

Der Pentateuch und seine Theologiegeschichte

von

KONRAD SCHMID

1. Das Verhältnis von Kompositions- und Theologiegeschichte des Pentateuch

Die Pentateuchforschung¹ gilt traditionell als unübersichtlich, was aber nur zum Teil in ihr selbst begründet ist. Vor allem außenstehende Beobachter überliefern und verstärken diesen Eindruck, der seit einiger Zeit ein Eigenleben zu führen begonnen hat. Als ein wichtiger Grund der Unübersichtlichkeit wird oft die Kontroversität der Zugänge zur Komposition des Pentateuch hervorgehoben. Doch dieses Element ist zu relativieren: Es verdankt sich – global gesehen – vor allem einer übertriebenen Beachtung der Zugangsweise der kleinen, aber aufmerksamkeiterregenden Gruppe der sogenannten »neo-documentarians«,² die im Grunde die von Julius Wellhausen als »verrückt« klassifizierte Pentateuchhypothese, die »mechanische Mosaikhypothese« vertreten³ und den vorliegenden Text des Pentateuch in der Erwartung einer nahezu vollständigen Distributionsmöglichkeit auf die traditionellen Quellschriften verteilen und widerwillig noch einen Redaktor in ihre Theorie einbauen, da ja jemand die Quellen kombiniert haben muss.⁴ Innerhalb der europäischen, vor allem der deutschsprachigen Forschung lassen sich aber durchaus Konturen bestimmter

¹ Vgl. zuletzt TH. RÖMER, *Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen. Zum Stand der Pentateuchforschung* (ZAW 125, 2013, 2–24); DERS., *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, 2013, 120–164, sowie die Beiträge in T. DOZEMAN / K. SCHMID / B. J. SCHWARTZ (Hg.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78), 2011.

² Vgl. J. S. BADEN, *The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis*, 2012, vgl. auch den Austausch zwischen DERS., *The Continuity of the Non-Priestly Narrative from Genesis to Exodus* (Bib. 93, 2012, 161–186), und K. SCHMID, *Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel* (Bib. 93, 2012, 187–208).

³ J. WELLHAUSEN, *Brief an A. Jülicher*, in: DERS., *Briefe*, hg. von R. SMEND, 2013, 78.

⁴ J. S. BADEN, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (FAT 68), 2009, 8f, hält zum Redaktor fest: »[H]e is a necessary side-effect of the recognition of multiple sources in the text, not a primary feature of the theory. The theory demands a redactor, because the source were evidently combined by someone – but no more than one« (vgl. auch 289. 305 sowie die detaillierte Beschreibung 255–286). In gleicher Weise bestimmt auch Ba-

Teilkonsense beschreiben,⁵ die es auch ermöglichen, neu synthetisierende Fragestellungen – etwa nach einer Theologiegeschichte⁶ des Pentateuch – anzugehen, die ihrerseits geeignet sind, die entstehungsgeschichtliche Hypothesenbildung zu stützen, zu modifizieren oder auch zu kritisieren. Die Kompositionsgeschichte des Pentateuch lässt sich zwar durchaus auch für sich darstellen, doch haftet solchen Präsentationen oft etwas Technisches an. Sie lassen kein inhaltlich gefülltes und historisch kontextualisiertes Bild erkennen und befördern entsprechend den eingangs genannten Eindruck. Versucht man, die theologiegeschichtliche Dynamik der Überlieferungsbildung nachzuzeichnen, kann dieser bisweilen beobachtbaren Inhaltsarmut abgeholfen werden.

Zwar ist es weder derzeit noch in absehbarer Zukunft möglich, im Einzelnen gesicherte Hypothesen zur Entstehung des Pentateuch zu formulieren – das liegt in der Komplexität des literarischen Befundes und der externen Datenarmut⁷ begründet. Im Folgenden geht es deshalb nur um eine Skizze einiger vergleichs-

ruch J. Schwartz die Funktion des Redaktors am Beispiel von Gen 37, vgl. B. J. SCHWARTZ, *How the Compiler of the Pentateuch Worked. The Composition of Genesis 37* (in: C. A. EVANS u. a. [Hg.], *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* [V.T.S 152], 2012, 263–278); DERS., *Joseph's Descent into Egypt. The Composition of Genesis 37* (in: L. MAZOR [Hg.], *The Joseph Story in the Bible and throughout the Ages* [Beth Mikra 55], 2010, 1–30 [Hebräisch]). Die deutschsprachigen Vertreter der Urkundenhypothese argumentieren demgegenüber erheblich differenzierter, vgl. z. B. L. SCHMIDT, *Im Dickicht der Pentateuchforschung. Ein Plädoyer für die umstrittene Neuere Urkundenhypothese* (VT 60, 2010, 400–420).

⁵ Vgl. z. B. J. L. SKA, *Introduction to Reading the Pentateuch*, 2006; J. CH. GERTZ, *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, 2010, 193–285.

⁶ »Theologiegeschichte« bezeichnet herkömmlich oft nur die Geschichte der *christlichen* Theologie (entsprechend der Begrenzung von »Theologie« auf das Christentum, vgl. G. EBELING, *Art. Theologie I. Begriffsgeschichtlich* [RGG³ 6, 1962, 754–769], 769), mitunter oft unter Beschränkung auf die vergangenen zwei Jahrhunderte (vgl. U. KÖPF, *Art. Theologiegeschichte / Theologiegeschichtsschreibung* [RGG⁴ 8, 2005, 315–322], bes. 317). Die Anwendbarkeit des Begriffs »Theologiegeschichte« auf die vorchristliche Überlieferung des Alten Testaments setzt die nun seit mehreren Jahrzehnten in Übung gekommene Aufweitung des Theologiebegriffs auch auf nichtchristliche Traditionen voraus, die eine ihrer Wurzeln im weitgefassten Theologieverständnis Gerhard von Rads hat (vgl. K. SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft* [ThSt(B).NF 7], 2013, 14, Anm. 5; 57, Anm. 17).

⁷ Es gibt keine hebräischen Bibeltexte aus biblischer Zeit, allenfalls zu diskutieren sind die Silberamulette von Ketef Hinnom, die einen Text ähnlich zu Num 6,24–26 bieten, vgl. dazu A. BERLEJUNG, *Der gesegnete Mensch. Text und Kontext von Num 6,22–27 und den Silberamuletten von Ketef Hinnom* (in: DIES./R. HECKL [Hg.], *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. FS R. Lux* [HBS 53], 2008, 37–62); DIES., *Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom* (ZAW 120, 2008, 204–230).

weise deutlich erkennbarer Befunde der Überlieferungsbildung des Pentateuch in ihrer theologiegeschichtlichen Logik.

Ein besonderes Interesse dieses Beitrags besteht dabei darin, die *theologiegeschichtliche Fragestellung* als eine Perspektive eigenen Zuschnitts und Werts neben der literaturgeschichtlichen zu positionieren. In der gegenwärtigen deutschsprachigen Forschung werden die Begriffe Literatur- und Theologiegeschichte häufig *promiscue* gebraucht. Natürlich verfügen die beiden Fragehinsichten über Überschneidungsfelder, sie lassen sich aber auch je eigenständig profilieren, was im Folgenden für die Theologiegeschichte des Pentateuch versucht werden soll.⁸ Es wird dabei festzustellen sein, dass die Theologiegeschichte des Pentateuch zwar nicht ausschließlich, aber doch zu nennenswerten Anteilen als *politische* Theologiegeschichte beschreibbar ist – entsprechend der politischen Ausrichtung ihrer Teiltexthe bzw. der (kritischen oder zustimmenden) Rezeption altorientalischer politischer Ideologien in diesen.⁹

Zuvor ist allerdings auf einen wichtigen forschungsgeschichtlichen Unterschied in der hier gewählten Fragestellung zwischen der traditionellen Urkundenhypothese und der neueren Theoriebildung aufmerksam zu machen.¹⁰

⁸ In der neueren Forschung akzentuiert etwa Reinhard G. Kratz eine entsprechende Unterscheidung mit seiner Darstellung – vorlaufend zu einer »[l]iteraturgeschichtliche[n] Skizze« zum Alten Testament (140–179) – der »Übergänge in der biblischen Tradition« (R. G. KRATZ, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, 2013, 99–125), die die prophetische (101: »Vom Heil zum Unheil«), die erzählende (105: »Vom Staatsvolk zum Gottesvolk«), die legislative (111: »Vom Recht zum Gesetz«), die Psalmenüberlieferung (117: »Vom Königtum Gottes zum Gottesreich«) und die weisheitliche Überlieferung (121: »Vom Weisen zum Frommen«) betrifft: »Diese Transformation kann man behelfsmäßig als ›Theologisierung‹ bezeichnen. Damit ist nichts anderes gemeint als die fortschreitende theologische Reflexion der angestammten Überlieferung und der ihr von Hause aus eigenen theologischen oder sonstigen ideologischen Implikationen sowie die Überführung in die theologischen Konzeptionen der biblischen Literatur mit ihren verschiedenen – prophetischen, geschichtstheologischen, rechtlichen, kultischen und weisheitlichen – Schwerpunkten« (aaO 100). Vgl. auch CH. LEVIN, *Das Alte Testament*, 2001, 21–27. 59–65.

⁹ Vgl. J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, 2000, 29–31, im Überblick K. SCHMID, *Anfänge politikförmiger Religion. Die Theologisierung politisch-imperialer Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Strukturmomente monotheistischer Religionen* (in: A. LIEDHEGENER/A. TUNGER-ZANETTI/S. WIRZ. [Hg.], *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*, 2011, 161–177). Vgl. auch W. OSWALD, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, 2009.

¹⁰ Vgl. dazu auch H. SPIECKERMANN, *Der Mythos Heilsgeschichte. Veränderte Perspektiven in der alttestamentlichen Theologie* (in: R. G. KRATZ/A. ZGOLL [Hg.], *Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart*, 2013, 145–166).

2. Die Theologiegeschichte des Pentateuch in der traditionellen Urkundenhypothese

So prominent und auch breit bearbeitet die klassische Urkundenhypothese im deutschen Sprachraum gewesen ist, so bleibt doch auffällig, dass in ihrem Zusammenhang der Rekonstruktion und Beschreibung der *theologiegeschichtlichen* Entwicklung des Pentateuch vergleichsweise geringe Beachtung geschenkt worden ist. Die traditionelle literarische Kompositionsgeschichte ist hingegen oft dargestellt worden und in den entsprechenden Darstellungen des letzten Jahrhunderts zum Lehrbuchwissen avanciert.

Die Vernachlässigung der Theologiegeschichte hängt vermutlich mit zwei Eigenheiten der Urkundenhypothese zusammen: Zum einen folgen die drei supponierten Quellen – bei aller Verschiedenheit im Einzelnen – allesamt dem heilsgeschichtlichen Aufbau, der bereits das jahwistische Geschichtswerk prägt, das ihn seinerseits bereits als traditionellen Gehalt vorgegebener Credo-Formulierungen vorfand, und der sich auch beim Elohisten und in der Priesterschrift beobachten lässt. Die theologische Grundprägung bleibt also bei den drei wichtigsten literarischen Komponenten des Pentateuch im Wesentlichen konstant, was für eine theologiegeschichtliche Beschreibung wenig Ertrag versprach und entsprechend als Fragestellung nicht allzu oft angegangen worden ist.¹¹ Gerhard von Rad stellte immerhin die Differenz zwischen der theologischen Akzentuierung des alten Credo und derjenigen der Quellen fest,¹² behandelte dann aber innerhalb seines Kapitels »Die Theologie des Hexateuch«, die Themen des Pentateuch eher entsprechend ihrer ursprünglichen Gleichgewichtung innerhalb des Credo als in ihrer differenzierten Rezeption in den Quellenschriften.¹³

¹¹ Vgl. etwa die Darstellung von L. ROST, Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen (ZThK 53, 1956, 1–10), oder die Beschreibungen der Theologie von »J« (256–259) und »P« (259–267) bei M. NOTH, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 1948. Für Martin Noth ist klar, dass bereits in der »Theologie von J« (im Original gesperrt) »das theologisch Belangreichste erhalten« ist, »das in der Pentateucherzählung überhaupt ausgesagt wird« (aaO 256). Die Theologie des Pentateuch findet sich also bereits ganz zu Beginn seiner Literaturgeschichte in paradigmatisch ausformulierter Form.

