hinweis auf die »Zerbrechung« (*שבר*) der »Stangen« (*מטה*) des Joches gefolgt ist, wird dagegen die göttliche Selbstbehauptungsformel (in Langform: *אני יהוה אלהים*) noch mit einem Hinweis auf den Exodus, welcher Lev 25,55 aufnimmt (26,13a), sowie mit einer weiteren Erklärung am Ende von V. 13b (*ואולך אהבם קוממיות*), die keine Parallele in Ez 34,27 hat, ergänzt. Es spricht also zumindest einiges für die Annahme, dass Ez 34, wie schon Ez 37, Spendertext für Lev 26 ist. Die Beziehung zwischen Lev 26 und Ez 34 bleibt trotzdem kompliziert und würde einer weiteren Analyse bedürfen.⁴¹

³⁹ Gegen *Milgrom*, Leviticus 26, bes. 61f.; vgl. auch *ders.*, Leviticus 23–27, 2348f. S. auch *Hartley*, Leviticus, 459–462.

⁴⁰ Vgl. Lev 26,6bβ: *ואחרב לאיתעבר בארצכם*; mit Ez 14,17: *ואמרתו הרב העבר בארץ*; dazu *Levin*, Verheißung, 225; *Müller*, Prophetic View, 210.

⁴¹ Das Problem ist noch dadurch kompliziert, dass Ez 34,25–29 und 37,24–28 deutliche Dubletten enthalten, und deswegen wahrscheinlich auf zwei unterschiedliche redaktionelle Ebenen des Buches zurückgehen. In der Regel nimmt man an, dass Ez 37 vor Ez 34 kommt, was mir immer noch die beste Erklärung zu sein scheint; vgl. z. B. *K.-F. Pohlmann*, Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 20–48 (ATD 22,2), Göttingen 2001, 468. A. Klein, Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39 (BZAW 391), Berlin/New York 2008, 175–179, argumentiert für das gegenseitige Verhältnis; für diese Annahme vgl. schon *B. Gosse*, La nouvelle alliance et les promesses d'avenir se référant à David dans les livres de Jérémie, Ézéchiél et Isaïe, in: VT 41 (1991), 419–428, bes. 426. Doch scheinen mir die Argumente für diese These wenig einleuchtend. Schon die Bemerkung, dass die gegenüber Ez 34,23–24 parallele Stelle 37,24–25 ausschließlich den Titel *אני*, wobei Ez 37 *אני* und *אלהים* hat, erklärt sich am besten, wenn Ez 34 das frühere Orakel

Das Hauptanliegen der Bearbeitung früherer Traditionen im ersten Teil des Epilogs – Lev 26,3–13 – liegt deutlich darin, die Heilsverheißungen der Priesterschrift sowie des Ezechielbuches jetzt als Apodosen nach der Protase in V. 3 neu zu formulieren, um sie mit dem Gehorsam Israels gegenüber den am Sinai gegebenen Vorschriften zu verknüpfen. Damit liegt also eine Revision vor, welche nicht nur die Bundestheologie von P betrifft – wie es in der Regel seit Lohfink anerkannt wurde⁴² –, sondern auch die Bundestheologie der Ezechielbuches, insbesondere die Orakel über den »Friedensbund« in Ez 37 und weiter in Ez 34. Der Bund mit Abraham in P – wie schon der Bund mit Noah – kommt zwar mit ethischen Folgen (vgl. Gen 17,1b, *הההלך לפני יהיה המים*), aber er bleibt trotzdem ein »ewiger Bund« (*ברית עולם*), der nicht von Abraham und seiner Nachkommenschaft gebrochen werden kann, was auch der einseitigen Bundesformel von P entspricht.⁴³ Ganz ähnlich – obwohl diesmal aus utopischer Perspektive – wird der »Friedensbund« von Ez 37 als ein »ewiger Bund« erklärt, wie die Formulierung von 37,26a es klar macht (vgl. *וכרתתי להם ברית שלום ברית עולם*). Hingegen wird diese Konzeption in Lev 26 deutlich umgewandelt. Der Bund ist nicht mehr als *ברית עולם* charakterisiert, und die Möglichkeit, dass er von den Israeliten »gebrochen« (mit *פרר* hi.) werden kann, wird in 26,15 (ff.) ausdrücklich erwähnt. Entsprechend wird die einseitige Bundesformel von P in Lev 26,12 ergänzt (vgl. *ואתם תהיו לילעם*, 26,12b) und damit ausdrücklich korrigiert. Von einem »Friedensbund« wie in Ez 37,26 (und weiter 34,25) ist auch nicht mehr die Rede: stattdessen findet man die Verheißung der Gabe des Friedens in dem Land (Lev 26,6a), die selbst mit dem Gehorsam Israels gegenüber den am Sinai gegebenen Vorschriften (V. 3) verknüpft ist.⁴⁴

von Ez 37 harmonisiert (vgl. auch die LXX, die stets *ἄρξων* = *אֵשֶׁת* liest). Ähnlich wird in Ez 37,24 der Titel *אחד רעה*, »einzigster Hirte«, welcher auch in Ez 34,23 auftritt, mit der folgenden Erklärung ergänzt: *אחד יהיה לכולם*, »und es wird ein einziger Hirte für sie alle sein«.

⁴² Lohfink, Abänderung; s. dazu oben.

⁴³ Konkret heißt es, dass Bundesübertretungen zwar individuell bestraft werden, wie es Gen 9,5f. deutlich macht (s. weiter Gen 17,14), aber den Bund selbst zwischen JHWH und Israel nicht zerbrechen werden; s. dazu *W. Groß*, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176), Stuttgart 1998, 45–70; vgl. auch meine Bemerkungen in *C. Nihan*, The Priestly Covenant, Its Reinterpretations, and the Composition of »P«, in: *S. Shectman/J. Baden (Hg.)*, The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions (AThANT 95), Zürich 2009, 86–134, bes. 95–103.

⁴⁴ Für diese Bemerkung, vgl. insb. *Otto*, Innerbiblische Exegese, 181. Dazu kommt noch, wie von Otto richtig bemerkt, dass Ez 34 und 37 den Bund Israels mit JHWH mit der (Wieder-)Einsetzung Davids verknüpfen (vgl. Ez 34,23f. – in Fortführung von Jer 23,1–6 – und 37,24f.); eine Perspektive, die jetzt in Lev 26 dezidiert korrigiert wird: »Die Heilszeit ist nicht Folge der Einsetzung eines neuen königlichen Hirten, sondern nur des Gesetzesgehorsams Israels« (*Otto*, Innerbiblische Exegese, 182).

Die Annahme, dass Lev 26 eine Revision bzw. »Abänderung« der priesterlichen Bundeskonzeption darstellt, wird aber von den Autoren, die dieses Kapitel als integralen Teil der Priesterschrift interpretieren, in Frage gestellt. Für diese Autoren, insbesondere Blum und jüngst noch Marx, welcher eine ähnliche Argumentation wie Blum entwickelt, sind die Unterschiede in der Bundeskonzeption eher aus der Perspektive der erzählerischen Logik der »priesterlichen« Texte von Gen 1 bis Lev 26 zu verstehen: Mit der Sinaioffenbarung, deren Schluss Lev 26 bildet, sei sozusagen eine »Klimax« erreicht. Für Blum betrifft diese Klimax die graduelle »Restitution« der Gottesnähe in Israel,⁴⁵ für Marx die Rückkehr einer kosmischen Ordnung, welche durch den Frieden zwischen Mensch und Tier charakterisiert ist.⁴⁶ Diese Klimax trägt im Bezug auf den Bund neue Bedingungen in sich, die den Patriarchen noch nicht gegeben waren, was dann die Stellung von Lev 26 am Ende der Sinaiperikope erklären würde.

Sicher ist die Annahme richtig, dass die Gesetzesobservanz in Lev 26,3–13 zu einer neuen Ordnung führt, die sich durch eine kosmische Fülle auszeichnet und die man deswegen der priesterlichen Weltordnung vor der Flut annähern kann. Das bedeutet jedoch nicht, dass die vorige priesterliche Erzählung in Gen bis Ex von vornherein für eine solche »Klimax« in Lev 26 konzipiert wurde, so dass dieses Kapitel eine »geradezu notwendige Komponente«⁴⁷ (so Blum) dieser Erzählung wäre. Insbesondere stößt diese Erklärung auf die Schwierigkeit, dass – im Gegensatz zum Abschluss der Erzählung des Heiligtumsbaus in Ex 39 f. – die Anspielungen auf den Anfang der priesterlichen Erzählung sehr begrenzt sind, da die Beschreibung der Fülle und des Wohlstands des Landes in Lev 26 viel mehr Ez 34 – und weiter Ez 37 – aufgreift, wie oben bemerkt wurde. So ist es z. B. nicht deutlich, ob und inwieweit der Ausdruck von Lev 26,12a, וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם, eine Anspielung auf das Motiv des »Wandelns« (auch mit הֵלֵךְ hit.) der Gerechten Henoah und Noah mit Gott vor der Flut (Gen 5,22.24; 6,9) darstellt, wie es Blum interpretiert.⁴⁸ Die Inversion des Subjekts (in Gen 5 f. die Gerechten, in Lev 26 JHWH selbst) lässt sich nicht so leicht erklären, und manche Exegeten haben hier mit guten Gründen eher einen Hinweis auf 2 Sam 7,6 identifiziert;⁴⁹ anscheinend war dies schon die Interpretation des griechischen Über-

⁴⁵ Blum, Studien, 287–332; im Blick auf Lev 26, bes. 325 f.

⁴⁶ Marx, Lévitique 17–27, 198–200.

⁴⁷ Blum, Studien, 328.

⁴⁸ Ders., a. a. O., 326, und zu diesem Motiv, ders., a. a. O., 291 f.

⁴⁹ Vgl. schon Lohfink, Abänderung, 133; weiter z. B. Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz, 352; Otto, Innerbiblische Exegese, 179. Besonders die Verbindung in 2 Sam 7,6 von »Wohnung« (בֵּיתִי), JHWHs »Wandern« mit den Israeliten (mit הֵלֵךְ hit.) und Exodus entspricht der Motivik von Lev 26,11–13. Dazu bemerkt Grünwaldt zu Recht: »Die Vorstellung vom Wandeln Gottes inmitten seines Volkes (V. 12aa) hat ihre engste Parallele in 2Sam 7,6f., wo das Wohnen

setzers von Levitikus, da er הלך hit. in 26,12 mit dem seltenen Verb ἐμπεριπατέω wiedergibt, wie auch in 2 Sam 7,6.⁵⁰ In jedem Fall scheint es mir fraglich, dass Lev 26,12a ein Hinweis dafür sein kann, dass die priesterliche Ursprungserzählung in Gen 1–11 von vornherein für eine »Klimax« in Lev 26 konzipiert wurde. Dazu kommt noch, dass dieses Modell die offensichtlichen Spannungen zwischen Lev 26 und der Priesterschrift nicht erläutern kann; wie ist z. B. zu erklären, dass die Gabe des משכן »inmitten des Volkes« als eine Verheißung vorgeführt wird, wobei sie in Ex 40 als schon realisiert gilt? Ähnlich scheint mir die Annahme, derselbe priesterliche Schriftsteller würde die einseitige Bundesformel in Genesis und Exodus ständig benutzen und dann die zweiseitige Formel in Lev 26 wieder herstellen, wenig überzeugend.⁵¹ Die alternative Interpretation, die in Lev 26 eine bestimmte – und zwar spätere – Revision der priesterlichen Tradition in Bezug auf den Bund sieht, scheint dagegen schlüssiger.

4 TRADITIONS- UND KOMPOSITIONSGESCHICHTLICHE ASPEKTE VON LEV 26,14–46

Der zweite, und zwar größte, Teil des Epilogs erwähnt die Drohungen, welche die Israeliten treffen werden, falls sie die Gebote nicht halten. Diese Drohungen sind in fünf sukzessiven Strafen organisiert (26,16f.18–20.21f.23–26 und 27–33), welche – dem Hauptthema von Lev 26 entsprechend (s. oben) – in der Verwüstung des Landes und der Zerstreuung des Volkes kulminieren. Nach der ersten Bestrafung (V. 16f.) wird jede folgende Sanktion durch den Refrain eingeführt, JHWH werde die Israeliten »siebenmal« für ihre Sünden (חטאת) bestrafen. Die letzten zwei Strafen sind durch den Gebrauch der Formel והלכתם עמי קרי bzw. בקרי, »wenn ihr gegen mich wandelt«, charakterisiert, um den Ungehorsam des Volkes zu bezeichnen (V. 23b.27b); dieselbe Formel findet sich noch in der Beschreibung der fünften Strafe (V. 28), wo sie jedoch mit dem Wort חמה ergänzt ist und die Reaktion JHWHs gegen die Israeliten bezeichnet (הלכתי עמכם בחמת־קרי), was formell die Klimax des Schemas signalisiert. Insgesamt bildet dieses Plagen- bzw. Strafensteigerungsschema eine thematisch kohärente und – im Ganzen – literarisch weitgehend einheitliche Komposition, die einerseits das negative Gegenstück zu

Gottes bei seinem Volk in einem Zelt oder einer Wohnung (משכן) mit dem Wohnen im Tempel kontrastiert.« (Heiligkeitsgesetz, 352).

⁵⁰ Neben 2 Sam 7,6 könnte hier möglicherweise in der LXX eine Anspielung auf Dtn 23,15 – wo JHWH inmitten des israelitischen Lagers »wandert« – liegen; die einzigen anderen Textstellen, wo das Verb ἐμπεριπατέω in der LXX הלך hit. wiedergibt, sind Hi 1,7 und 2,2.

⁵¹ Vgl. auch dazu die Bemerkungen von *Otto*, *Ethik*, 237.

den unterschiedlichen Heilsversprechungen von 26,3–13 darstellt, andererseits weitere Drohungen aus Dtn 28 und prophetischen Texten – wieder vor allem Ez – aufgreift. Dass mehrere dieser Drohungen zu der Gattung der altorientalischen Verträge bzw. Gesetze gehören – wie z.B. das in 26,26 begegnende Motiv der Frauen, die in einem einzigen Ofen Brot backen müssen, welches auch in den Inschriften von Tell Fekheriye und Bukan auftaucht⁵² –, ändert an diesem Bild nichts. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann ich hier nur die wichtigsten Parallelen mit dem Dtn und dem *corpus propheticum* erwähnen.⁵³

Mit dem Satz *וַאֲתֵהֱשַׁחֲפֹת וְאֲתֵהֱקַדַּחַת מִכְּלוֹת עֵינַיִם וּמְדִיבַת נֶפֶשׁ* greift 26,16a Dtn 28,22 (קדחה und שחפה) sowie 28,65 (ובליון עינים ודאבון נפש) auf,⁵⁴ also den Anfang und das Ende des Fluchteils von Dtn 28; 26,17a entspricht Dtn 28,25 (נָקַף לַפְּנִי), führt aber dieses Zitat mit einer Formel ein (וַיִּנְחַתִּי פָנָי בְּכַסֵּם), welche an Ez 14,8 erinnert.⁵⁵ 26,17b seinerseits ist eine klare Umkehrung der Verheißung von 26,7. 26,19b »ich werde euren Himmel zu Eisen machen und euer Land zu Kupfer« greift Dtn 28,23 auf (mit Umkehrung der Adjektive), während der Ausdruck »stolze Macht« (גִּאוֹן עוֹז) in dem ersten Teil des Verses sonst nur in Ez vorkommt.⁵⁶ Das Ende der zweiten Strafe in 26,20 kehrt seinerseits die Heilsformulierung von 26,4 um.⁵⁷ Die dritte Strafe in 26,22 – die Sendung von Raubtieren durch JHWH, welche Mensch und Vieh wegreißen – hat mehrere Parallelen in Ez⁵⁸ und kombiniert anscheinend Ez 5,17 mit 14,12 ff.⁵⁹ Der Hinweis in der vierten Strafe (Lev 26,25 f.) auf die Trias Schwert, Pest und Hunger entspricht einem gewöhnlichen Motiv in Jer und Ez (obwohl die Reihenfolge üblicherweise anders ist);⁶⁰ doch erinnert die Formulierung von Lev 26,25 f. nochmals beson-

⁵² S. dazu J. C. Greenfield/A. Shaffer, Notes on the Curse Formulae of the Tell Fekheriye Inscription, in: RB 92 (1985), 47–59; und vgl. auch die allgemeinen Bemerkungen von Marx, Lévitique 17–27, 202 ff.

⁵³ Für eine detaillierte Analyse dieser Parallele vgl. Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz, 354 ff., sowie jüngst Müller, Prophetic View, 213 ff.

⁵⁴ Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz, 355; und vgl. schon B. Baentsch, Exodus – Leviticus – Numeri (HKAT I/2), Göttingen 1903, 431; Elliger, Leviticus, 375.

⁵⁵ So auch z. B. Müller, Prophetic View, 214.

⁵⁶ Vgl. Ez 7,24; 24,21; 30,6.18 und 33,28.

⁵⁷ Vgl. וַיִּנְחַתִּי פָנָי בְּכַסֵּם אֲדִיבֹלָה וְעַץ הָאָרֶץ יִבֹּלָה וְעַץ הַשָּׂדֶה יִתֵּן פְּרִיּוֹ (Lev 26,4b) mit der Formulierung von Lev 26,20b: וְלֹא־אֶתֵּן אֲרֻצְכֶם אֲדִיבֹלָה וְעַץ הָאָרֶץ לֹא־יִתֵּן פְּרִיּוֹ.

⁵⁸ Zur Parallele zwischen Lev 26,22 und Ez, s. schon ausführlich Baentsch, Leviticus, 431.

⁵⁹ So zu Recht auch Müller, Prophetic View, 215. Die »Sendung« (mit שלח) von Wildtieren (חיה), welche Mensch und Tier »wegreißen« (שכל), findet sich nur in Lev 26,22 und Ez 5,17. Die »Zerstörung« (כרה) des Viehs sowie die »Verwüstung« (Wurzel שגם) des Landes erinnern dagegen vor allem an das Orakel Ez 14,12–23, vgl. Ez 14,15.17.19.21. Müller (ebd.) sieht eine weitere Parallele mit Ez 33,28, obwohl mir dies weniger offensichtlich scheint.

⁶⁰ S. dazu Milgrom, Leviticus 23–27, 2313; Nihan, Priestly Torah, 543 mit Anm. 585.

ders an Ez. Das »Schicken« des Schwertes, mit **בוא** hi. und **הרב**, ist für Ez charakteristisch;⁶¹ dass die »Pest« als einziges Objekt des Verbs **שלה** in Lev 26,25b erwähnt wird, ist für Jer nicht typisch, da in Jer **דבר** nur als Teil der Trias »Schwert, Hunger, Pest« auftritt, hat aber eine Parallele in Ez (s. bes. Ez 14,19; 28,23),⁶² und das Bild vom Zerschneiden des Brotstabes (Lev 26,26a) tritt schon wörtlich an einigen Stellen des Ez-Buches⁶³ auf. Dagegen erinnert aber die Ankündigung am Ende von V. 25: **ונתתם ביד־אויב** »ihr werdet in die Hand eures Feindes gegeben werden« (25b β) an eine rekurrierende Formel des Jer-Buches.⁶⁴ Die Kombination von Dtn 28, Ez und weiteren prophetischen Texten wird in der fünften und letzten Strafe, Lev 26,27-33, noch weitergeführt. Lev 26,29 – die Israeliten werden das Fleisch ihrer Söhne und Töchter essen – entspricht Dtn 28,53 (vgl. auch Jer 19,9).⁶⁵ Der folgende Vers, 26,30, läuft seinerseits parallel zu Ez 6,3b β –5a (nach MT),⁶⁶ wie es die folgende Synopse zeigt:

Lev 26,30	Ez 6,3b β –5a
<p style="text-align: center;">והשמדתי את במתיכם והכרתי את חמניכם ונתתי את פגריכם על פגרי גלולים ונעלה נפשי אחכם</p>	<p style="text-align: center;">3bβ ואברתי במותיכם 4 ונשמו מזבחותיכם ונשברו חמניכם והפלתי חלליכם לפני גלולים 5 ונתתי את פגרי בני ישראל לפני גלוייהם</p>

Die letzte Aussage, V. 30b (**ונעלה נפשי אחכם**), ist die einzige ohne Entsprechung in Ez 6, weil sie Gegenbild zu der positiven Aussage Lev 26,11b ist (vgl. 26,15, weiter 26,43).⁶⁷ Besonders interessant in dieser Parallele zwischen Lev 26,30 und Ez 6,3b β –5a sind zwei Bemerkungen. Einerseits ist die Reihenfolge der Kultstätten, deren Zerstörung angekündigt wird, fast identisch in beiden Text-

⁶¹ Ez 5,17; 6,3; 11,8; 14,17; 29,8; 33,2; sonst einmal in einer späten Passage des Jer-Buches (Jer 49,37 TM). *Müller*, *Prophetic View*, 215 sieht einen bestimmten Hinweis auf die Textstelle Ez 14,17, doch scheint mir diese Annahme eher fraglich.