¹² Vgl. G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, (1957) ¹⁰1992, 143: »Das alte Credo von Dt. 26,5ff, aber auch die anderen älteren geschichtlichen Summarien haben die einzelnen Fakten ganz gleichrangig nebeneinander gestellt; irgendein Versuch, gewisse Höhepunkte oder Einschnitte zu markieren, ist nicht gemacht. Die Ausgestaltung dieses einfachen und gedrängten Geschichtsbildes durch Überlieferungskomplexe von so großer Verschiedenheit [...] machte nun aber eine gewisse Gliederung, eine Periodisierung dieser Geschichte notwendig.«

¹³ Das Kapitel ist gegliedert nach »Die Urgeschichte«; »Die Vätergeschichte«; »Die Herausführung aus Ägypten«; »Die Gottesoffenbarung am Sinai«; »Die Wüstenwande-

Zum anderen motivierte und forcierte das Zutrauen in die Rekonstruierbarkeit der Quellenschriften eine isolierende Betrachtungsweise, die zwar nach dem Kerygma oder der Theologie des Jahwisten, des Elohisten oder der Priesterschrift fragen konnte,¹⁴ aber wenig Interesse für die Frage nach übergreifenden theologiegeschichtlichen Entwicklungen ausbildete. Wo dies in Ansätzen geschah, waren solche Beschreibungen eher einem Dekadenz- als einem Evolutionsmodell verpflichtet.¹⁵

So handelte die Theologie des Pentateuch für die Urkundenhypothese vor allem von dem sich in der Heilsgeschichte offenbarenden Gott, der von unterschiedlichen Autoren des Pentateuch zwar im Einzelnen unterschiedlich beschrieben werden konnte, aber doch in Grundzügen derselbe war – etwa vergleichbar der von den Evangelien perspektivisch unterschiedlich akzentuierten Geschichte Jesu von Nazareth.

Entsprechend war für manche Alttestamentler, wie etwa Friedrich Baumgärtel, das Gottesverständnis des Pentateuch nicht so sehr kulturell und historisch determiniert, als vielmehr offenbarungstheologisch fundiert und geprägt. Die alttestamentliche Religion, besonders deutlich am Pentateuch zu erkennen, ragt nach Baumgärtel mit ihrem »Grundverständnis[...] von Gott [...] wie ein erratischer Block aus den Umweltreligionen heraus[...]«¹⁶.

Der Gott des Pentateuch war in dieser Perspektive aber vor allem der Gott des *biblischen* Pentateuch, der besonders durch die interpretative Perspektive seiner Grundschrift, der Priesterschrift, geprägt ist. Ein theologiegeschichtlich differenziertes Gottesverständnis des *historisch gewachsenen* Pentateuch, wie

rung«; »Die Auffassungen von Mose und seinem Amt«; »Die Verleihung des Landes Kanaan«. Deuteronomium (aaO 232–244) und Priesterschrift (aaO 245–293) sind – für das Deuteronomium noch überraschender als für die Priesterschrift – bei der »Gottesoffenbarung am Sinai« eingestellt. Gilt auch hier: »Die Disposition des Stoffes war nie v. Rads Stärke« (R. SMEND, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, 1989, 247)? Auch die für von Rad zentrale Bundestheologie galt als ganz ursprünglich: »Nun hat Israel in ausgesprochen alten Überlieferungen die Erinnerung aufbewahrt, daß Jahwe ihm ein Bundesverhältnis gewährt habe« (VON RAD, aaO 144).

¹⁴ Vgl. z. B. H.-W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten* (EvTh 24, 1964, 73–98; wieder abgedruckt in: DERS., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* [ThB 22], 1964, 345–374); J. VAN SETERS, *The Theology of the Jahwist. A Preliminary Sketch* (in: I. KOTTSCHEPER u. a. [Hg.], *»Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?« Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, FS O. Kaiser, 1994, 219–228); W. BRUEGGEMANN, *The Kerygma of the Priestly Writers* (ZAW 84, 1972, 397–413); G. BRAULIK, *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2), 1988, sowie oben Anm. 11.

¹⁵ Vgl. noch einmal NOTH (s. Anm. 11), 256–267.

¹⁶ F. BAUMGÄRTEL, *Art. Monotheismus und Polytheismus II*. Im AT (RGG³ 4, 1960, 1113–1115), 1113.

ihn die heutige Forschung sieht, mit seinen radikalen Interpretationsschüben, die sich aus seinen wichtigsten literarischen Komponenten, den Erzväterzählungen, der Exoduserzählung, dem Deuteronomium, der Urgeschichte, der Priesterschrift, und seinen nachpriesterschriftlichen Fortschreibungen erkennen und rekonstruieren lassen,¹⁷ unterscheidet sich davon – jedenfalls in einer diachron informierten Zugangsweise – nicht unerheblich.

3. *Theologiegeschichtliche Entwicklungen im Pentateuch*

Zumindest im Rahmen der deutschsprachigen Forschung am Pentateuch lässt sich deutlich erkennen, dass sich bezüglich der historischen Einordnungen größerer Textanteile des Pentateuch bestimmte Grundüberzeugungen herausgestellt haben, die einerseits gut begründbar sind und andererseits auch vergleichsweise breite Anerkennung gefunden haben.¹⁸ Die eben genannten wichtigsten Komponenten des Pentateuch, die Erzväterzählungen, die Exoduserzählung, das Deuteronomium, die Urgeschichte, die Priesterschrift und die nachpriesterschriftlichen Fortschreibungen, lassen sich bezüglich ihrer ältesten literarischen Substanz (sie beinhalten auch ohne Ausnahme weitreichende Fortschreibungen, die bis zum Abschluss der literarisch produktiven Redaktions- und Editionsarbeit des Pentateuch reichen, zum Teil aber auch ältere mündliche Vorstufen) in der genannten Reihenfolge ordnen.¹⁹ Natürlich sind die literarhistorischen Zuordnungen im Einzelnen umstritten, doch ist zunächst das diachrone Verhältnis von Deuteronomium und Priesterschrift hinreichend sicher bestimmbar (auch wenn die Diskussion um die Ansetzung des »Ur-Deuteronomiums«²⁰ wieder in den Fluss gekommen ist und auch für die Priesterschrift mehr und mehr zwischen dem zum Teil wahrscheinlich höheren Alter der Kultbestimmungen gegenüber demjenigen des narrativen Entwurfs, in den sie eingebettet sind, unterschieden wird).²¹ Ebenfalls vergleichsweise gut begründbar ist die Ansetzung der literarischen Anfänge der Exoduserzählung in der neuassyrischen Zeit bzw. die zum Teil etwas weiter in die Königszeit zurückreichende Überlieferungsbildung in den Erzvätererzählungen. Schwierig

¹⁷ Vgl. dazu grundlegend KRATZ, *Historisches und biblisches Israel* (s. Anm. 8).

¹⁸ Vgl. zur Diskussion z. B. RÖMER, *Einleitung* (s. Anm. 1), 120–164; KRATZ, *Historisches und biblisches Israel* (s. Anm. 8), 128–132.

¹⁹ Vgl. dazu überblicksartig K. SCHMID, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, 2014.

²⁰ S. Anm. 70 sowie die Darstellung bei E. OTTO, *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThK. AT), 2012, 108–118.

²¹ S. Anm. 85.

bleibt die Einschätzung der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte, sie dürfte jedoch nicht als ganze auf nachpriesterschriftliche Fortschreibungen zurückgehen, gleichzeitig aber auch entstehungsgeschichtlich nicht allzuweit von der Priesterschrift entfernt sein.

3.1. Die Erzvätererzählungen

Innerhalb der Erzvätererzählungen Gen 12–36 lassen sich vor allem im Jakobzyklus (Gen 25–35*),²² aber auch im Abrahamzyklus (Gen 12–21*)²³ Kompositionen identifizieren, die bis in die jüdische, für die Jakoberzählungen²⁴ – inklusive ihrer mündlichen Vorstufen²⁵ – auch in die israelitische Königszeit zurückreichen. Eine eigenständige Isaak-Überlieferung ist kaum zu fassen, am ehesten kommt die im Süden (Gerar) angesiedelte Erzählung Gen 26* als ursprünglich selbständige Isaakerzählung in Frage. Isaak spielt aber als Zielpunkt der Abrahamsüberlieferung eine Rolle (Gen 21*), da er gemäß Am 7,9.16 (»Höhen Isaaks«, »Haus Isaaks«) auch als Eponym für das Südreich gelten kann.

Im Blick auf das Alter der Texte in Gen 12–36 ist aber auch mit ausgedehnten Textflächen zu rechnen, die erst in der Perserzeit entstanden sind (z. B.

²² Vgl. A. DE PURY, *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch* (in: DERS., *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag. Recueil d'articles, à l'occasion de son 70e anniversaire* [AThANT 99], 2010, 147–169); E. BLUM, *The Jacob Tradition* (in: EVANS u. a. [s. Anm. 4], 181–211); I. FINKELSTEIN, *The Forgotten Kingdom. Archaeology and History of Northern Israel*, 2013, 141–144.

²³ Vgl. M. KÖCKERT, *Die Geschichte der Abrahamüberlieferung* (in: A. LEMAIRE [Hg.], *Congress Volume Leiden 2004* [VTS 109], 2006, 103–128); I. FINKELSTEIN / TH. RÖMER, *Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative: Between »Realia« and »Exegetica«* (HeBAI 3, 2014, 45–65), aber auch A. DE PURY, *Genesis 12–36: Die Erzelterngeschichten* (in: RÖMER, *Einleitung* [s. Anm. 1], 196–216).

²⁴ Vgl. E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), 1984, 258–263; DERS., *Jacob Tradition* (s. Anm. 22), 207–210; R. G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, 2000, 279; FINKELSTEIN, *Kingdom* (s. Anm. 22), 141–144, vgl. auch I. FINKELSTEIN / L. SINGER-AVITZ, *Reevaluating Bethel* (ZDPV 125, 2009, 33–48).

²⁵ Ein Beispiel bietet die zumindest in Teilen nach wie vor diskussionswürdige überlieferungsgeschichtliche Vorstufenrekonstruktion zu Gen 28* von V. MAAG, *Zum Hieros Logos von Beth-El* (in: DERS., *Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte*, hg. von H. H. SCHMID / O. H. STECK, 1980, 29–37), vgl. ferner H. M. WAHL, *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität* (BZAW 258), 1997.

Gen 15,²⁶ Gen 22²⁷ oder Gen 24²⁸) – die Erzvätergeschichten sind also nicht einfach »alt«.