⁶² *Müller*, ebd., sieht Lev 26,25b α als Zitat von Ez 14,19, doch die zwei Textstellen sind m. M. nach zu unterschiedlich formuliert, um diesen Schluss zu bestätigen.

⁶³ Ez 4,16; 5,16; 14,13, sonst noch Ps 105,16; s. dazu *Grünwaldt*, *Heiligkeitsgesetz*, 359.

⁶⁴ Vgl. insb. Jer 20,5; 34,20.21; 44,30 u. ö., und dazu *Grünwaldt*, *Heiligkeitsgesetz*, 359; *Müller*, *Prophetic View*, 215.

⁶⁵ Obwohl dasselbe Motiv an anderen Stellen auftritt (2 Kön 6,28f.; Ez 5,10; Klg 2,20; 4,10), kommt die Formulierung von Lev 26,29 in besondere Nähe zu Dtn 28,53 (und weiter Jer 19,9; s. dazu *Grünwaldt*, *Heiligkeitsgesetz*, 360.

⁶⁶ Ez 6,5a fehlt in der LXX und könnte deswegen ein später Zusatz sein.

⁶⁷ *Grünwaldt*, *Heiligkeitsgesetz*, 360.

stellen⁶⁸: בְּמוֹתַי (Höhen), חַמְנִים («Räucherträger»?)⁶⁹, und letztlich גִּלּוּלִים (Götzen)⁷⁰. Andererseits führt aber die Formulierung von Lev 26,30αβ, die zwar Ez 6,5a entspricht, einen neuen Ausdruck ein: פְּגָרֵי גִלּוּלֵיכֶם, wörtlich »die Leichen eurer Götzen«⁷¹; dieser Ausdruck, der sonst in der hebräischen Bibel niemals bestätigt ist (!), ist offensichtlich als fortschreibende Erläuterung der parallelen Ez-Stelle zu verstehen, deren Funktion es ist, Götzen (גִּלּוּלִים) mit *Toten* zu identifizieren (vgl. Jer 16,18). Hier hat man also anscheinend ein weiteres Beispiel für die Rezeption von Ez in Lev 26.⁷² Diese Rezeption wird in den folgenden Versen (Lev 26,31-33) weiter fortgeführt: Lev 26,31α (וַתִּהְיֶינָה אֶתְעָרִיכֶם חֲרָבָה) entspricht einer häufigen Formel im Ez-Buch,⁷³ während Lev 26,31αβ an Ez 6,4a (וַיִּשְׁמְרוּ מִזִּבְחֵיהֶם) und Am 7,9 erinnert; die Ankündigung in Lev 26,32a, JHWH selbst werde das Land Israels »verwüsten« (שָׁמַם), erinnert an die Sprache Ezechiels, vgl. besonders Ez 6,14; 33,28; dasselbe gilt für die Ankündigung der Exilierung des Volkes (V. 33a), mit der die Drohungen von Lev 26,27-33 kulminieren: der Ausdruck »hinter euch/sie das Schwert ziehen« (mit רִיֶּק hi.+ אָחַר) findet sich sonst nur im Ez-Buch (!),⁷⁴ und die Ankündigung, dass JHWH sein Volk »unter die Völker« (בְּגוֹיִם) »zerstreut« (זָרָה) hat – nochmals – ihre engsten Parallelen in Ezechiel.⁷⁵

⁶⁸ Nur der Hinweis auf die Zerstörung von Altären am Anfang von Ez 6,4 wird in der Aufzählung von Lev 26,30 nicht erwähnt; doch hat dieses Motiv eine Parallele in Lev 26,31αβ, vgl. dazu *Nihan*, *Priestly Torah*, 544, Anm. 590.

⁶⁹ Die Bedeutung des Wortes ist unklar; häufig wurde es als »Räucheraltar« übersetzt, doch gibt es Gründe, anzunehmen, dass חַמְנִים eine Struktur bezeichnet, die von einem Altar verschieden war. Vgl. besonders 2 Chr 34,4: »Man riss vor ihm die Altäre der Baale nieder; die חַמְנִים, die auf ihnen standen, ließ er zerschlagen ...«, und s. dazu jetzt *Milgrom*, *Leviticus* 23-27, 2318; die aramäische Inschrift aus Palmyra, wo das Wort *ḥmn* neben »Altar« auftritt (*ḥmn' dnh w'lt' dnh*), ist mit dieser Deutung voll kompatibel, wie von *Milgrom* (ebd.) richtig bemerkt.

⁷⁰ Häufig wird angenommen, dass גִּלּוּלִים auf eine Stele verweist, was z. T. sicher richtig ist; doch – besonders im Kontext des Ez-Buches – gibt es Gründe für die Annahme, dass das Wort andere kultische bzw. rituelle Plättchen einschließen konnte, wie z. B. Amulette; vgl. dazu *J. Schoneveld*, *Ezekiel XIV 1-8*, in: *OTS* 15 (1969), 193-204, sowie *D. Bodi*, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra* (OBO 104), Fribourg 1991, 314, Anm. 17. Die Deutung von גִּלּוּלִים als Amulette wird insbesondere von Ez 14,3.4.7, wo die גִּלּוּלִים »auf dem Herzen« (עַל לֵב) getragen werden, unterstützt.

⁷¹ Vgl. LXX: τα κῶλα τῶν εἰδώλων ὑμῶν.

⁷² Gegen *Milgrom*, *Leviticus* 23-27, 2319.

⁷³ Vgl. Ez 5,14; 25,13; 29,10; 30,12; vgl. auch Jer 25,18. In Ez 5,14 und Jer 25,18 stellt aber die syntaktische Konstruktion eine kleine Variante dar, da das Verb נָתַן vor dem Objekt (הַרְבָּה) ein *lamed* nimmt.

⁷⁴ Vgl. Ez 5,2.12; 12,14.

⁷⁵ Das Ez-Buch benutzt ständig eine längere Formel: זָרָה בְּאֶרְצוֹת ... חֶפֶץ בְּגוֹיִם, vgl. Ez 12,15; 20,23; 22,15; 29,12; 30,23.26; 36,19.

Zwar wurde die literarische Einheitlichkeit von V. 30–33 manchmal in Frage gestellt, besonders was V. 30f. betrifft.⁷⁶ Doch sind die Argumente dafür nicht zwingend, und diese Lösung bereitet einige Schwierigkeiten. Einerseits stellen V. 30f. das Gegenbild für die Verheißung von 26,11f. dar, JHWH werde seine Wohnung »inmitten« Israels herstellen (V. 11a) und selber »inmitten« seines Volkes wandern (V. 12a). Im Blick auf die Zentralität dieser Verheißung – und, weiter, der Heiligtumstheologie von H! – wäre das Fehlen aller Hinweise auf das Heiligtum und den Kult im zweiten Teil von Lev 26 sehr überraschend. Andererseits ist es einfacher zu verstehen, warum V. 32 die totale »Verwüstung« des Landes durch *JHWH selbst* unterstreicht: וְהַשְׁמֹתִי אֶת הָאָרֶץ, wenn man diesen Vers nach V. 30f. liest: Statt JHWH zu »besänftigen«, haben die Opfer der Israeliten ihn irritiert – anscheinend, weil die israelitischen Heiligtümer jahwistische mit nicht-jahwistischen Riten vermischen –, so sehr, dass er selbst das ganze Land verwüsten wird (V. 32), was eine komplette Inversion der traditionellen Funktion des Kultus darstellt. In diesem Licht wird es möglich, die Struktur und Logik der Passage zu verstehen: Der Text von V. 30–33 verfolgt eine deutliche Linie vom *Kult* zum *Land*, die der Grundtheologie von H vollkommen entspricht: In V. 30 geht es um die Zerstreung von *kultischen Einrichtungen*, wo JHWH zusammen mit anderen Göttern verehrt wird; in V. 31 um die Zerstörung der *Städte* und deren JHWH-Heiligtümer; in V. 32 um die Zerstörung des *Landes* selbst. Letztlich geht es in V. 33a um die Zerstreung der Israeliten unter die Völker; V. 33b funktioniert wie eine kurze Zusammenfassung des Ganzen.⁷⁷ Aufgrund dieser Beobachtungen halte ich die literarische Einheitlichkeit der V. 30–33 für durchaus möglich und auch wahrscheinlich.

Viel komplizierter ist dagegen die Formulierung des Rests des zweiten Teils des Epilogs, V. 34–46. 26,34f. erwähnt die Wiederherstellung des Landes nach dem Exil, da das Land seine »Sabbate« genießen wird; die Beschreibung ist deutlich in Anspielung auf das Sabbatjahrgesetz Lev 25,2–7 formuliert, da die Konstruktion mit אֶרֶץ als Subjekt des Verbs שָׁבַת sich nur in Lev 25,2 und 26,34 (und weiter in 2 Chr 36,21) findet. Es folgt in 26,36–38 eine Erwähnung der Lage der exilierten Israeliten in dem Land bzw. in den Ländern ihrer Feinde, die nochmals

⁷⁶ Vgl. jüngst bes. Müller, *Prophetic View*, 216f.

⁷⁷ Die Identifizierung dieser Struktur erklärt also die meisten Schwierigkeiten, aufgrund welcher Müller V. 30f. als spätere Zusätze erkennen will (*Prophetic View*, 216f.). Die Wiederholung der Zerstörung von Städten in V. 33b nach V. 31a entspricht der zusammenfassenden Funktion von V. 33; und die Emphase von V. 32 über die Verwüstung des Landes von JHWH selbst kommt nicht »zu spät« (»too late«) nach V. 30f., sondern entspricht im Gegenteil der Logik dieser Passage. Die anderen Argumente von Müller finde ich auch wenig überzeugend: Die Wiederholung der Form וְהַשְׁמֹתִי in V. 31a und 32a ist keine Redundanz, da das Objekt des Verbs anders ist (in V. 31 die Heiligtümer, in V. 32 das Land); und die Zerstörung von Heiligtümern ist gewiss keine einfache »Abschweifung« (»digression«) nach V. 29, sondern ein nötiges Thema des zweiten Teils von Lev 26.

deutlich die Beschreibung des Heils in 26,3–13 umkehrt: vgl. 26,36b (וּנְפְלוּ וְאִין) (רדף) und 26,37a mit 26,7 sowie 26,37b (וְלֹא־תְהִיָּה לְכֶם תְּקוּמָה) mit 26,13bβ (וְאִזְלוּךְ אֶתְכֶם קוֹמְמִיּוֹת). Mit der Behauptung in V. 38 »Ihr werdet unter den Völkern untergehen (mit אַבְד) und das Land eurer Feinde wird euch fressen«, ist deutlich eine neue Klimax erreicht. Doch beginnt mit V. 39 (und nicht nur mit V. 40, wie oft angenommen⁷⁸) eine Restaurationsperspektive, die zu den vorigen Unheilsankündigungen in V. 14–38 in deutlichem Gegensatz steht. Die Formulierung dieser letzten Einheit beinhaltet mehrere Schwierigkeiten – was z. T. auch die Variationen in dem Text der LXX erklärt –, und bedarf deswegen einer genaueren Analyse.

V. 39 und 40a sind als Kontrast konzipiert. V. 39 MT erwähnt, wie die übriggebliebenen Israeliten im Exil verrotten (מִקֶּק) wegen ihrer »Schuld« (עוֹן) sowie wegen der Schuld ihrer Väter; die Formulierung ist wahrscheinlich aus Ez 4,17 und 33,10 aufgenommen,⁷⁹ wobei die Idee, dass die Israeliten auch wegen der Schuld der Väter verrotten, eine Korrektur von Ez 18 impliziert.⁸⁰ Die Wiederholung des Verbs מִקֶּק am Ende von V. 39 ist kein ausreichendes Indiz, um die Erwähnung der Schuld der Väter als literarkritisch sekundär zu betrachten, nicht zuletzt weil dieses Motiv nochmals in V. 40a erwähnt wird (s. unten);⁸¹ diese Bemerkung suggeriert auch, dass die LXX, wo der Hinweis auf die Schuld der Väter in V. 39b fehlt, die ältere Lesung hier nicht bewahrt.⁸² Die Unterlassung der Schuld der Väter in den griechischen Versionen von Lev 26,39 geht wahrscheinlich auf eine textliche Änderung zurück und keine ältere Fassung. Wie schon in Ez 33,10 führt dann die Erwähnung der »Verrottung« der Israeliten sofort zu einer

⁷⁸ Vgl. noch jüngst z. B. J. W. Wevers, Notes on the Greek Text of Leviticus (SCS 44), Atlanta 1997, 460 (»With v. 40 begins a message of hope«); Milgrom, Leviticus 23–27, 2325 ff.; Marx, Lévitique 17–27.206–207(ff.); dagegen meinen zu Recht andere Kommentatoren, dass die Restaurationsperspektive schon mit V. 39 beginnt, vgl. z. B. Elliger, Leviticus, 372; B. Levine, Leviticus וַיִּקְרָא: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation (JPSTC), Philadelphia 1989, 190; Steymans, Lev 26, 282 mit Anm. 71; Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz, 361; Müller, Prophetic View, 221.

⁷⁹ Vgl. dazu Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz, 361 f.

⁸⁰ Vgl. Ez 18,20a: הַנֶּפֶשׁ הַחַטָּאת הִיא תָמוּת; zum Kontrast zwischen Lev 26,39 und Ez 18 vgl. auch Levine, Leviticus, 190; Grünwaldt, Heiligkeitsgesetz, 362.

⁸¹ Müller, Prophetic View, 222, erklärt dagegen den Hinweis auf die Schuld der Väter in V. 39 als Zusatz wegen der Wiederholung von מִקֶּק; diese Lösung nötigt ihn aber, den Satz וְאִתָּה עוֹן אֲבֹתֶיךָ in V. 40a auch für sekundär zu halten, wofür ich keine zwingende Grundlage sehe.

⁸² Es ist aber unklar, ob die Unterlassung der Schuld der Väter in der LXX von Lev 26,39 als absichtlich oder unabsichtlich zu erklären ist; Wevers, Notes, 459, nimmt ein Homöoteuton an – der griechische Übersetzer hätte von אִיבִייהֶם zu עָתָם übersehen –, doch scheint mir diese Erklärung wenig naheliegend.

Heilsverkündigung; während aber Ez 33,11 die Israeliten zur »Bekehrung« (שוב) aufruft, kündigt Lev 26,40a an, dass die Israeliten ihre Schuld sowie die Schuld ihrer Väter »bekennen« (ידה hit.) werden (40a); gegen manche Exegeten bietet die Syntax keine Grundlage, V. 40a als Anfang einer neuen Protase zu verstehen (nämlich, »wenn sie ihre Schuld bekennen werden«⁸³): Das Bekenntnis der Israeliten ist deutlich als ein zukünftiges Geschehen angekündigt, wie die LXX es schon verstand.⁸⁴ Es folgt dann in V. 40b–41a das Schuldbekenntnis der Israeliten; die Formulierung, die hier gebraucht wird, greift deutlich den Anfang und das Ende der letzten Strafe (Lev 26,27ff.) auf, die jetzt in einem gewissen Sinne im Bekenntnis des Volkes zusammengefasst wird: Die Behauptung, dass die Israeliten gegen JHWH feindlich »gewandelt« haben (וְאִי אֲשֶׁר־הִלְכוּ עִמִּי בְקָרִי), so dass JHWH selber gegen die Israeliten feindlich »wandeln« musste (אִי־אֲנִי אֵלֶיךָ עִמָּם בְקָרִי)⁸⁵, entspricht Lev 26,27b–28a (vgl. schon 26,21.23.24),⁸⁶ während die Behauptung, dass JHWH sie in das Land ihrer Feinde gebracht hat, 26,34.38 entspricht.

Dieses zukünftige Szenario wird dann noch in V. 41b mit einer weiteren Aussage ergänzt, welche mit dem einzigartigen Ausdruck אִם אִם eingeführt ist. Gegen die Annahme einiger Kommentatoren gibt es m. M. nach wenige Gründe, um אִם אִם hier mit »wenn dann« zu übersetzen.⁸⁷ Wahrscheinlicher ist es, dass אִם hier als »oder« zu deuten ist, wie es die meisten Kommentatoren annehmen;⁸⁸ in diesem Fall muss man verstehen, dass V. 41b ein anderes, alternatives Sze-

⁸³ So noch jüngst *Milgrom*, Leviticus 23-27, 2330; vgl. auch z. B. *Hartley*, Leviticus, 453. 469.

⁸⁴ Die leicht variierende Formulierung der LXX am Ende von V. 40a erklärt sich dadurch, dass der griechische Übersetzer den komplizierten hebräischen Ausdruck במעלם אשר מעלו בי in MT und SP mit zwei unterschiedlichen Sätzen wiedergegeben hat; s. dazu ausführlich *Wevers*, Notes, 460.

⁸⁵ Das *yiqtol* ist hier modal zu deuten.

⁸⁶ Obwohl die Aussage, dass die Israeliten gegen JHWH feindlich »gewandelt« haben, mit עם + הלך + קרי, schon in Lev 26,21.23.24 auftritt, findet sich die Formulierung von Lev 26,40b, mit בקרי (und nicht nur קרי), nur am Anfang der fünften und letzten Strafe in Lev 26,27b. *Marx*, Lévitique 17–27, 207, welcher in 26,40b–41a einen besonderen Hinweis auf die vierte Strafe, V. 23b–24a, sehen will, lässt diesen Punkt leider außer Acht.

⁸⁷ So schon Rashi, und vgl. z. B. *Milgrom*, Leviticus 23–27, 2332; jüngst auch *Müller*, Prophetic View, 224. 1 Sam 20,10 weist darauf hin, dass im Kontext eines indirekten Fragesatzes אִם einen konditionellen Satz einführen kann, vgl. dazu GKC §150 i; doch ist der Kontext von Lev 26,41 deutlich anders, und – gegen *Elliger*, Leviticus, 362f. – es gibt hier keine Gründe, Lev 26,41b als indirekten Fragesatz zu verstehen. Die Parallele mit Ex 21,36 (so Rashi) leuchtet wenig ein, da in dieser Textstelle der Protase, die mit אִם eingeführt ist, eine andere Protase in 21,35 folgt, welche klassischerweise mit כִּי eingeführt ist; wahrscheinlich ist hier dieselbe Partikel in V. 36 einfach vorausgesetzt.