Bezüglich der theologischen Logik des Verschriftungsvorgangs des Jakobzyklus lassen sich analoge Überlegungen anstellen, wie sie sich für die Entstehung der frühen Prophetentexte ergeben:²⁹ Der Jakobzyklus ist mehr und anderes als die Dokumentation einer Sammlung vormals selbständiger Jakoberzählungen – seien sie nun mündlich überliefert worden oder bereits schriftlich fixiert gewesen. In der neueren Forschung ist zwar fraglich geworden, ob man die Einzelerzählungen noch als vormals selbständige *literarische* Einheiten innerhalb des Zyklus identifizieren kann,³⁰ doch das Vorhandensein von Vorstufen als solchen – seien sie nun mündlich, schriftlich, rekonstruierbar oder nicht rekonstruierbar – kann nicht gut ausgeschlossen werden. Mit der Komposition des Jakobzyklus beginnt die Theologiegeschichte des Pentateuch, wenn auch mit noch vergleichsweise bescheidenen Explizierungsstufen von »Theologie«.³¹

²⁶ Vgl. J. HA, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History* (BZAW 181), 1989; M. KÖCKERT, *Gen 15: Vom »Urgestein« der Väterüberlieferung zum »theologischen Programmtext« der späten Perserzeit* (ZAW 125, 2013, 25–48).

²⁷ Vgl. T. VEIJOLA, *Das Opfer des Abraham. Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter* (in: DERS., *Offenbarung und Anfechtung. Hermeneutisch-theologische Studien zum Alten Testament*, hg. von W. DIETRICH/M. MARTTILA [BThSt 89], 2007, 88–133); K. SCHMID, *Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der »heilsgeschichtliche« Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese* (in: DERS., *Schriftgelehrte Traditionsliteratur* [FAT 77], 2011, 91–123).

²⁸ Vgl. BLUM, *Vätergeschichte* (s. Anm. 24), 383–389; KRATZ, *Komposition* (s. Anm. 24), 278, einen älteren Grundbestand erkennt CH. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157), 1993, 189–196.

²⁹ Vgl. R. G. KRATZ, *Die Redaktion der Prophetenbücher* (in: DERS., *Prophetenstudien. Kleine Schriften II* [FAT 74], 2011, 32–48), vgl. für die Jakoberzählung in dieser Hinsicht besonders DERS., *Historisches und biblisches Israel* (s. Anm. 8), 107f.

³⁰ Vgl. BLUM, *Vätergeschichte* (s. Anm. 24), 66–203; DERS., *Die Komplexität der Überlieferung. Zur diachronen und synchronen Auslegung von Gen 32,23–32* (in: DERS., *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten* [FAT 69], 2010, 43–84) (zu Gen 28^s die Selbstkorrektur DERS., *Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10–22* [aaO 21–41]); LEVIN, *Jahwist* (s. Anm. 28), 217f. 251f. (für Gen 28^s und 32^s); KRATZ, *Komposition* (s. Anm. 24), 265 (»So wurde um den Kern von Gen [25] 27–35, die Jakob-Laban-Geschichte in Gen 29–31, der Bruderkonflikt von Jakob und Esau in Ben [25] 27–28 und 32–33 gelegt, in dem wiederum die Ortsätiologien von Bet-El in Gen 28 [und 35] und Penuël in Gen 32 als eigene Überlieferungen hervorstechen.«); vgl. auch A. DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales* (EtB), 1975; DERS., *Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard* (in: DERS., *Die Patriarchen und die Priesterschrift* [s. Anm. 22], 119–146).

³¹ Vgl. zur Unterscheidung von impliziter und expliziter Theologie im Alten Testament SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament?* (s. Anm. 6), 53–60.

Entscheidend an diesem Vorgang ist einerseits die reinterpretierende Aufweitung der in den (mündlich oder schriftlich) vorgegebenen Überlieferungen (besonders in Gen 28,10–19* und 32,23–32*) noch lokal geprägten Gottesvorstellung (Bethel, Pnuël) zum Konzept einer in ihrer Wirkmächtigkeit und Zugänglichkeit nicht mehr primär ortsgebundenen Gottheit (vgl. besonders Gen 28,20–22, »wenn Gott mit mir ist und mich bewahrt«) und andererseits die Interpretation Jakobs als »Israel« (transparent auf das Nordreich),³² in Abgrenzung vor allem zu »Edom«. ³³ Die Verhältnisbestimmung Jakobs / Israels zu Esau / Edom in Gen 25–35 ist dabei bemerkenswerterweise nicht bloß eine lineare Abbildung wechselnder historischer Realitäten, sondern scheint durchaus auch eigene, theologisch-konzeptionelle Absichten zu verfolgen, die nicht mit den Mitteln politischer Allegorese zu interpretieren sind. Besonders bemerkenswert ist hier die Frage der Wirksamkeit des von Jakob erlisteten Segens, die ihm seine Vorherrschaft über Esau sichern soll (Gen 27,29). Denn Jakob erhält zwar diesen Segen von Isaak, in Tat und Wahrheit »verbeugt« sich dann aber nicht Esau vor Jakob, sondern umgekehrt Jakob »sieben Mal« vor Esau (Gen 33,1–11).³⁴ Bei allen Wirren in der Geschichte Israels und Edoms, deren Erinnerung durchaus einen Hintergrund für diese Erzählzüge abgeben kann, ist diese Wendung des Segensmotivs wohl vor allem aus einer theologischen Überlegung heraus motiviert: Der Segen realisiert sich nicht auf magische Weise und Jakob kann von sich aus auf die ihm zugesprochene Macht verzichten.

Grundsätzlich verbindet der Jakobzyklus Gott und Volk in einer neuen Weise miteinander.³⁵ Israels Gott ist kein örtlich gebundenes Numen, sondern ein Gott, der »mit ihm« ist, es »bewahrt« und versorgt (Gen 28,20). Bemerkenswert ist dabei das Fehlen einer Königsfigur im Jakobzyklus. Ob daraus zwingend auf

³² Vgl. dazu zuletzt – mit dem Vorschlag einer nachpriesterschriftlichen Einordnung von Gen 32,29 – J. WÖHRLE, *Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte* (FRLANT 246), 2012, 80–90. 106f.

³³ Zu den möglichen historischen Hintergründen der zwischen Israel und Edom hergestellten engen Verbindung im Jakobzyklus vgl. BLUM, *Jacob Tradition* (s. Anm. 22), 208–210. Besonders von Interesse sind dabei die Funde aus Kuntillet 'Ajrud, die Kontakte aus dem Süden in den Norden (»Jhwh von Samaria«) bezeugen (vgl. Z. MESHEL, *Kuntillet 'Ajrud. An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, 2012).

³⁴ Vgl. K. SCHMID, *Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau* (Genesis 33,1–11) (in: J.-D. MACCHI / TH. RÖMER [Hg.], *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25–36* [MoBi 44], 2001, 211–226). Zum Vorschlag einer literarkritischen Rekonstruktion der Jakoberzählung, in der Esau ursprünglich den Erstgeborenensegens bekommt (so KRATZ, *Komposition* [s. Anm. 24], 272), vgl. K. SCHMID, *Zurück zu Wellhausen?* (ThR 69, 2004, 314–328).

³⁵ Vgl. grundsätzlich R. G. KRATZ, *Israel als Staat und als Volk* (ZThK 97, 2000, 1–17), bes. 13f.

eine nachkönigliche Entstehung geschlossen werden muss, ist jedoch unsicher, impliziert das im Zyklus prominent hervorgehobene Bethel doch ein »Königsheiligtum« (*mqdš mlk*) und einen »Reichstempel« (*byt mmlkb*, Am 7,13) und Pnuël weist auf eine der Residenzen des Nordreichs (vgl. 1 Kön 12,25) hin.³⁶

Der Jakobzyklus beruht so auf einer ersten Theologisierung der vorgegebenen Überlieferung, die allerdings noch nicht das Verheißungsthema aktiviert. Dieses scheint seine überlieferungsgeschichtliche Heimat vielmehr in der Abrahamtradition zu haben, nämlich in der Theoxenie-Erzählung Gen 18*, die formgeschichtlich auf die Verheißung des Sohnes angewiesen ist – der anonyme göttliche Besuch hat ein Geschenk mitzubringen, in diesem Fall die Sohnesverheißung – und deshalb dieses Element wohl ursprünglich mit umfasst hat: »Fürwahr, übers Jahr werde ich wieder zu dir kommen. Dann hat Sara, deine Frau, einen Sohn« (Gen 18,10).³⁷ Von Gen 18 her wurde das Verheißungsthema als redaktionelles Bindeglied des Jakob- und Abrahamzyklus entwickelt – entweder bereits nach dem Untergang des Nord-³⁸ oder, vielleicht wahrscheinlicher, erst des Südreichs.³⁹ Denn die Verheißung von Mehrung und von Land verlängert und reinterpretiert die politische Ausrichtung von Abraham- und Jakobzyklus in nachstaatlicher, aber gesamtisraelitischer Perspektive – in Aktivierung eines Sinnpotentials, das bereits in der Tradition angelegt ist. Für die Verbindung von Abraham und Jakob spielte offenkundig auch die aus der Tradition vorgegebene Isaak-Figur eine wichtige Rolle. Die Geburt Isaaks als *heros eponymos* des Südreichs (vgl. noch einmal Am 7,9.16) ist der sachliche Zielpunkt des Abraham-Lot-Zyklus, umgekehrt gilt Isaak in Gen 25 und 27 als Vater Jakobs, entsprechend konnten Abraham, Isaak und Jakob im Sinne einer genealogischen Trias verbunden werden, wie sie die Vätergeschichte in Gen 12–36 nun bietet.

Mit der Verbindung von Abraham- und Jakobzyklus über die Isaakgestalt und die Verheißungen geht eine »Abrahamisierung« Jakobs einher – ersichtlich durch die literarische Vorschaltung Abrahams⁴⁰ vor Jakob als dessen Großvater

³⁶ Vgl. BLUM, Vätergeschichte (s. Anm. 24), 175–186; modifizierend DERS., Jacob Tradition (s. Anm. 22), 209f; vgl. ferner W. ZWICKEL, Pnuel (BN 85, 1996, 38–43). Der königsbegründende Ursprungsmythos des Alten Testaments findet sich in der etwa zeitgleich Gestalt annehmenden Davidüberlieferung in den Samuelbüchern, vgl. KRATZ, Komposition (s. Anm. 24), 320–322; vgl. auch W. DIETRICH, David. Der Herrscher mit der Harfe (Biblische Gestalten 14), 2006, 98–200.

³⁷ Vgl. C. WESTERMANN, Genesis, 2. Teilband: Genesis 12–36 (BK I/2), 1981, 333f, zur Literarkritik vgl. auf der einen Seite LEVIN, Jahwist (s. Anm. 28), 155–158, auf der anderen KRATZ, Komposition (s. Anm. 24), 276f.

³⁸ Vgl. z. B. KRATZ, Komposition (s. Anm. 24), 263. 267.

³⁹ Vgl. z. B. M. KÖCKERT, Art. Verheißung I. Altes Testament (TRE 34, 2002, 697–704).