⁸⁸ So z. B. *Hartley*, Leviticus, 455; *Marx*, Lévitique 17–27, 194.

nario neben V. 40–41a beschreibt. Diese Deutung ist zwar durchaus möglich, erklärt aber nicht wirklich, warum אז hier mit אז »dann« kombiniert ist. Will man nicht אז in dem Konstrukt אז אז einfach als textliche Korruption erklären (Dittographie)⁸⁹ – eine Annahme, die zwar von der LXX, welche nur $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ (= אז) am Anfang von V. 41b liest, unterstützt wird –, ist die Annahme von Baruch Levine, אז אז sei hier als »nur dann« (»only then«) zu verstehen, sehr attraktiv.⁹⁰ In diesem Fall ist V. 41b nicht als alternatives Szenario, sondern als weitere – und zwar nötige! – Folge des in V. 40f. schon initiierten Szenarios: »(nur) dann (אז אז) wird ihr unbeschnittenes Herz sich demütigen, und dann (אז) werden die Israeliten ihre Schuld begleichen«. Das Motiv des »unbeschnittenen Herzens« des Volkes erinnert natürlich an Jer und Ez,⁹¹ wobei die »Begleichung« der Schuld im quasi-juristischen Sinn (mit רצה und עון) den Epilog zu der Sinaioffenbarung mit Jes 40,2 (Anfang des Deuterocesajas!) parallelisiert.⁹² Zugleich wird auch damit die Sachlage der exilierten Israeliten mit der Sachlage des Landes, welches seine Sabbate während des Exils »genießt« (auch mit רצה , V. 34a), deutlich parallelisiert.⁹³

Ab V. 42 werden nun die Folgen des Schuldbekenntnisses nicht mehr für die Israeliten, sondern für JHWH selbst beschrieben: Laut V. 42 wird JHWH seiner בריה mit Jakob, Isaak und Abraham (in dieser Reihenfolge), zusammen mit dem Land, gedenken (זכר).⁹⁴ Das Gedenken an den Bund mit den Patriarchen ist

⁸⁹ So z. B. *Wevers*, Notes, 461. Vgl. auch *Steymans*, Lev 26, 282, welcher anmerkt: »Vielleicht sollte man die Partikel אז an dieser Stelle aber nicht überinterpretieren, denn die Septuaginta interpretiert sie nicht.«

⁹⁰ *Levine*, Leviticus, 191. Nach Levine wäre das einzigartige Konstrukt אז אז mit כי אז zu vergleichen, ein Konstrukt, welches in Jos 1,8 und an anderen Stellen (z. B. Zef 3,9) deutlich die Bedeutung »nur dann« hat.

⁹¹ Vgl. Jer 4,4; 9,25; Ez 44,7.9; s. auch Dtn 10,16; 30,6. In Lev 26,41 wird aber dieses Motiv in Verknüpfung mit dem Verb כנע ni. benutzt, was in der hebräischen Bibel ohne Parallele ist. *Müller*, Prophetic View, 224, bemerkt zu Recht, dass diese Anwendung von כנע ni. mit dem Sinn »sich demütigen« vor allem für die Sprache der Chronikbücher charakteristisch ist: vgl. 2 Chr 7,14; 12,6f.12; 30,11; 32,26; 33,12.19.23; 34,27; 36,12.

⁹² Die Parallele mit Jes 40,2 ist unausbleiblich, da dieser Ausdruck nur in diesen zwei Stellen auftritt; vgl. z. B. *Groß*, Zukunft, 94f. Die Annahme einer Wurzel רצה II (so noch *Groß* u.a.) scheint mir heute fraglich, doch kann diese Frage hier ausgelassen werden.

⁹³ *Marx*, Lévitique 17–27, 208f.

⁹⁴ Die Formulierung von MT und SP, mit בריה + PN (Jakob, Isaak, Abraham), ist syntaktisch schwierig, sollte aber beibehalten werden trotz unterschiedlicher Emendationsvorschläge; vgl. Jer 33,20 und s. dazu meine ausführliche Diskussion in *Nihan*, Priestly Torah, 541, Anm. 576. Die Ordnung der Erzväter erklärt sich am besten als absichtliche literarisch-exegetische Technik des Schriftstellers, ein »Zurückschreiten« in der Geschichte«, so *T. Römer*, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Fribourg/Göttingen 1990, 549.

deutlich eine weitere Aufnahme der Bundestheologie von P, die hier in einzigartiger Weise mit dem Motiv des »Gedenkens des Landes« kombiniert wird, was natürlich der Gesamthematik von Lev 25f. entspricht; dazu könnte man vielleicht in dem Motiv des Gedenkens des Landes auch eine Anspielung auf das Motiv der ברית mit der Erde in Gen 9,13 sehen. In 26,43f. wird dann JHWHs Gedenken des Bundes (und des Landes) damit begründet, dass, selbst wenn die Israeliten exiliert wurden, weil sie die משפטים und die חקת JHWHs »verworfen« (מאס) und »verabscheut« (געל) haben (V. 43) – ein deutlicher Hinweis auf Lev 26,15 (Anfang der Drohungen!)⁹⁵ –, JHWH trotzdem seinen Bund mit ihnen nicht »brechen« wird (V. 44). Ganz deutlich geht hier die Auseinandersetzung mit der Bundestheologie von P, die schon den ersten Teil des Epilogs charakterisierte, noch einen Schritt weiter: Die Einseitigkeit des priesterlichen Bundes wird nach dem Exil erneut bekräftigt, *doch* ist die Wiederherstellung des Bundes trotzdem dadurch bedingt, dass die übriggebliebenen Israeliten ihre Schuld bekennen; allerdings ist aber dieses Schuldbekenntnis in Lev 26 *nicht* als Bedingung formuliert, sondern als ein zukünftiges Geschehen, wie oben analysiert. Diese Auseinandersetzung mit der priesterlichen Bundestheologie in den letzten Versen des Epilogs kulminiert dann in V. 45, wo JHWHs Gedenken des Bundes noch einmal erwähnt wird, diesmal aber mit der Formel ברית ראשונים, »Bund mit den Vorfahren (oder: Früheren)« (26,45a). Im Relativsatz der zweiten Hälfte des Verses werden diese ראשונים mit den folgenden Worten charakterisiert: »die ich vor den Augen der Völker aus dem Land Ägypten herausgeführt habe, um für sie Gott zu sein« (26,45b); deswegen bezeichnet ראשונים kaum die Patriarchen,⁹⁶ sondern vielmehr die *Exodusgeneration*, deren Bund mit JHWH jetzt am Ende der Sinaioffenbarung mit dem Patriarchenbund koordiniert wird. Damit wird hier der Bund mit der Exodusgeneration in ein kohärentes »Bundesgedenken JHWHs« integriert, welches – zumindest wenn 26,45 in Verbindung mit 26,42 gelesen wird – bis zu Abraham zurückreicht.

⁹⁵ In der hebräischen Bibel findet sich die Kombination von מאס משפט und געל חקה nur an diesen zwei Stellen: Lev 26,15 und 26,43.

⁹⁶ So vor allem Groß, *Zukunft*, 97–99; vgl. auch Steymans, Lev 26, 275. Die Schwierigkeiten, welche diese Deutung bereitet, zeigen sich schon dadurch, dass Groß in seiner Übersetzung von Lev 26,45 das Konstrukt ברית ראשונים aus seinem Kontext lösen muss, um es ans Ende des Verses zu verschieben (!), was der Syntax von MT (und SP) kaum entspricht: »Und ich werde zu ihren Gunsten, die ich aus dem Land Ägypten herausgeführt habe vor den Augen der Völker, um ihnen Gott zu sein, einer Vorfahren-Berit/einer Berit mit Früheren gedenken« (Zukunft, 98). Dazu kommt, dass in der Deutung von Groß Lev 26,45 einfach redundant mit Ex 2,24 wird. Für eine weitere Diskussion, vgl. Milgrom, *Leviticus* 23–27, 2338f., sowie meine Bemerkungen in *Nihan*, *Priestly Torah*, 542, Anm. 580. Für die Annahme, dass Lev 26,45 auf den Sinaibund hinweist, vgl. auch jüngst Rothenbusch, *Ausgestaltung*, 5.

5 LEV 26,39-45 UND DIE NACHPRIESTERSCHRIFTLICHE REDAKTION DES HGs

Es ist kein Zufall, dass die These, Lev 26 sei einer »nachpriesterschriftlichen Pentateuchredaktion« zuzuordnen, zuerst – wenn ich es richtig sehe – von Thomas Römer in Bezug auf Lev 26,42–45 vorgebracht wurde.⁹⁷ Dass der Bund, auf den Lev 26,45 weist, nur der Sinaibund sein kann, wird schon aus dem Kontext deutlich – zumindest wenn man annimmt, dass die »Vorfahren« (רִאשֹׁנִים) in diesem Vers die Exodusgeneration bezeichnen (s. oben). Doch ist – wie seit langem anerkannt – die Schließung eines Bundes mit der Exodusgeneration in P nirgendwo erzählt: Im Gegenteil versteht P Exodus und Sinai als *Verwirklichungen* des Abrahambundes, wie schon der Vergleich zwischen Ex 6,2–8; 25,8 und 29,45f. mit Gen 17 zeigt⁹⁸. Die wahrscheinlichste – wenn nicht die einzig mögliche – Erklärung ist also die Annahme, dass an dieser Stelle Lev 26 auf einen

⁹⁷ Römer, *Israels Väter*, 549f.: »Damit kommen wir in die Nähe einer nachpriesterlichen Pentateuch-(End-)Redaktion in »dtr« Gewand«. Für diese Annahme in Bezug auf Lev 26,42–45 vgl. weiter insb. *Otto*, *Ethik*, 237; *Groß*, *Zukunft*, 99ff.; *Nihan*, *Priestly Covenant*, 106–115.

⁹⁸ S. dazu der klassische Aufsatz von *W. Zimmerli*, *Sinaibund und Abrahambund*. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, in *ders.*, *Gottes Offenbarung*. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (TB 19), München 1963, 205–216.

Der neue Versuch von Jeffrey Stackert, eine P-Bundestradiation in Ex 31,12–17 zu identifizieren, ist aus meiner Sicht trotz Stackerts ausführlicher Argumentation nicht überzeugend; vgl. *J. Stackert*, *Compositional Strata in the Priestly Sabbath: Exodus 31:12–17 and 35:1–3*, in: *JHS* 11 (2011), 1–21 (http://www.jhsonline.org/JHS/Articles/article_172.pdf), und s. schon *ders.*, *Innerbiblical Exegesis*, 378, Anm. 28. Obwohl er anerkennt, dass Ex 31,12–17 in seiner jetzigen Gestalt nachpriesterschriftlich (»H«) ist, rekonstruiert Stackert eine P-Grundlage in V. 12.13α.15*.16f. Einerseits sind die Kriterien für diese Rekonstruktion eher fraglich; so muss z.B. Stackert die Wörter שבתון und קדש in V. 15 ausschneiden, um ein »P«-Stratum in diesem Vers zu identifizieren, obwohl es für diese Operation keine literarkritischen Argumente gibt; andererseits ist zu bemerken, dass eben der so rekonstruierte Text immer noch deutliche Parallelen zum HG zeigt, vgl. z. B. den Anfang von V. 15 ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת – welchen Stackert als »P« Material innerhalb von Ex 31,12–17 identifiziert – mit Lev 23,3a! Nach wie vor bleibe ich eher bei der Meinung, dass Ex 31,12–17 *in toto* ein später, nachpriesterschriftlicher Text ist, vgl. dazu schon *K. Grünwaldt*, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift* (BBB 85), Frankfurt a. M. 1992, 173–177; und jüngst noch *A. Grund*, *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur* (FAT 75), Tübingen 2011, 273–287. Für eine ausführliche Stellungnahme, vgl. jetzt meine Diskussion in *C. Nihan*, *Das Sabbatgesetz Exodus 31,12–17, die Priesterschrift und das Heiligkeitsgesetz. Eine Auseinandersetzung mit neueren Interpretationen*, in: *R. Achenbach u. a. (Hg.)*, *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches. Die Beiträge eines Symposiums zum 70. Geburtstag von Rainer Albertz* (AThANT 104), Zürich 2014, 131–149.

Bund verweist, *dessen Erschließung aber nur in nichtpriesterlichen Traditionen erzählt wird*. Die letzte Annahme von Jan Joosten, diesen Bund mit dem Exodus selbst zu identifizieren,⁹⁹ scheint mir unhaltbar; dafür muss Joosten diesen Vers folgendermaßen deuten: »I will remember the covenant with the first ones, in that (אשר) I led them out of the land of Egypt«, eine Deutung, die zwar im Prinzip grammatisch möglich ist, aber nicht naheliegt und – soweit ich sehe – von keiner Version bestätigt wird.

Um eine Deutung von Lev 26 innerhalb einer rein priesterschriftlichen Erzählung, die keinen Bund am Sinai kennt, zu plausibilisieren, müsste man also annehmen, dass der Bund, auf den Lev 26,45 verweist, dem Heiligkeitsgesetz selbst entspricht, eine Lösung, die insbesondere von Cholewinski vertreten wurde.¹⁰⁰ Zu Recht bemerkte Cholewinski, dass die Reihenfolge von Lev 26,45 und 26,46 eine Konzeption impliziert, laut welcher der Sinaibund, auf den 26,45 verweist, unterschiedliche Gesetze einschließt, auf die in V. 46 verwiesen wird;¹⁰¹ doch hatte Elliger schon beobachtet, dass die Terminologie, welche in der Unterschrift 26,46 für diese Gesetze benutzt wird – חקים, משפטים und תורה – für das HG selbst ganz untypisch ist.¹⁰² So benutzt das HG niemals חק, sondern immer die fem. Form חקה¹⁰³; ähnlich treten חקים und משפטים weder im HG noch im ganzen Levitikusbuch zusammen auf, sind aber für das Dtn charakteristisch; und das Wort תורה wird auch niemals in Lev 17–26 benutzt, ist aber wahrscheinlich als Hinweis auf die priesterlichen Vorschriften in Lev 1–16 zu verstehen.¹⁰⁴ Richtig war also Cholewinskis Annahme, Lev 26,46 sei der Abschluss des Sinaibundes, auf den 26,45 bereits hinweist; jedoch ist der Versuch, den Inhalt dieses Sinaibundes auf das HG zu begrenzen, wenig überzeugend. Der Sinaibund, auf den Lev 26,45 und 46 zusammen verweisen, lässt sich nur vor dem Hintergrund der *nichtpriesterlichen* Traditionen, welche eine Gesetzesoffenbarung in Ex 19 ff. erzählen, verstehen. Gegen die oben erwähnte Annahme von Carr geht es also

⁹⁹ Vgl. J. Joosten, *Covenant Theology in the Holiness Code*, in: ZAR 4 (1998), 145–164.

¹⁰⁰ Vgl. Cholewinski, *Heiligkeitsgesetz*, 126f. 138f.: Der Redaktor des HGs gab – gegen die Priesterschrift (Pg) – dem Sinaiereignis »seinen Charakter einer Bundesschliessung« zurück, und verstand das HG selbst als »Zeichen« dieses Bundes (a. a. O., 139). Diese Sicht wurde noch jüngst von Joosten verteidigt, vgl. *ders.*, *Covenant Theology*, 152 mit Anm. 34 und *passim*.

¹⁰¹ *Ders.*, a. a. O., 126.

¹⁰² Elliger, *Leviticus*, ad. loc.; anders Steymans, *Lev 26*, 265 ff.

¹⁰³ S. dazu Nihan, *Priestly Torah*, 552 mit Anm. 609; in Lev 24,9 wird חק mit der in P traditionellen Bedeutung von »(Opfer-)Portion« gebraucht.

¹⁰⁴ S. dazu Nihan, *Priestly Torah*. Otto, *Innerbiblische Exegese*, 179, merkt dazu an, dass der Begriff תורה »im Plural im Pentateuch nur in Gen 26,5; Ex 16,28 und 18,16.20 steht« und deswegen »für die Pentateuchredaktion charakteristisch« ist, während »im Deuteronomium der Begriff stets im Singular gebraucht wird«.

hier nicht um *konzeptuelle*, sondern – grundsätzlicher – um *narrative* Kohärenz: Die hier analysierte Auslegung sowie Neudeutung der Bundestheologie von P in Lev 26 ist *nicht* als eine vorredaktionelle Anpassung bzw. Harmonisierung von priesterlichem und nichtpriesterlichem Material innerhalb eines noch selbständigen priesterlichen Dokuments zu deuten, sondern scheint die *redaktionelle* Einbindung der priesterlichen Erzählung mit der nicht-priesterlichen Tradition des Sinaibundes schon vorauszusetzen.

Dieser Befund gilt aber für die jetzige Form von Lev 26,39–45; bevor ich die literargeschichtlichen Folgen dieses Befunds weiter diskutiere, muss zuerst die Frage der literarischen Einheitlichkeit dieses Materials sowie seiner Zugehörigkeit zum Rest des Kapitels besprochen werden. Besonders H. Louis Ginsberg und Baruch Levine haben die These vertreten, dass Lev 26 ursprünglich mit dem Hinweis auf das »Untergehen« der Israeliten in V. 38 endete, wie auch schon Dtn 28 (vgl. Dtn 28,64–68);¹⁰⁵ diese Annahme wurde kürzlich von Müller in seinem neuen Aufsatz ausführlich bekräftigt.¹⁰⁶ Doch scheint es mir, dass die Argumente für diese Deutung fraglich sind und mehr Schwierigkeiten bringen, als sie lösen. Dass das Verb אָבַד *qal* in 26,38 die vollständige Vernichtung des Volkes impliziert und demnach in Spannung mit der Erwähnung der übriggebliebenen (שָׂרִיד *ni.*) Israeliten in 26,39 steht, ist nicht eindeutig; auch in Dtn 4,26f. findet man dieselbe Idee, dass trotz des »Untergehens« (auch mit אָבַד *qal*) Israels ein kleiner Rest von »Übriggebliebenen« (auch mit שָׂרִיד *ni.*, wie in Lev 26,39) weiter überlebt. Auch nicht eindeutig ist die Annahme, dass die Erwähnung des »Landes eurer Feinde« (אֶרֶץ אֹיְבֵיכֶם) in V. 38b bzw. der »Länder eurer Feinde« (בְּאַרְצֵת אֹיְבֵיכֶם) in V. 39 (dem MT folgend, aber vgl. LXX)¹⁰⁷ eine konzeptuelle Spannung darstellt,¹⁰⁸ besonders weil die weltweite Perspektive von V. 39 schon in V. 38 durch die Erwähnung des Untergehens Israels בְּגוֹיִם, »unter den Völkern«, vorbereitet wird. Es scheint mir vielmehr, dass dieser Unterschied einem kohärenten Szenario entspricht, in welchem V. 38 mit dem Motiv des »Landes eurer Feinde« auf die Deportierung nach Babylon hinweist, während der Pluralausdruck V. 39 auf die spätere Situation einer weltweiten Diaspora hinweist. Dass V. 39 ff., wie schon V. 36–37b, die dritte Person Plural statt der zwei-

¹⁰⁵ H. Louis Ginsberg, *The Israelian Heritage of Judaism* (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 24), New York 1982, 80f.; Levine, *Epilogue*, bes. 19; vgl. auch *ders.*, *Leviticus*, 275 ff.

¹⁰⁶ Müller, *Prophetic View*, 218 ff.

¹⁰⁷ Die Plurallesung von MT in V. 39 (אֹיְבֵיכֶם) ist von SP bestätigt; dagegen entspricht der Singular in der LXX von 26,39 wahrscheinlich einer späteren Anpassung an den Sing. von 26,38. SP liest aber in V. 39 אֹיְבִיךָ, »ihrer Feinde«, wie auch die LXX, statt אֹיְבֵיכֶם in MT; welche Lesung die ältere ist, ist schwierig zu entscheiden und kann im Rahmen dieser Diskussion offen bleiben.

¹⁰⁸ So Müller, a. a. O., 221.

ten benutzt, entspricht der Tatsache, dass nur ein Teil des Volkes das Exil überleben wird, was schon durch die Formel »die von euch Übriggebliebenen« in V. 36a und 39a impliziert wird. Der wahrscheinlichste Hinweis für einen literarkritischen Eingriff, den ich in diesen Versen sehe, ist die Wiederholung von םבכּ םוהנשארים in V. 36aα und 39aα, welche eine gewisse Spannung bildet. Will man aber wirklich diese Wiederholung für ein Indiz für eine Bearbeitung des Textes halten – was möglich, vielleicht aber nicht nötig ist –, dann sollte man *aber* eher annehmen, dass V. 39 direkt an 26,34f. anknüpfte und dass V. 36–38 mit Hilfe der Wiederaufnahme von 39aα in 36aα eingeführt wurden.