⁴⁰ Vgl. M. KÖCKERT, Wie wurden Abraham- und Jakobüberlieferung zu einer »Vätergeschichte« verbunden? (HeBAI 3, 2014, 66–88); J.-L. SKA, Essay on the Nature and

und durch die vorwegnehmende Interpretation der im Jakobzyklus wichtigen Stätten Sichem und Bethel als Kultgründungen Abrahams (Gen 12,6–8).⁴¹

Diese »Abrahamisierung« erfüllt vor allem drei Zwecke: Zum einen verlagert sich mit der Verbindung von Abraham und Jakob der Schwerpunkt der Vätergeschichte in den Süden. Zum zweiten wird die Vätergeschichte so in politisch-theologischer Hinsicht mit weiteren Horizonten ausgestattet, neben Edom kommen auch Moab und Ammon sowie die durch Ismael repräsentierten Araber ins Spiel.⁴² Drittens schließlich wird die Abraham- und Jakobgeschichte umfassende Vätergeschichte redaktionell nun prominent über Verheißungstexte (besonders Gen 12,1–3 und Gen 28,13–15)⁴³ zusammengehalten, so dass das Verhältnis Israels und Judas zu seinem Land im Modus der Zusage interpretiert wird. Wenn Gen 12,1–3 tatsächlich ein vorpriesterschriftlicher Text ist und zugleich Ur- und Vätergeschichte verbindet, dann wäre auf dieser Stufe so gleich auch die globale Universalisierung der Vätergeschichte durch ihre urgeschichtliche Einleitung anzusetzen, doch ist dies umstritten und möglicherweise nicht mehr zweifelsfrei zu klären.⁴⁴

Meaning of the Abraham Cycle (Gen 11:29–25:11) (in: DERS., *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* [FAT 66], 2009, 23–45); J. CH. GERTZ, Babel im Rücken und das Land vor Augen. Anmerkungen zum Abschluß der Urgeschichte und zum Anfang der Erzählungen von den Erzeltern Israels (in: A. HAGEDORN/H. PFEIFFER [Hg.], *Die Erzväter in der biblischen Tradition. FS M. Köckert* [BZAW 400], 2009, 9–34).

⁴¹ LEVIN, *Jahwist* (s. Anm. 28), 137f, bestimmt diese Notizen v.a. als kritische Aufnahmen von Dtn 12 und Umsetzung des »programmatischen Zusatz[es] zum Altargesetz des Bundesbuch« Ex 20,24b.

⁴² In der Diskussion ist dafür mitunter die allerdings missverständliche Kategorie »ökumenisch« verwendet worden, vgl. A. DE PURY, Abraham. The Priestly Writer's »Ecumenical« Ancestor (in: DERS., *Die Patriarchen und die Priesterschrift* [s. Anm. 22], 73–89), und die Diskussion bei K. SCHMID, Gibt es eine »abrahamitische Ökumene« im Alten Testament? Überlegungen zur religionspolitischen Theologie der Priesterschrift in Genesis 17 (in: HAGEDORN/PFEIFFER [s. Anm. 40], 67–92).

⁴³ Vgl. KRATZ, *Komposition* (s. Anm. 24), 263, 267 (»Es sind die ältesten Verheißungen in der Genesis, von denen alle anderen abhängen und die als redaktionelle Klammern fungieren«). Gen 12,1–3 und 28,13–15 stehen nach Kratz im Dienst der Etablierung einer umfassenden Ur- und Vätergeschichte im Umfang von Gen 2–35. Funktional vergleichbar für Gen 12,1–4aα und 28,13a.15a vgl. LEVIN, *Jahwist* (s. Anm. 28), 133, 216 (»J^R«).

⁴⁴ Vgl. für eine nachpriesterschriftliche Ansetzung z. B. J.-L. SKA, The Call of Abraham and Israel's Birth-certificate (Gen 12:1–4a) (in: DERS., *Exegesis* [s. Anm. 40], 46–66). K. JEPPESEN, Promise and Blessing: Gen 12,1–3 (SJOT 27, 2013, 32–42), erinnert daran, dass das Landthema in Gen 12,1–3 nicht im Vordergrund steht. Der Fakt, dass davon erst in 12,7 die Rede ist, hat zwar zunächst wohl seine Gründe darin, dass von der Verheißung »dieses« Landes erst im Land selber gesprochen werden kann. Möglicherweise steht dahinter aber auch der an die Diaspora gerichtete Gedanke, dass die korrekte theologische Reihenfolge nicht Landbesitz – Heimkehr, sondern Heimkehr – Landbesitz lautet.

Die – vielleicht noch vorpriesterschriftlich erfolgte – Ergänzung der Vätergeschichte um die Josephsgeschichte (Gen 37–50)⁴⁵ bedeutet in theologiegeschichtlicher Hinsicht eine mehrfache Akzentverschiebung: Zum einen wird so die offene Verheißungstheologie von Gen 12–36 im Blick auf die Landthematik weiter zugespitzt: Israel kann nicht nur Gottes Volk ohne eigenes (wohl aber zugesprochenes) Land sein (so Gen 12–36), es ist sogar möglich, ein gottgeleitetes (vgl. Gen 39,2–6; 50,19f) Leben im Ausland zu führen, selbst Exogamie ist erlaubt, wie Josephs Heirat mit der ägyptischen Priestertochter Asenet zeigt.⁴⁶ Zum anderen betont die Josephsgeschichte die Bedeutung der genealogischen Kohärenz Israels: Nach dem Tod »Israels« finden Joseph und seine Brüder zu einer Begründung ihrer Zusammengehörigkeit als Willenseinheit (Gen 50,19f) – ohne Land und ohne König.⁴⁷

Wie bei der Jakobserzählung ist aber wiederum zu betonen, dass die Josephsgeschichte nicht in der Funktion einer politischen Allegorie aufgeht. Sie entwirft ihre eigene Weltsicht, beinhaltet aber auch Akzente, die die politische Theologie der Erzvätergeschichte maßgeblich weiterentwickeln – im Blick auf eine nachgerade »antideuteronomistische« Diasporatheologie.⁴⁸

Hinzu tritt für die Josephsgeschichte in theologischer Hinsicht eine bemerkenswerte Kritik an expliziten geschichtstheologischen Deutungen, wie sie im vor- und nachlaufenden Erzählkontext begegnen: Offenbar scheut sie sich, Gott als Handlungssubjekt neben anderen Akteuren zu präsentieren. Die Josephsgeschichte behandelt die Frage des Handelns Gottes nicht auf der Ebene des Erzählers, sondern auf der Ebene der Personen *in* der Erzählung. Abgesehen von einigen wenigen theologischen Deute-Elementen wie Gen 39,2–6 oder 39,21–23 kommt Gott als geschichtsbestimmende Macht vor allem im Munde des Protagonisten Joseph zur Sprache (Gen 50,19f). Die Identifizierung des Handelns Gottes in der Geschichte wird so zu einer Frage der subjektiven Interpretation und nicht der objektiven Deklaration erklärt.

⁴⁵ Vgl. dazu im Einzelnen K. SCHMID, Die Josephsgeschichte im Pentateuch (in: J. CH. GERTZ/K. SCHMID/M. WITTE [Hg.], Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion [BZAW 315], 2002, 83–118), hier 114–117, kritisch dazu R. G. KRATZ, The Pentateuch in Current Research. Consensus and Debate (in: DOZEMAN/SCHMID/SCHWARTZ [s. Anm. 1], 31–61), 52, Anm. 67.

⁴⁶ Vgl. TH. RÖMER, La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37–50*) et les romans de la diaspora (in: G. BROOKE/J.-D. KAESTLI [Hg.], Narrativity in Biblical and Related Texts. La narrativité dans la Bible et les textes apparentés [BETHL 149], 2000, 17–29).

⁴⁷ Vgl. dazu J. EBACH, »Ja bin denn *ich* an Gottes Stelle!« (Genesis 50:19). Beobachtungen und Überlegungen zu einem Schlüsselsatz der Josefsgeschichte und den vielfachen Konsequenzen aus einer rhetorischen Frage (Bibl.Interpr. 11, 2003, 602–616).

⁴⁸ Vgl. RÖMER, La narration (s. Anm. 46); SCHMID, Josephsgeschichte (s. Anm. 45), 112f.

3.2. Die Exoduserzählung

Die Exoduserzählung, als literarische Größe ursprünglich wohl in Ex 2 einsetzend und sich vielleicht bis in die Josuaüberlieferung hinein fortsetzend,⁴⁹ steht der Vätergeschichte in vielem nahe, unterscheidet sich aber auch – gerade in theologiegeschichtlicher Hinsicht – fundamental von ihr.⁵⁰ Der Auszug Israels aus Ägypten hat wohl durchaus historische Hintergründe, auch wenn diese vielfältiger und andersartiger Natur sind, als was die biblische Erzählung berichtet: Sie verarbeitet wahrscheinlich Erinnerungen an den Zusammenbruch der ägyptischen Herrschaft im spätbronzezeitlichen Palästina,⁵¹ an die ägyptische Intervention Scheschonqs in Nordisrael,⁵² aber auch an Wanderungsbewegungen von Asiaten aus dem Nildelta zurück in die Levante, wie sie inschriftlich mehrfach bezeugt sind,⁵³ vielleicht auch an die Vertreibung der Hyksos aus Ägypten⁵⁴ oder des syrischen Kanzlers Beja.⁵⁵ Diese Hintergründe sind in der

⁴⁹ LEVIN, *Jahwist* (s. Anm. 28), 329. 392; J. CH. GERTZ, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186), 2000, 347, rechnen damit, dass der ursprüngliche Erzählfaden nach Ex 4 abbricht. Zum Einsatz bei Ex 2 vgl. E. OTTO, *Die Geburt des Mose. Die Mose-Figur als Gegenentwurf zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.* (in: DERS., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze* [BZAR 9], 2009, 9–45), anders z. B. R. ALBERTZ, *Exodus 1–18* (ZBK 2.1), 2012, 19–21; H. UTZSCHNEIDER/W. OSWALD, *Exodus 1–15* (IEKAT), 2013, 44–46. Zum konkreten Vorschlag von R. G. KRATZ, *Komposition* (s. Anm. 24), 129f. 208–210. 215. 220f; DERS., *Israel als Staat* (s. Anm. 35), 13, Anm. 45; DERS., *Der vor- und der nachpriesterschriftliche Pentateuch* (in: GERTZ/SCHMID/WITTE [s. Anm. 45], 295–323), hier 316–323, einer von Ex 2 bis Jos 12 reichenden Exoduserzählung vgl. E. BLUM, *Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der hebräischen Bibel?* (in: DERS., *Textgestalt und Komposition* [s. Anm. 30], 375–404), 386–390.

⁵⁰ Dieser ambivalente Befund spiegelt sich in der Forschungssituation nachgerade linear wieder: Die grundsätzliche Nähe von Exodus und Erzvätern wird in Quellenmodellen oder aber der Neuinterpretation des Jahwisten bei LEVIN, *Jahwist* (s. Anm. 28), im Sinne einer durchlaufenden literarischen Grundschicht in Gen–Ex interpretiert, die Differenzmomente führen in anderen Entwürfen zur Bestreitung einer vorpriesterschriftlichen Verbindung von Gen–Ex.

⁵¹ Vgl. R. HENDEL, *The Exodus in Biblical Memory* (JBL 120, 2001, 601–622); N. NA'AMAN, *The Exodus Story Between Historical Memory and Historiographical Composition* (JANER 11, 2011, 39–69); ALBERTZ (s. Anm. 49), 27–35.

⁵² Vgl. FINKELSTEIN, *Kingdom* (s. Anm. 22), 145–151.

⁵³ Vgl. z. B. S. I. GROLL, *The Historical Background to the Exodus*. Papyrus Anastasi VIII (in: M. SIGRIST [Hg.], *Etudes égyptologiques et bibliques à la mémoire du Père B. Couroyer* [CRB 36], 1997, 109–114).

⁵⁴ Vgl. D. B. REDFORD *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, 1992, 412; J. ASSMANN, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, 1996, 314f.

⁵⁵ Vgl. E. A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* (ADPV), 1988, 124–141.

vorliegenden Exoduserzählung zu einem Ursprungsereignis verschmolzen, das so nie stattgefunden hat, aber eine Vielzahl von Erinnerungen mythisch synthetisiert. Funktional der Erzvätergeschichte vergleichbar, formuliert die Exoduserzählung so einen nationalen Ursprungsmythos für Israel. In theologischer Hinsicht ist dabei bemerkenswert, dass die Verbindung von Israel zu seinem Gott und vom Gott Israels zu seinem Volk weder einfach selbstverständlich ist (wie etwa bei Kamosch und Moab) noch geographisch durch bestimmte Heiligtümer (wie in der Jakobüberlieferung) veranlasst ist, sondern in einem mythisch qualifizierten Ursprungsgeschehen begründet ist. Wenn es richtig ist, dass dieses Ursprungsgeschehen als solches auf bewusster Synthetisierung und nicht auf einem bestimmten historischen Ereignis beruht, so liegt auf der Hand, dass die Exoduserzählung das Resultat von tiefgreifender Theologisierung vorgegebener Erinnerungen und Traditionen darstellt.

Wie beim Jakobzyklus liegen auch ihre traditionsgeschichtlichen Ursprünge wohl im Nordreich, wie man aufgrund der Bedeutung der Thematik etwa im Hosea- oder Amosbuch oder in den mit den Reichsheiligtümern in Dan und Bethel verbundenen Weihespruch »Siehe Israel, das sind deine Götter, die dich aus Ägypten heraufgeführt haben« (1 Kön 12,28) vermuten kann.⁵⁶ Und wie der Jakobzyklus kommt auch die Exoduserzählung ohne einen König aus. Allerdings setzt sie als literarische Größe deutlicher – vor allem wegen ihrer anti-assyrischen Ausrichtung⁵⁷ – bereits den Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. voraus⁵⁸ und begründet, sehr viel expliziter als der Jakobzyklus,⁵⁹ ein theokratisches Ideal. Entsprechend finden sich in der Exoduserzählung – anders als in Gen 12–36 – auch keine Verhältnisbestimmungen zu den politischen Nachbarn wie Edom, Ammon, Moab und den Arabern, sondern im Vordergrund steht die Beschreibung der Relation zu der politisch maßgeblichen Macht schlechthin, dem eigenen Gott.⁶⁰

⁵⁶ Vgl. U. BECKER, Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel (in: DERS./J. VAN OORSCHOT [Hg.], Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel [ABG 17], 2005, 81–100). Zur literargeschichtlichen Problematik von 1 Kön 12,28 vgl. J. PAKKALA, Jeroboam without Bulls (ZAW 120, 2008, 501–525).

⁵⁷ Vgl. OTTO, Geburt (s. Anm. 49), 25.

⁵⁸ Vgl. z. B. J. CH. GERTZ, Mose und die Anfänge der jüdischen Religion (ZThK 99, 2002, 3–20).

⁵⁹ Vgl. bes. Gen 50,19f nach Gen 37,8.9–11.

⁶⁰ Politische Kritik an Salomo findet P. SÄRKIÖ, Exodus und Salomo. Erwägungen zur verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1–2; 5; 14 und 32 (SESJ 71), 1998; vgl. F. BLANCO WISSMANN, Sargon, Mose und die Gegner Salomos. Zur Frage vor-neuasyrischer Ursprünge der Mose-Erzählung (BN 110, 2001, 42–54).

Deshalb lässt die Exoduserzählung keine »ökumenischen« Bestrebungen erkennen, sondern vertritt eine exklusive Position, sowohl in politischer wie theologischer Perspektive.⁶¹ Sie verdankt diese Ausrichtung ihrer Rezeption der neuassyrischen Vertragstheologie, die nun – wie im Deuteronomium – auf das Verhältnis Israels zu Gott »umgebucht« wird.⁶² Die Exoduserzählung gehört zu den ältesten Texten der Hebräischen Bibel, die deutlich von *imperialer* Ideologie geprägt sind, diese nun aber in theologisierter Form reproduzieren.⁶³ Entsprechend ihrem narrativen Setting in Ägypten, erzählt die Exoduserzählung von der Befreiung Israels aus der »servitude« gegenüber Ägypten zum »service« an Gott.⁶⁴ Das Verhältnis zu Gott wird als »intolerante Monolatrie«⁶⁵ gefasst und reproduziert dabei strukturell das Verhältnis von assyrischem Großkönig und seinen Untertanen. Der Gott der Exoduserzählung ist dabei nicht nur ein befreiender und bewahrender, sondern auch ein fordernder Gott. Entsprechend hat die Erzählung wohl entweder von vornherein oder aber sehr bald auch eine Gesetzespromulgation beinhaltet – auch wenn in der Forschung umstritten ist, welche Texte dafür am ehesten in Frage kommen.⁶⁶ Eine genaue Bestimmung

⁶¹ Vgl. A. DE PURY, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël* (1991; in: DERS., *Die Patriarchen und die Priesterschrift* [s. Anm. 22], 93–108); K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), 1999. Kritisch dazu H.-CH. SCHMITT, *Erzväter- und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels – ein Irrweg der Pentateuchforschung* (in: HAGEDORN / PEIFFER [s. Anm. 40], 241–266); G. I. DAVIES, *The Transition from Genesis to Exodus* (in: K. J. DELL u. a. [Hg.], *Genesis, Isaiah and Psalms. FS J. Emerton* [VT.S 135], 2010, 59–78).

⁶² Vgl. dazu ASSMANN, *Herrschaft und Heil* (s. Anm. 9), 49–53; W. OSWALD, *Auszug aus der Vasallität. Die Exodus-Erzählung (Ex 1–14) und das antike Völkerrecht* (ThZ 67, 2011, 263–288).

⁶³ Vgl. dazu z. B. D. M. CARR, *Einführung in das Alte Testament. Biblische Texte – imperiale Kontexte*, 2013; SCHMID, *Anfänge politikförmiger Religion* (s. Anm. 9), vgl. in dieser Hinsicht weiter etwa die Diskussion um Ps 2 und 72 und ihre möglichen neuassyrischen Hintergründe bei E. OTTO / E. ZENGER (Hg.), »Mein Sohn bist du« (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen (SBS 192), 2002, oder die Bezugnahmen in der Jesaja-überlieferung auf die assyrische Propaganda, vgl. F. HARTENSTEIN, *Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit* (BThSt 74), 2011.

⁶⁴ G. AUZOU, *De la servitude au service. Etude du livre de l'Exode* (ConBi 3), 1961, vgl. auch UTZSCHNEIDER / OSWALD (s. Anm. 49), 33–35.

⁶⁵ Vgl. z. B. J. PAKKALA, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (SESJ 76), 1999.

⁶⁶ Vgl. etwa zum Dekalog CH. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai* (VT 35, 1985, 165–191); DERS., *Jahwist* (s. Anm. 28), 365, anders z. B. R. G. KRATZ, *Der Dekalog im Exodusbuch* (VT 44, 1994, 205–238); M. KÖCKERT, *Die Zehn Gebote*, 2007, 40–44; zum Bundesbuch

muss zwar unklar bleiben, aber es ist doch zu erkennen, dass an dieser Stelle in der Überlieferungsgeschichte des Pentateuch das nachher so prägende Ineinander von Gesetz und Geschichte entsteht. Allerdings ist hervorzuheben, dass die gesetzlichen Partien des Pentateuch – für sich genommen – keineswegs grundsätzlich jünger als die erzählenden sind. Auch wenn die Ursprünge des alttestamentlichen Rechts im Einzelnen schwierig bestimmbar bleiben, so schließt dieses doch in der Sache an die viel ältere altorientalische Rechtsüberlieferung an und dürfte für die ersten schriftlichen Sammlungen, die dann zum Bundesbuch (Ex 20–23*) zusammenredigiert wurden, bereits in die mittlere Königszeit zu datieren sein.⁶⁷

Dass die Väter- und Exoduserzählungen – in welcher Form auch immer – als konkurrierende Ursprungslegenden für Israel zu gelten haben, ergibt sich nur schon aus ihrer funktionalen Doppelung. Wie diese Konkurrenz genauer zu bestimmen ist, hängt unter anderem an der schwierigen Interpretation von Hos 12. Handelt es sich hier um einen frühen oder späten Text, sind Jakob und Mose hier in Entgegensetzung oder Analogie zueinander gesehen?⁶⁸ Festeren Boden hat man unter den Füßen bei einem direkten, aber diachron informierten Vergleich: Die Abraham- und Jakobüberlieferungen sind je für sich genommen noch erheblich weniger »theologisiert« als die Exoduserzählung. Erst die über Verheißungen miteinander verbundene Abraham- und Jakoberzählung ist im Grunde genommen mit der Exoduserzählung vergleichbar, da erst auf dieser Stufe eine funktionale Äquivalenz hinreichend sicher feststellbar ist: Sowohl die Väter- als auch die Exoduserzählung begründen die nachstaatliche Existenz

UTZSCHNEIDER / OSWALD (s. Anm. 49), 44–46; zu Ex 34* vgl. z. B. F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, (1992) ³2005, 73–75; OTTO, *Geburt* (s. Anm. 49), 27; ALBERTZ (s. Anm. 49), 19f, anders E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), 1990, 67–70; LEVIN, *Jahwist* (s. Anm. 28), 367–369.

⁶⁷ Vgl. z. B. E. OTTO, *Tendenzen der Geschichte des Rechts in der Hebräischen Bibel* (in: DERS., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien* [BZAR 8], 2008, 1–55), hier 7f. Viel zu eng bestimmt D. P. WRIGHT, *Inventing God's Law. How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, 2009, das Verhältnis zwischen Codex Hammurabi und Bundesbuch.

⁶⁸ Vgl. mit früher Datierung, aber unterschiedlichen Bestimmungen des sachlichen Profils A. DE PURY, *Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus. Hos 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes* (in: W. DIETRICH / M. KLOPFENSTEIN [Hg.], *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* [OBO 139], 1994, 413–439); E. BLUM, *Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen* (in: HAGEDORN / PFEIFFER [s. Anm. 40], 291–321), mit später Datierung R. VIELHAUER, *Das Werden des Buches Hosea. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 349), 2007, 178–180.

»Israels« als nach dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. trotz fehlender staatlicher Strukturen zusammengehöriges Gottesvolk, die Vätererzählung ist dabei eher inklusiv, die Exoduserzählung eher exklusiv ausgerichtet. Entstehungsgeschichtlich reagiert die Exoduserzählung aber wohl zunächst vor allem auf die noch selbständige, etwas ältere Jakobüberlieferung und bestimmt die Identität Israels nicht mehr in Relation zu den Nachbarn, sondern – in der Welt der Erzählung – zum mythischen, gottfernen Imperium der Ägypter bzw. – in der Welt der Erzähler – zum assyrischen Imperium.⁶⁹

3.3. Das Deuteronomium

Wie auch immer sich das Deuteronomium und die Exoduserzählung in literaturgeschichtlicher Hinsicht genau zueinander verhalten,⁷⁰ in theologiegeschichtlicher Perspektive begründet die Exoduserzählung in narrativer Weise, was das Deuteronomium als theologisches Programm vertritt.⁷¹ Von dem Zeit-

⁶⁹ Wechselseitige Bezüge wie der »Exodus« Abrahams aus Ägypten (Gen 12,10–20) oder der »Gotteskampf« Moses (Ex 4,24–26) zeigen nach und nach eingetragene Ausgleichsbemühungen in und zwischen den Ursprungstraditionen. Die Prävalenz der Exodustradition mit ihrer Akzentuierung des Gesetzes wird dann durch die nach dem literarischen Zusammenschluss von Genesis und Exodus erfolgte Eintragung des Toragehorsams Abrahams in der Genesis (vgl. z. B. Gen 22,18; 26,5, aber auch 18,6, vgl. J.-L. SKA, Genesis 18:6. Intertextuality and Interpretation – »It All Makes Flour in the Good Mill« [in: DERS., Exegesis (s. Anm. 40), 89–96]) erkennbar; vgl. B. EGO, Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahambildes (in: F. AVEMARIE/H. LICHTENBERGER [Hg.], Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition [WUNT 92], 1996, 25–40) – ein Erzählzug, der dann im Jubiläenbuch auf die Spitze getrieben wird (vgl. C. T. R. HAYWARD, Genesis and Its Reception in Jubilees [in: EVANS (s. Anm. 4), 375–404]).