Kurz gesagt sind m. M. nach die Argumente, V. 39ff. für sekundär zu halten, nicht überzeugend. Dazu gibt es grundsätzliche Einwände gegen die Annahme, Lev 26,38 sei der ursprüngliche Schluss des Kapitels. Diese These ist natürlich passend für Autoren wie Ginsberg und Levine, die eine spätvorexilische (bzw. frühexilische) Datierung des Textes verteidigen; erkennt man – wie auch zu Recht Müller selbst –, dass Lev 26 schon sehr späte prophetische Texte zitiert, die nicht nur die Rückkehr der Gola, sondern auch die Versammlung der ganzen Diaspora ankündigen, dann muss man sich fragen, ob die These eines ursprünglichen Endes in V. 38 nicht an Wahrscheinlichkeit verliert. Dass der Text von Lev 26 gegenüber seinem Modell in Dtn 28 Restaurationsperspektiven enthält, entspricht völlig der unterschiedlichen Stilisierung dieses Textes als *prophetische* Rede und nicht mehr als »Segen- und Fluch-Rede«. ¹⁰⁹ Letztlich ist zu bemerken, dass die Strafen in Lev 26 deutlich eine pädagogische Funktion haben, da sie dreimal mit dem Verb יסר formuliert sind (26,18.23.28). Zwar kann יסר qal einfach »bestrafen« bedeuten (vgl. z. B. Dtn 22,18), doch hat dieses Verb in Lev 26 anscheinend eine andere, weitere Bedeutung, wie von einigen Kommentatoren richtig bemerkt; ¹¹⁰ dieser Punkt ist in 26,23 besonders deutlich, da die Form יסר ni. im Kontext nur »züchtigen« meinen kann. Wenn es also mit den Drohungen von Lev 26 nicht nur um »Bestrafung«, sondern um »Züchtigung« geht, wird es schwer verständlich, dass der Text ursprünglich mit der totalen Vernichtung des Volkes endete.

Insgesamt gibt es also gute Gründe, um anzunehmen, dass zumindest eine erste Form von V. 39–46 zu dem Grundbestand von Lev 26 gehört. Ich kann hier auf die Literarkritik von V. 39–46 nicht ausführlich eingehen, erwähne aber

¹⁰⁹ Vgl. dazu die Diskussion oben im 2. Abschnitt dieses Aufsatzes.

¹¹⁰ Vgl. z. B. *Hartley*, Leviticus, 458: »This verb [scil. יסר, C.N.] signifies that the curses are disciplines designed to awaken the people to their wrongful ways«; *Marx*, Lévitique 17–27, 201f., welcher den relevanten Kommentar macht: »Les maux que Yhwh envoie ont d'abord une fonction pédagogique. Ils sont uniquement destinés à obtenir son repentir. Certes, Israël est châtié pour ses manquements [...]. Mais ce châtiment n'est pas une fin en soi« (a. a. O., 202; Hervorhebung von mir).

nur einige wichtige Aspekte.¹¹¹ Innerhalb von V. 39–41 sehe ich keinen Grund, literarkritisch zu differenzieren, wie oben schon argumentiert.¹¹² Dasselbe gilt für V. 44f., die in der Regel von den Kommentatoren dem Grundbestand des Kapitels zugewiesen werden.¹¹³ Für die Ursprünglichkeit der Unterschrift in V. 46 würde ich ebenfalls plädieren, nicht zuletzt im Blick auf die Umrahmung mit Lev 25,1. Ohne die Unterschrift in 26,46 ist die Erwähnung vom »Berg Sinai« in Lev 25,1 nichts anderes als ein blindes Motiv, und die Autoren, die 26,46 als sekundär betrachten wollen, sind dazu gezwungen, בְּהַר סִינַי in 25,1 auch als sekundär zu deuten,¹¹⁴ wofür es aber keinen literarkritischen Grund gibt. Dagegen ist es durchaus möglich, dass V. 42 ein späterer Zusatz ist, da der Anfang von V. 43, »Aber das Land wird von ihnen verlassen sein«, sich nur auf die Israeliten, die am Ende von 41 erwähnt sind, beziehen kann, und nicht auf die drei Patriarchen.¹¹⁵ In diesem Fall muss man annehmen, dass das Motiv des Gedenkens des Bundes mit den Patriarchen in V. 42 von einem Glossator eingefügt wurde, der das Gedenken des Exodusbundes in V. 45 in eine Linie, die bis zu Abraham zurückreicht, einschreiben wollte.

¹¹¹ Vgl. auch meine frühere Diskussion in *Nihan, Priestly Covenant*, 106 ff.

¹¹² Die Spannung, welche Ginsberg (*Heritage*, 80 f.) und Levine (*Epilogue*, 19) zwischen V. 40a und 40b sehen (vgl. auch jetzt *Müller, Prophetic View*, 223), scheint mir kaum greifbar. Dass V. 41a das »Land der Feinde« (Sing.) erwähnt, wobei V. 39 die Pluralform hat, erklärt sich m. M. nach dadurch, dass V. 41a auf die Deportierung nach Babylon in V. 38 hinweist, wo die Singularform schon benutzt wird, und nicht auf die Situation der weltweiten Diaspora in V. 39 (vgl. oben). Die Annahme von Müller (ebd.), dass V. 40b und 41a nachgetragen wurden und dass V. 41b ursprünglich V. 40a folgte, trägt nicht der inneren Logik und Kohärenz von V. 40f. Rechnung; vgl. meine Diskussion dieser zwei Verse oben.

¹¹³ Vgl. z. B. *Elliger, Leviticus*, 369 f.; diese Bemerkung gilt auch für die Autoren, die V. 39–45 insgesamt einer späteren Redaktion von Lev 26 zuschreiben, vgl. *Levine, Epilogue*, sowie jetzt *Müller, Prophetic View*, 224 ff. Eine Ausnahme ist *Milgrom, Leviticus* 23–27, 2364 f., welcher V. 40–42.45 und 43 f. auf zwei unterschiedliche Schichten zurückführen möchte. Doch ist die Trennung zwischen V. 44 und 45 wenig begründet und der Übergang von V. 42 zu 45 scheint wenig wahrscheinlich.

¹¹⁴ Vgl. z. B. *Levin, Verheißung*, 227 mit Anm. 111; *Grünwaldt, Heiligkeitgesetz*, 126.

¹¹⁵ So auch zu Recht *Müller, Prophetic View*, 225. Gegen die Trennung von V. 43 und 44 spricht m. M. nach die kontrastierende Funktion beider Verse, vgl. dazu insb. *Grünwaldt, Heiligkeitgesetz*, 373: »V. 44 knüpft kontrastierend an V. 43 an. Indem H die Verben כָּנַס und גָּבַל nicht nur aus den Bedingungssätzen V. 14 f, sondern auch aus V. 43 aufgreift, stellt es klar: Mögen auch die Menschen den Bund übertreten, für JHWH ist der Bund ein niemals gekündigter und auch niemals zu kündigender Bund. Die Strafe [...] war zwar gerecht und auch (im Hinblick auf das Land) notwendig, doch bedeutet die Bestrafung keinesfalls eine Kündigung des Bundesverhältnisses«.

6 LEV 26 UND DIE KOMPOSITION VON LEVITIKUS ALS BUCH

Ich komme jetzt abschließend zu den literargeschichtlichen Konsequenzen meiner Analyse von Lev 26. Der Grundbestand des Epilogs zum HG stellt sich als ein Orakel an Mose am Schluss der Sinaioffenbarung dar, welches eine bestimmte Auslegung der Geschichte Israels unter der Perspektive der Grundalternative zwischen Toraobservanz bzw. -nichtobservanz vornimmt. Diese prophetische Auslegung der Geschichte Israels enthält zugleich eine komplexe und weitgehende Deutung des priesterlichen und nicht-priesterlichen Bundes, die – trotz aller neueren Versuche – *nicht* innerpriesterschriftlich zu lesen ist, sondern schon die *narrative* – und d. h. zugleich: die redaktionelle – Verbindung zwischen den priesterlichen und nicht-priesterlichen Erzählungen in Gen bis Ex voraussetzt, und in diesem Sinn die Klammer mit Ex 19 um die nachpriesterschriftliche Sinaierzählung bildet. Diese Klammer mit dem Anfang der Sinaierzählung entspricht nicht nur dem Verweis auf den Sinaibund in Lev 26,45f., sondern auch der Rezeption des Dekalogs in 26,1f., *so dass der ganze Epilog zur Sinaioffenbarung durch den Verweis auf Ex 19f. umrahmt wird*. Diese Epilogfunktion von Lev 26 setzt eine bestimmte Sicht des Verhältnisses zwischen Sinaibund und Moabbund einerseits und zwischen »Tora« und »Propheten« (*Nebi'im*) andererseits voraus, die sich in der Rezeption von Priesterschrift, Deuteronomium und Propheten – insbesondere Ezechiel – widerspiegelt, wie Otto schon zum Recht argumentiert hat.¹¹⁶ Die Position von Lev 26 gegenüber den Propheten ist aber nicht einfach als »antiprophetisch« zu beschreiben;¹¹⁷ was hier auf dem Spiel steht, ist vielmehr eine Rezeption der Prophetie innerhalb der Sinaioffenbarung, welche die Autorität dieser Propheten anerkennt, zugleich aber versucht, sie der Autorität des Mose als erstem Propheten unterzuordnen. Unklar ist ebenso für mich, ob mit dem Abschluss der Sinaioffenbarung in Lev 26 das Dtn zu einer reinen »Auslegung« der Tora am Sinai transformiert wurde¹¹⁸; es scheint mir eher, dass der Übergang von einer Generation zu der

¹¹⁶ Zu diesem Phänomen der Rezeption von Priesterschrift, Deuteronomium und Propheten, vgl. die vorige Diskussion, sowie jüngst Müller, *Prophetic View*.