⁷⁰ Die Frage hängt v. a. an der kontrovers bestimmten Datierung des Deuteronomiums und der Exoduserzählung. Vgl. zum neuen »Kampf um das Deuteronomium« (so W. BAUMGARTNER, Der Kampf um das Deuteronomium [ThR.NF 1, 1929, 7–25]) die Diskussion zwischen J. PAKKALA, The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy (ZAW 121, 2009, 388–401) (im Anschluss an R. G. KRATZ, Der literarische Ort des Deuteronomiums [in: DERS./H. SPIECKERMANN (Hg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS L. Peritt (FRLANT 190), 2000, 101–120]); N. MACDONALD, Issues in the Dating of Deuteronomy. A Response to Juha Pakkala (ZAW 122, 2010, 431–435); J. PAKKALA, The Dating of Deuteronomy. A Response to Nathan MacDonald (ZAW 123, 2011, 431–436); für die Exoduserzählung GERTZ, Tradition (s. Anm. 49), 2000; CH. BERNER, Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (FAT 73), 2010.

⁷¹ Diese Korrespondenz ist vor allem für Fortschreibungshypothesen des Deuteronomiums attraktiv, die das Deuteronomium von vornherein als für seinen literarischen Kontext entstanden interpretieren, vgl. z. B. KRATZ, Ort (Anm. 70), etwas offener DERS.,

punkt an, von dem Exoduserzählung und Deuteronomium einander komplementär zugeordnet worden sind, bauen sie die Eigenschaft der Tora als Gesetz *und* Geschichte weiter aus. Einen Hinweis auf eine zumindest partielle zeitliche Priorität der Exoduserzählung ergibt sich aus dem Umstand, dass bereits die älteste deuteronomische Gesetzgebung durchwegs vom sogenannten Bundesbuch (Ex 20–23*), das in die Exoduserzählung eingebaut worden ist,⁷² abhängt und dieses unter dem Gesichtspunkt der Kultzentralisation reinterpretiert,⁷³ was sich nicht nur, aber auch als eine sachliche Folge ihrer imperialen Interpretation des Gottesbegriffs deuten lässt:⁷⁴ Der exklusiv zu verehrende Gott Jerusalems kann nur an seiner »Residenz« verehrt werden. Gleichzeitig wird im Zuge dieser Neuinterpretation Gottes Jhwh selbst zum Legislator, was innerhalb der altorientalischen Welt eine Neuigkeit darstellt, die sonst durchwegs den König in dieser Funktion sieht.⁷⁵

The Idea of Cultic Centralization and Its Supposed Ancient Near Eastern Analogies (in: DERS./H. SPIECKERMANN [Hg.], *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives* [BZAW 405], 2010, 121–144). Vgl. zum Profil des Deuteronomiums zuletzt z. B. B. M. LEVINSON/J. STACKERT, *Between the Covenant Code and Esarhaddon's Succession Treaty. Deuteronomy 13 and the Composition of Deuteronomy* (Journal of Ancient Judaism 3, 2012, 123–140), anders CH. LEVIN, *Die Entstehung der Bundestheologie im Alten Testament. Die Entdeckung des Problems* (in: DERS., *Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament II* [BZAW 431], 2013, 242–259), 248: »Was hätte in der Königszeit die ›Gottunmittelbarkeit‹ der Judäer begründen sollen? Eine zweite Schwierigkeit besteht darin, dass Gesetzbuch und Vasallenvertrag zwei ganz verschiedene Gattungen sind, die sich im heutigen Buch Deuteronomium – offensichtlich sekundär – überschneiden.« Vgl. zur Diskussion weiter E. OTTO, *Assyria and Judean Identity. Beyond the Religionsgeschichtliche Schule* (in: D. S. VANDERHOOF/A. WINITZER [Hg.], *Literature as Politics, Politics as Literature. Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, 2013, 339–347), bes. 345; M. ARNETH, *Der Exodus der Slaven* (KuD 59, 2013, 109–124), bes. 123f.

⁷² Vgl. z. B. die Rekonstruktion von W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund* (OBO 159), 1998, 154–167; ÜTZSCHNEIDER/OSWALD (s. Anm. 49), 45f; M. KÖCKERT, *Wie kam das Gesetz an den Sinai?* (in: CH. BULTMANN/W. DIETRICH/CH. LEVIN [Hg.], *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*. FS R. Smend, 2002, 13–27).

⁷³ Vgl. z. B. B. M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, 1997; J. SCHAPER, *Schriftauslegung und Schriftwerdung im alten Israel. Eine vergleichende Exegese von Ex 20,24–26 und Dtn 12,13–19* (ZAR 5, 1999, 111–132).

⁷⁴ Dabei muss hier nicht auf assyrische Analogien zurückgegriffen werden, so z. B. E. OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), 1999, 351, dazu KRATZ, *Idea* (s. Anm. 71), 121–144, der selbst allerdings auch keine anti-assyrische Motivation für diese Idee findet (vgl. aaO 129).

⁷⁵ Vgl. z. B. E. OTTO, *Art. Recht/Rechtstheologie/Rechtsphilosophie I. Recht/Rechtswesen im Alten Orient und im Alten Testament* (TRE 28, 1997, 197–209).

Die Deutung des Gesetzes als Gottesgesetz hat redaktionsgeschichtlich auch auf das narrativ in die Exoduserzählung eingebettete Bundesbuch (Ex 20–23*) zurückgewirkt: Seine vorliegende theologisierte Reinpretation präsentiert dessen Rechtssätze in »deuteronomisierter« Gestalt, als Gottesrecht, das an jeden Einzelnen (vgl. die Anreden in der 2. Person Singular) gerichtet ist.⁷⁶

Mit der Erklärung Gottes zum Gesetzgeber hängt die Eigenart des Deuteronomiums zusammen, dass es seine Gesetze ausführlich begründet, die sich auch auf die Tora insgesamt ausgewirkt hat:⁷⁷ Die Gesetze müssen mit der Evidenz und Autorität ihrer selbst auskommen, um beachtet zu werden. Die Begründungen stehen damit in einer gewissen konzeptionellen Konkurrenz zu den das Deuteronomium abschließenden Segen- und Fluchpassagen, die im größeren Kontext des Deuteronomiums (innerhalb von Gen–2 Kön) allerdings eher geschichtstheologische als ethische Funktion haben. Mit seiner Theozentrierung ist schon im Deuteronomium ein entscheidender Schritt hin zur Bundestheologie der Priesterschrift gemacht, die den Bund Gottes mit Noah (Gen 9) und Abraham (Gen 17) einseitig konstruiert, als unverbrüchliche Zusage Gottes, aus der nur Individuen potentiell überhaupt herausfallen können.⁷⁸

Für die sachliche Wahrnehmung der Rechtsüberlieferung im Pentateuch ist das Deuteronomium in seinem Auslegungsverhältnis zum älteren Bundesbuch von größter Bedeutung: Der kanonische Pentateuch enthält damit nicht nur einzelne Rechtssätze, sondern zugleich auch deren Auslegung. Normativ ist damit im Pentateuch nicht das Recht an sich, sondern das der Auslegung fähige und bedürftige Recht. Hinzu tritt die Verschränkung mit der narrativen Überlieferung: Das Recht wird damit als welt- und geschichtsbezogen interpretiert.

3.4. *Die nichtpriesterschriftliche Urgeschichte*

Ob es je eine literarisch selbständige, nichtpriesterschriftliche Urgeschichte, sei es nun mit oder ohne Fluterzählung, gegeben hat,⁷⁹ ist fraglich. Die nichtpries-

⁷⁶ Vgl. KRATZ, *Komposition* (s. Anm. 24), 147, zur Aufnahme der prophetischen Sozialkritik im Bundesbuch: aaO 148.

⁷⁷ Vgl. T. FRYMER-KENSKI, *Israel* (in: R. WESTBROOK [Hg.], *A History of Ancient Law: Volume Two* [Handbook of Oriental Studies 72/2], 2003, 975–1046), bes. 979.

⁷⁸ Vgl. H.-J. STIPP, »Meinen Bund hat er gebrochen« (Gen 17,14). Die Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift (in: DERS., *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie* [BZAW 442], 2013, 117–136).

⁷⁹ Vgl. auf der einen Seite z. B. M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26* (BZAW 265), 1998 (Gen 2–8*), auf der anderen z. B. KRATZ, *Komposition* (s. Anm. 24), 253–262. 279 (Gen 2–4* + 9f*).

terschriftlichen Anteile der Fluterzählung sind keineswegs sicher vorpriesterlich anzusetzen,⁸⁰ und die verbleibenden Anteile der nichtpriesterschriftlichen Urgeschichte können auch als literarisch unselbständiger Vorbau der Vätergeschichte entstanden sein. Deutlich ist aber, dass die Urgeschichte auch in ihren nichtpriesterschriftlichen Bestandteilen nicht wesentlich älter als die Priesterschrift ist. Obwohl bereits von Rad festhielt, dass es »schon lange aufgefallen« sei, »daß sich umfangreiche Aussagen von Jahwes Weltschöpfung erst in jüngeren Texten finden«,⁸¹ hat sich diese Einschätzung erst in der neueren Forschung Anerkennung verschafft.

In theologiegeschichtlicher Hinsicht ist die Urgeschichte in dreifacher Weise bemerkenswert. Zum einen reformuliert sie die aus der Tradition, besonders den Psalmen, bekannte Schöpfungsthematik⁸² im Blick auf die *creatio prima* und ermöglicht von daher eine grundsätzliche Neukonzeption des Gottesbegriffs sowie der Vorstellung von Gottes Handeln in und an der Welt. Besonders in der Priesterschrift, aber auch bei Deuterocesaja, wird deutlich erkennbar, dass Gottes Handeln grundsätzlich als Schöpfungshandeln qualifiziert wird. Das ist eine Neuerung gegenüber den herkömmlichen Darstellungsweisen von Gottes Handeln in den Geschichtsbüchern, namentlich in ihrer deuteronomistischen Prägung: Gott wirkt unmittelbar oder durch andere Mächte, aber in der Geschichte, als ein Faktor neben anderen. Durch die Einleitung durch die Urgeschichte ergibt sich hier eine Perspektivenveränderung: Der Gott der Geschichte ist der Schöpfergott, der Zeit und Geschichte selbst erschaffen hat. Deshalb kann er zwar in und durch die Geschichte wirken, ist aber nicht einfach ein Faktor *in* der Geschichte.

⁸⁰ Vgl. z. B. J.-L. SKA, *The Story of the Flood. A Priestly Writer and Some Later Editorial Fragments* (in: DERS., *Exegesis* [s. Anm. 40], 1–22); E. BOSSHARD-NEPUSTIL, *Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Gen 6–9* (BWANT 165), 2005, anders J. CH. GERTZ, *Beobachtungen zum literarischen Charakter und zum geistesgeschichtlichen Ort der nichtpriesterschriftlichen Sintfluterzählung* (in: M. BECK / U. SCHORN [Hg.], *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. FS H.-Ch. Schmitt* [BZAW 370], 2006, 41–57); S. GRÄTZ, *Gericht und Gnade. Die Fluterzählung im Rahmen der biblischen Urgeschichte* (in: A. BERLEJUNG [Hg.], *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung* [FAT 81], 2012, 143–158), der Gertz folgt (vgl. aaO 143, Anm. 1).

⁸¹ VON RAD (s. Anm. 12), 149, nennt besonders Deuterocesaja und die Priesterschrift sowie einige Psalmen, die »schwer zu datieren« seien. Die erste epigraphische Bezeugung der Schöpfungsthematik im antiken Israel findet sich auf einem Ostrakon des 7. Jahrhunderts v. Chr., vgl. N. AVIGAD, *Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem* (IEJ 22, 1972, 193–200), 195.

⁸² Vgl. dazu H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), 1989, 73–86.

Zum zweiten ist der Urgeschichte die universale Aufweitung des in Gen 12–Dtn 34 vorherrschenden Israelhorizonts zu verdanken: Gen 1–11 bietet eine weltweit orientierte Kontextualisierung der ab Gen 12 einsetzenden Geschichte der Ahnväter Israels und dem aus ihnen entstehenden Volk. Dabei scheint Gen 1–11 eine Universalisierung der Geschichte Israels anzustreben und diese als Spezialfall der allgemeinen Anthropologie zu interpretieren: Schuld, Strafe und Bewahrung sind nicht nur strukturbestimmende Elemente der Geschichte Israels, sondern der allgemeinen Weltgeschichte.

Schließlich ist eine spezifische theologische Pointe der Urgeschichte eigens hervorzuheben: In Gen 6,1–4 wird die Frage menschlicher Schuld grundsätzlich relativiert, da in diesem Passus der Grund für die Flut in einem übermenschlichen Verhängnis identifiziert wird.⁸³ Die Göttersöhne greifen auf die Welt über und provozieren so – im Sinne von *post hoc propter hoc* – das Gericht Gottes über die Welt. Diese Passage ist deshalb von besonderer makrostruktureller Bedeutung für den Pentateuch, da sie an dessen Ende eigens aufgenommen und zitiert wird: Mose stirbt im Alter von 120 Jahren (Dtn 34,7), wie in Gen 6,3 festgesetzt, obwohl er noch bei bester Gesundheit ist. Damit wird der Verhängnisgedanke rahmend um den Pentateuch gelegt.

3.5. Priesterschrift

Die sogenannte Priesterschrift gehört zu den erfolgreichsten Hypothesen der alttestamentlichen Wissenschaft.⁸⁴ Dank der spezifischen sprachlichen und theologischen Prägung der priesterschriftlichen Texte im Pentateuch werden diese vergleichsweise einhellig bestimmt und datiert,⁸⁵ auch wenn über die Frage der

⁸³ Vgl. M. OEMING, Sünde als Verhängnis. Gen 6,1–4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten (TThZ 102, 1993, 34–50); für eine nachpriesterschriftliche Ansetzung vgl. W. BÜHRER, Göttersöhne und Menschentöchter: Gen 6,1–4 als innerbiblische Schriftauslegung (ZAW 123, 2011, 495–515).

⁸⁴ Vgl. z. B. BLUM, Komposition des Pentateuch (s. Anm. 66), 221; D. M. CARR, Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches, 1996, 43. Einen Überblick über neuere Debatten geben die Beiträge in S. SHECTMAN/J. S. BADEN (Hg.), The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions (AThANT 95), 2009.

⁸⁵ Vgl. A. DE PURY, P⁸ as the Absolute Beginning (in: TH. RÖMER/K. SCHMID [Hg.], Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque [BETHL 203], 2007, 99–128), 123–28 (wieder abgedruckt in: DERS., Die Patriarchen und die Priesterschrift [s. Anm. 22], 2010, 13–42), 37–42; KRATZ, Komposition (s. Anm. 24), 248; DERS., Historisches und biblisches Israel (s. Anm. 8), 162, Anm. 107, hier auch zur Unterscheidung des Alters der Kultgesetze und des narrativen Rahmens.

literarischen Eigenart⁸⁶ und des Endes⁸⁷ der Priesterschrift Differenzen bestehen.

Wenn man nach wie vor davon ausgehen darf, dass die Priesterschrift eine ursprünglich selbständige literarische Größe gewesen ist, so ist zunächst dieser Umstand als solcher in seiner Besonderheit zu würdigen. Es steht außer Frage, dass der Pentateuch umfangreiches vorpriesterschriftliches Quellenmaterial inkorporiert hat, das auch schon größere literarische Einheiten – wie die Erzväter- und die Exodusgeschichte – umfasste.

Mit der Abfassung der Priesterschrift erfolgte ein bislang nicht bekannter Schritt im literarischen Werden des Pentateuch: Trotz des Vorhandenseins entsprechender Stoffe entwarfen die Autoren der Priesterschrift eine alternative, selbständige Darstellung der insgesamt als »Urgeschichte«⁸⁸ interpretierten Gründungsgeschichte Israels, die sie diesen bekannten Materialien entgegenstellten. Der Grund dafür, dass die Priesterschrift nicht von vornherein als Fortschreibung bestehenden Textguts, sondern zunächst als eigene Schrift entstand, muss inhaltlicher Natur sein. Christoph Levin hat darauf hingewiesen, dass vor allem die spezifische Haltung zur Kultzentralisation den »literarischen Schnitt«⁸⁹ erforderte.⁸⁹ Das ist plausibel, vor allem im Blick auf die Erzvätergeschichte mit ihren verschiedenen Kultgründungsüberlieferungen. Von vergleichbarem Gewicht – vor allem im Bereich der antiassyrisch ausgerichteten, vorpriesterlichen Exodusgeschichte – aber war die unterschiedliche *politische Theologie* der Priesterschrift, die sich noch weniger als die Idee der Kultzentralisation im Modus der Fortschreibung an das bereits vorliegende Textgut anschließen ließ. Es bedeutet eine gewisse Ironie der Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, dass die Priesterschrift dann doch wieder mit dem nichtpriesterschriftlichen Textgut zusammengearbeitet wurde, von dem sie sich absetzen wollte.

⁸⁶ Gegen P als Quelle argumentiert BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 70); vgl. dazu die Rezension von K. SCHMID (ZAW 123, 2010, 292–294); vgl. auch ALBERTZ (s. Anm. 49), 10–26, sowie für Gen 12–50 WÖHRLE, Fremdlinge (s. Anm. 32).

⁸⁷ Das Ende wird seit T. POLA, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditions-geschichte von Pg (WMANT 70), 1995, gerne im Bereich der Sinaiperikope erblickt, vgl. zur neueren Diskussion CH. NIHAN, From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus (FAT II/25), 2006, 20–68, 379; J.-L. SKA, Le récit sacerdotal. Une ›histoire sans fin‹? (in: TH. RÖMER [Hg.], The Books of Leviticus and Numbers [BETHL 215], 2008, 631–653), vgl. auch E. NOORT, Num 27,12–23 und das Ende der Priesterschrift (aaO 99–119). CH. FREVEL, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern (HBS 23), 2000, verteidigt das traditionelle Ende in Dtn 34.

⁸⁸ Vgl. dazu N. LOHFINK, Die Priesterschrift und die Geschichte (in: J. A. EMERTON [Hg.], Congress Volume Göttingen 1977 [VT.S 29], 1978, 183–225; wieder abgedruckt in: DERS., Studien zum Pentateuch [SBAB 4], 1988, 213–253).

⁸⁹ LEVIN, Jahwist (s. Anm. 28), 437.

Die Priesterschrift ist, ähnlich wie die ihr vorgegebene Exodusdarstellung, stark von vorgegebener imperialer Ideologie geprägt, anders als die Exoduserzählung rezipiert sie diese aber nicht kritisch, sondern grundsätzlich positiv. Der antiassyrischen Ausrichtung der vorpriesterlichen Exodusüberlieferung steht die properische Position der Priesterschrift gegenüber, die einerseits die deuteronomistische Theologie im Pentateuch insgesamt kritisch reinterpretiert,⁹⁰ andererseits aber in ihrem theokratischen Grundgedanken an immerhin ein grundlegendes theologisches Begründungsmoment der Exoduserzählung anschließen konnte: Diese hatte die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei ja bewusst als auf den Dienst am eigenen Gott, der der einzige und eigentliche Souverän der Welt ist, hin ausgerichtet präsentiert. Diesen Gedanken übernimmt die Priesterschrift,⁹¹ interpretiert ihn aber inklusiv und pluralistisch: Gott ist der Schöpfer der Welt, die in konzentrischen Kreisen organisiert ist und gemäß dieser Differenzierung von der Zusagen des göttlichen Friedens (Gen 9, für die gesamte Welt), der Mehrung, Gottesnähe und Landnutzung (Gen 17, für die abrahamitischen Völker, also die Abkömmlinge Ismaels und Isaaks, das heißt Jakob und Esau) sowie des sühneschaffenden Kultes (Gen 25–40, nur Israel) profitieren kann. Sowohl mit dem Ideal einer umfassenden friedevollen, pluralistischen Weltordnung entsprechend der *pax Persica* als auch mit der – allerdings israelzentriert modifizierten – konzentrischen Abstufung der Völkerwelt⁹² nimmt die Priesterschrift grundlegende Elemente der persischen Reichsideologie auf.

Für die Priesterschrift bildet die perserzeitliche Gegenwart ihrer Autoren gewissermaßen das gottgewollte Ende der Geschichte. Die Völker koexistieren gewaltfrei in ihren Ländern entsprechend ihrer Sprache, Kultur und Religion, und im theologischen Zentrum der Welt befindet sich Israel mit dem vom Schöpfergott gestifteten Kult.⁹³ Auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt ist, so

⁹⁰ Vgl. E. A. KNAUF, Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten (in: TH. RÖMER [Hg.] *The Future of the Deuteronomistic History* [BETHL 147], 2000, 101–118).

⁹¹ Vgl. nur die auffällige Verwendung der Belege für *'bwdh* (»Dienst«) in Ex 1,14; 2,23; 6,6.9 u. a. m.

⁹² Vgl. Herodot, *Historien*. Deutsche Gesamtausgabe, hg. von H. W. HAUSSIG, 1971, 63: »Bei den Persern genießen die nächsten Nachbarn die höchste Achtung nach ihnen selber, dann kommen die entfernteren, und so geht es schrittweise abwärts. Am wenigsten gelten ihnen die Völker, die ihnen am fernsten wohnen. Sich selber halten sie nämlich für die aller-vorzüglichsten Menschen auf Erden, die Tüchtigkeit der Umwohnenden richtet sich, meinen sie, nach der Entfernung von ihnen, und die Fernsten sind die allergeringsten« (I, 134).

⁹³ Vgl. J. G. VINK, *The Date and the Origin of the Priestly Code in the Old Testament* (in: DERS., *The Priestly Code and Seven Other Studies* [OTS 52], 1969, 1–144), 61; E. A. KNAUF, *Priesterschrift* (s. Anm. 90), bes. 104f; NIHAN (s. Anm. 87), 383, vgl. auch J. VERMEYLEN, *La »table des nations« (Gn 10): Yaphet figure-t-il l'Empire perse?* (*Trans-euphratène* 5, 1992, 113–132).

lässt sich die priesterschriftliche Organisation der Welt als Auslegung von Gen 12,3 interpretieren: An Abraham und Israel erwirbt sich die Welt ihren Segen – ohne dies notwendigerweise explizit zu wissen.⁹⁴ Ein künftiges Gerichtshandeln Gottes an der Welt ist für die Priesterschrift undenkbar. Gott hat die Welt urgeschichtlich ein für alle Mal gerichtet, in ihrem Sintflutprolog nimmt die Priesterschrift die schärfsten Gerichtsansagen aus Amos und Ezechiel auf (»Das Ende ist gekommen« Gen 6,13, vgl. Am 8,2f; Ez 7,2f)⁹⁵ und bricht sie urgeschichtlich: Das Ende ist tatsächlich gekommen, aber das geschah vor Urzeiten und ist und bleibt nun für immer Vergangenheit.