¹¹⁷ So besonders Otto in einigen früheren Aufsätzen: vgl. z. B. *ders.*, *Innerbiblische Exegese*, insb. 182: »Diese Pentateuchredaktion ist damit nicht nur antiköniglich, sondern vor allem auch antiprophetisch bis auf die Knochen.«

¹¹⁸ Vgl. z. B. E. Otto, *Wie »synchron« wurde in der Antike der Pentateuch gelesen?*, in: *F.-L. Hossfeld/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.)*, *Das Manna fällt auch heute noch*. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS E. Zenger (HBSt 44), Freiburg u. a. 2004, 470–485; *ders.*, »Mose, der erste Schriftgelehrte. Deuteronomium 1,5 in der Fabel des Pentateuch«, in: *D. Böhler u. a. (Hg.)*, *L'Ecrit et l'Esprit*. FS A. Schenker (OBO 214), Fribourg/Göttingen 2005, 273–284; zu Dtn 1,5 vgl. aber *G. Braulik/N. Lohfink*, »Deuterono-

anderen dazu dient, die Gesetze der zweiten Generation zu erklären, und damit zugleich neue, weitere Gesetze einzuführen, die ebenfalls die Autorität der Sinai- bzw. Horeb Offenbarung reklamieren. Aber diese Frage würde einer weiteren Diskussion bedürfen.¹¹⁹

Es ist also deutlich, dass wir uns mit Lev 26 innerhalb des Horizonts des Pentateuch bewegen. Dass die These, Lev 26 wäre der Abschluss eines Tripto- bzw. Triateuchs in Gen-Lev,¹²⁰ nur denkbar sei, wenn das Buch Numeri als Ganzes später als Lev 26 wäre, finde ich aber schwierig. Doch habe ich auch Bedenken, Lev 26 einfach einer sog. »Pentateuchredaktion« zuzuweisen. Das Problem liegt nicht in der Annahme einer Pentateuchredaktion, die priesterliches und nichtpriesterliches Material kombiniert und die offensichtlich von Lev 17–26 vorausgesetzt wird, sondern in dem spezifischen Profil dieser Kapitel. Nach wie vor würde ich daran festhalten, dass Lev 17–26 durch eine bestimmte Theologie sowie durch eine bestimmte Sprache charakterisiert wird. Schon die starke Rezeption von Ez innerhalb von Lev 17–26 und insbesondere Lev 26 hat – soweit ich sehe – keine Parallele im Pentateuch. Dasselbe gilt für das Thema des Landes in diesem Korpus, welches in Lev 25f. in dem Motiv des Sabbats des Landes kulminiert. Auch auf der rein sprachlichen sowie stilistischen Ebene gilt derselbe Befund; so ist z. B. der Ausdruck נָפֶשׁ נָעַל, welcher in Lev 26 des Öfteren erscheint (26,11.15.30.43) und – wie Otto selbst es beobachtete¹²¹ – dem Duktus des ganzen Kapitels entspricht, innerhalb des Pentateuch ganz einzigartig.

Genau dieser doppelte Befund – dass Lev 17–26 sich nur aus dem Horizont des Pentateuch versteht, sich trotzdem aber durch eine ganz spezifische Motivik auszeichnet – hatte mich in meiner Dissertation dazu geführt, die These Knohls und Milgrams, Lev 17–26 sei das Werk einer distinkten Schule, der sog. »Holiness School«, anzunehmen, obwohl natürlich mit einer ganz ande-

mium 1,5 בְּיַד אֱלֹהֵי הַתּוֹרָה: »er verlieh dieser Tora Rechtskraft«), in: *K. Kiesow/T. Meurer (Hg.)*, Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels. FS P. Weimar (AOAT 294), Münster 2003, 35–51.

¹¹⁹ Vgl. meine vorläufigen Bemerkungen in *Nihan, Priestly Torah*, 553ff.

¹²⁰ So insb. *T. Römer*, Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur ›Quelenscheidung‹ im vierten Buch des Pentateuch, in: *J. C. Gertz u. a. (Hg.)*, Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin/New York 2002, 215–231; vgl. auch *A. G. Auld*, Leviticus: After Exodus and Before Numbers, in: *R. Rendtorff/R. A. Kugler (Hg.)*, The Book of Leviticus: Composition and Reception (VTSup 93), Leiden/Boston 2003, 41–54. Von dieser Annahme war ich auch früher z. T. ausgegangen, vgl. *Nihan, Holiness Code*, 121f., und vgl. meine Kritik dieser These in *ders.*, *Priestly Torah*, 555 mit Anm. 617.

¹²¹ Vgl. *Otto*, Innerbiblische Exegese, 178.

ren Datierung.¹²² Diese These würde ich heute nicht mehr verteidigen, aus Gründen, die ich in einem anderen Aufsatz ausführlich diskutiere.¹²³ Ich bleibe weiterhin davon überzeugt, dass die Komposition von Lev 17–26 zu einer redaktionellen Anpassung von einigen zentralen priesterlichen Gesetzen mit dem HG geführt hat, und dass diese Anpassung besonders in einigen späten Zusätzen in Ex und Lev – wie z. B. Ex 12,14–20 oder Lev 16,29–34a – zu sehen ist;¹²⁴ eine solche redaktionelle Anpassung bedarf aber nicht der These einer bestimmten *Schule*. Trotzdem würde ich daran festhalten, dass der Schriftsteller, der für die Einfügung des HGs verantwortlich ist, kein »Pentateuchredaktor« im echten Sinne ist, da dieser Schriftsteller nicht in den ganzen Pentateuch, sondern nur in einen Teil dessen eingriff. Um diesen Schriftsteller genauer zu charakterisieren, sollte man eher mit der Beobachtung beginnen, dass die Einführung des HGs der Entstehung des *Buchkonzepts* von Levitikus entspricht. Mit dieser Einführung sind nicht nur Kap. 17–26, sondern auch die rituellen Gesetze von Lev 1–16 – oder zumindest ein Teil davon – innerhalb der nachpriesterschriftlichen Sinaierzählung integriert, und das Buch hat *de facto* seine Endgestalt erreicht. Zwar war es noch möglich, in Kap. 27 eine weitere Vorschrift einzuführen, doch nur unter der Bedingung, diese Einfügung als *letzten* Zusatz zu der am Sinai offenbarten Vorschrift darzustellen; deswegen endet Lev 27 in V. 34 mit einer Unterschrift, die z. T. 26,46 wiederholt, doch jetzt den Begriff מצורה benutzt, weil dieser Rechtsbegriff der einzige war, welcher in der vorigen Nachschrift 26,46 noch *nicht* benutzt wurde.¹²⁵ Konkret heißt das, dass bei der Einführung von Lev 27 die konzeptuelle Zäsur zwischen Levitikus und Numeri schon fest etabliert war.¹²⁶ Im Blick auf

¹²² Vgl. *Nihan*, Priestly Torah, 559–575.

¹²³ *C. Nihan*, The Priestly laws of Numbers, the Holiness Legislation, and the Pentateuch, in: *C. Frevel u. a. (Hg.)*, Torah and the Book of Numbers (FAT II/62), Tübingen 2013, 109–137.

¹²⁴ Für die These einer nachpriesterschriftlichen Anpassung der priesterlichen Gesetze mit dem HG vgl. auch *R. Achenbach*, Das Heiligkeitsgesetz und die sakralen Ordnungen des Numeribuches im Horizont der Pentateuchredaktion, in: *T. Römer (Hg.)*, The Books of Leviticus and Numbers (BETHL 215), Leuven u. a. 2008, 145–175.

¹²⁵ S. dazu *Milgrom*, Leviticus 23–27, 2401f. Milgrom bemerkt zu Recht, dass »The purpose of the second subscript (27:34) is, indeed, to provide a separate ending for chap. 27. However, it also supplements and completes the previous subscript (26:46), so that both effect a proper closure for the entire book [...]« (a. a. O., 2402).

¹²⁶ Für die Bedeutung der Buchtrennung im Redaktionsprozess des Pentateuch vgl. schon die Erwähnungen von *T. Römer*, De la périphérie au centre. Les livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque, in: *T. Römer (Hg.)*, The Books of Leviticus and Numbers (BETHL 215), Leuven u. a. Peeters 2008, 3–34, insb. 23; sowie *C. Levin*, On the Cohesion and Separation of Books within the Enneateuch, in: *T. Dozeman u. a. (Hg.)*, Penta-

diese Beobachtungen scheint es mir plausibel, die Einführung von Lev 17–26 nicht als »Pentateuchredaktion«, sondern als »Levitikusredaktion« zu charakterisieren.¹²⁷

teuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings (SBL.AIL 8), Atlanta 2011, 127–154.

¹²⁷ Für die sprachliche Korrektur des Beitrags möchte ich Herrn Prof. Dr. F. Hartenstein herzlich danken.

AUTOREN- UND HERAUSGEBERVERZEICHNIS

Dr. Christoph Berner ist Privatdozent für Altes Testament an der Georg-August-Universität Göttingen.

Dr. Erhard Blum ist Professor für Altes Testament an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Dr. Jan Christian Gertz ist Professor für Alttestamentliche Theologie an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Dr. Friedhelm Hartenstein ist Professor für Altes Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Dr. Christoph Levin ist Professor für Altes Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Dr. Christophe Nihan ist Professor für Hebräische Bibel und Geschichte des antiken Israel an der Universität Lausanne.

Dr. Dr. h.c. Eckart Otto ist Professor emeritus für Alttestamentliche Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Dr. Dr. h.c. Thomas Römer ist Inhaber des Lehrstuhls »Milieux bibliques« am Collège de France, Paris, und Professor für Hebräische Bibel an der Universität Lausanne.

Dr. Konrad Schmid ist Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Universität Zürich.



Jürgen van Oorschot |
Andreas Wagner (Hrsg.)

Anthropologie(n) des Alten Testaments

*Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen
Gesellschaft für Theologie (VWGTh) | 42*

304 Seiten | Paperback | 15,5 x 23 cm
ISBN 978-3-374-04092-6
EUR 48,00 [D]

»Was ist der Mensch?« Die Frage wird im Alten Testament mehrfach gestellt und in unterschiedlichsten impliziten Anthropologien vielfach beantwortet. Der vorliegende Band gibt einen Überblick zur Breite der Forschungsdebatte und zur Vielfalt der Fragestellungen im Bereich der alttestamentlichen Anthropologien, die von Begriffsanalysen über interdisziplinär und heuristisch orientierte Studien zum Personverständnis, zu Körperkonzepten und zu Emotionen bis hin zu literarhistorisch, ikonographisch bzw. alttestamentlich-theologisch interessierten Nachfragen reichen.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Tel +49 (0) 341/ 7 11 41 -16 vertrieb@eva-leipzig.de