Die politische Theologie der Priesterschrift, die sich insofern eigentümlich unpolitisch, als loyal zur imperialen Großmacht verhält, die ihre Verfassergegenwart bestimmt, hat sich als maßgeblich für den Mainstream des nachmaligen Judentums (und auch des Christentums) herausgestellt, da sie die Staatsmacht einerseits inkludierend als Mittel der Theokratie interpretiert, andererseits sie auch in einer gewissen Arbitrarität sieht: Solange die politische Oberherrschaft Kult- und Religionsausübung ermöglicht, ist sie zu akzeptieren. Diese grundsätzliche politische Indifferenz hat das Judentum die Jahrhunderte seither überdauern lassen – bei allen inneren nationalistischen, messianischen und revolutionären Gegenbewegungen im Einzelnen. Zum erbitterten Konflikt mit der Obrigkeit kam es nur dort, wo der Staat eine Loyalität forderte, die mit der Bindung an den eigenen Gott unvereinbar war.⁹⁶

Neben der Rezeption politischer Ideologie ist für die Priesterschrift besonders auch die Aufnahme und Verarbeitung »wissenschaftlicher« Gehalte von Bedeutung. Offenkundig war die Priesterschrift bestrebt, ihre Kosmogonie und Kosmologie entsprechend den Standards damaliger Wissenschaft zu beschreiben.⁹⁷ Für die Theologie des Pentateuch ist dieser Sachverhalt deshalb von Bedeutung, weil er zeigt, dass wissensaffine Themen wie die Kosmologie auch tatsächlich im Dialog mit den damals maßgeblichen Konzeptionen entwickelt worden sind – und zwar global maßgeblich, wie die enge Anlehnung an baby-

⁹⁴ Zur Segenstheologie der Priesterschrift vgl. M. LEUENBERGER, Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen (AThANT 90), 2008, 376–418.

⁹⁵ Vgl. R. SMEND, »Das Ende ist gekommen«. Ein Amoswort in der Priesterschrift (in: J. JEREMIAS/L. PERLITT [Hg.], Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff, 1981, 67–74; wiederabgedruckt in: DERS., Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze, 2002, 238–243).

⁹⁶ Vgl. im Blick auf die Römer dazu E. BALTRUSCH, Die Juden und das Römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung, 2002.

⁹⁷ Vgl. J. CH. GERTZ, Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht? (ZThK 106, 2009, 137–155).

lonische Wissensmaterialien zeigt.⁹⁸ Die universale Ausrichtung der Priesterschrift – literarisch erkennbar zunächst an ihrem global orientierten Einsatz in Gen 1–9* und ihrem universalisierten Gottesbegriff (Jhwh ist gleichzeitig »Elohim«, das heißt »Gott« schlechthin)⁹⁹ – schlägt sich also auch in ihrer Orientierung an und Berücksichtigung von internationalen Wissensgehalten nieder. Diese Traditionsbezogenheit ist in theologischer Hinsicht höchst bedeutsam: Die Bibel hat sich schon in ihren Gründungsperioden nicht der Wissenschaft verschlossen – im Gegenteil.

3.6. *Die nachpriesterschriftliche Konstitution des Pentateuch und weitere Fortschreibungen*

Bemerkenswerterweise ist sich die alttestamentliche Wissenschaft nicht einmal einig, welches die wichtigsten literarischen Vorgänge bei der Formierung des Pentateuch gewesen sind.¹⁰⁰ Es lassen sich – abgesehen von der ebenfalls umstrittenen Frage der persischen Reichsautorisation als äußerem Anstoß¹⁰¹ – etwa die drei folgenden Positionen unterscheiden: Die erste sieht den entscheidenden Schritt zur Formierung des Pentateuch in der Vereinigung der im Wesentlichen parallel laufenden, großen Erzählwerke »J« und »P«, so etwa Levin: »Zwischen den beiden Erzählwerken konnte es, was die Gültigkeit als Offenbarung betraf, keinen Unterschied geben. Auch ihre inhaltliche Einstimmigkeit war gewiß. Diese Einstimmigkeit galt es durch literarische Einheit sichtbar zu machen.«¹⁰² Entsprechend dieser grundlegenden Parallelität der beiden Werke relativiert Levin auch die Bedeutung der Zusammenarbeit: »Es dürfte verfehlt sein, der Redaktion eine tiefere Absicht zu unterstellen, als die bloße Verbindung

⁹⁸ Wird die Kosmogonie des Pentateuch als »Schöpfungsglaube« o. ä. beschrieben, droht diese Dimension seiner Gestaltung unterbewertet zu werden, vgl. VON RAD, (s. Anm. 12), 150, vgl. aber auch seine präzisierenden Bemerkungen 161f, dass Gen 1 nicht nur »Glaubensaussagen«, sondern auch – damit in eins gesehen – »Naturerkenntnis« biete.

⁹⁹ Vgl. dazu A. DE PURY, Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. 'Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch (in: GERTZ/SCHMID/WITTE [s. Anm. 45], 25–47), kritisch dazu E. BLUM, Der vermeintliche Gottesname »Elohim« (in: I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER [Hg.], Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name [Religion in Philosophy and Theology 35], 2008, 97–119).

¹⁰⁰ Bzw. der Vorläuferbücherfolgen, vgl. KRATZ, Historisches und biblisches Israel (s. Anm. 8), 129: »Die genetische Reihenfolge lautet also: Hexateuch – Enneateuch – Pentateuch«.

¹⁰¹ Vgl. dazu K. SCHMID, Persische Reichsautorisation und Tora (ThR 71, 2006, 494–506).

¹⁰² LEVIN, Das Alte Testament (s. Anm. 8), 81f.

der Quellen. Das ließ der Respekt vor den kanonischen Urkunden nicht zu. Dennoch sollte man den *theologischen* Rang des vorliegenden, zusammengeführten Textes nicht übersehen.¹⁰³ Das kunstvolle Ineinander von »J« und »P« konstituiert in dieser Perspektive die Theologie des Pentateuch.

Die zweite Position sieht die Verbindung von Deuteronomium und Priesterschrift als das entscheidende Moment an, so etwa Eckart Otto: »Schlüssel zur Literaturgesch[ichte] des P[en]t[ateuch] ist die Verbindung von Dtn und P zu einem P[en]t[ateuch]. Die Spannungen ihrer unterschiedlichen Theol[ogie] setzten in nachexil[ischer] Zeit den Prozeß ihrer schriftgelehrten Vermittlung durch eine Hexateuch- und Pentateuchredaktion [...] in Gang, deren Ergebnis der P[en]t[ateuch] ist.«¹⁰⁴

Die dritte Position schließlich sieht die entscheidende konzeptionelle Leistung zur Herstellung eines Protopentateuch allein bei der Priesterschrift begründet. Im Gefolge ihrer Grundentscheidung, Erzväter und Exodus einander nachzuordnen, wurden die »großen Themen« des Pentateuch – die vorpriesterlich eigenständig nebeneinander bestanden – entsprechend in diesen Grobaufriß eingeordnet.¹⁰⁵

Ein so komplexer Prozess wie die Formierung des Pentateuch lässt sich allerdings wohl kaum auf einen einzelnen Stiftungsimpuls zurückführen. Insofern dürfte allen drei Zugangsweisen eine gewisse Plausibilität eignen, wobei die jeweiligen Schwerpunktsetzungen sich mit unterschiedlichen Gesamtsichten der Entstehung des Pentateuch verbinden und auch von dorthier zu interpretieren sind.

Der Anteil der Priesterschrift an der Formierung des Pentateuch wird von den beiden letztgenannten Zugängen erheblich höher veranschlagt als bei der erstgenannten Position, da sie ihnen gemäß nicht nur ein Doppelgänger eines ähnlichen älteren Werks (»J«) ist, sondern zum ersten Mal den nachmaligen pentateuchischen Erzählfaden konzeptionell entwirft, in den dann redaktionell die weiteren, nichtpriesterschriftlichen Teiltexthe eingepasst worden sind – sei es im Modus der blockweisen Aneinanderreihung (z. B. Gen 1,1–2,4a/2,4b–3,24) oder des kleinräumig gestaffelten Ineinanderwebens (z. B. Gen 6–9; Ex 13f). Allen drei Zugangsweisen gemeinsam ist allerdings zum einen, dass die übergreifende erzählerische Linie des Pentateuch nicht am Anfang seiner Literaturgeschichte steht, sondern erst durch den nachdeuteronomischen Jahwisten oder

¹⁰³ AaO 84 (Hervorhebung im Original).

¹⁰⁴ E. OTTO, Art. Pentateuch (RGG⁴ 6, 2003, 1089–1102), 1097. In der Sache vergleichbar ist der Zugang von BLUM, Komposition des Pentateuch (s. Anm. 66), 358, der die Verbindung von »KD« und »KP« unter dem »Zwang« zur Konsensbildung« der persischen Politik als konstitutiven Vorgang auf dem Weg des Pentateuch zur Tora ansieht.

¹⁰⁵ Vgl. z. B. DE PURY, P⁸ as the Absolute Beginning (s. Anm. 85), 13–42.

sogar erst die Priesterschrift literarisch etabliert worden ist, und zum anderen, dass die maßgebliche theologische Prägung des Pentateuch – namentlich auch im Blick auf die sachliche Dichte der Texte – wesentlich als ein Resultat seiner nachpriesterschriftlichen Kompositionsgeschichte gewürdigt wird.¹⁰⁶

Die weiteren nachpriesterschriftlichen Fortschreibungen, die nach der Zusammenführung der Grundkonstituenten des Pentateuch anzusetzen sind, gehören zu den erst in jüngerer Zeit beachteten Elementen seiner Komposition.¹⁰⁷ In der klassischen Urkundenhypothese galt die Verbindung von JE und P in der Regel als der letzte literarische Vorgang von theologischer Bedeutung.¹⁰⁸ Der Pentateuch gewann seine Gestalt durch die Quellschriften, nicht durch deren Redaktion und Fortschreibung. Die jüngste Forschung hat dieses Urteil stark korrigiert, besonders im Blick auf das Leviticus-¹⁰⁹ und Numeribuch¹¹⁰, aber auch auf wichtige nachpriesterschriftliche Elemente in Genesis¹¹¹, Exodus¹¹² sowie im Deuteronomiumsrahmen.¹¹³ Die Bedeutung der nachexilischen Prägung des Pentateuch spiegelt sich auch elementar in seinem inhaltlichen Zuschnitt wider: Aufgrund seiner weitgehend außerhalb Israels angesiedelten Szenerie – inklusive der Gabe des Gesetzes im Niemandsland des Sinai – ist er in erster Linie als Gründungsdokument eines (auch) in der Diaspora befindlichen Israel anzusprechen. Auch hier zeigt sich wieder die grundsätzliche politische Prägung der Theologiegeschichte des Pentateuch: In seiner Endgestalt, besser: seinen Endgestalten¹¹⁴ begründet er die Existenzmöglichkeit Israels außerhalb

¹⁰⁶ Vgl. dagegen noch einmal oben Anm. 11 und 15.

¹⁰⁷ Vgl. E. OTTO, Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch (ThR 67, 2002, 125–155); R. G. KRATZ, Der vor- und der nachpriesterschriftliche Hexateuch (in: GERTZ/SCHMID/WITTE [s. Anm. 45], 295–323), vgl. auch RÖMER/SCHMID (s. Anm. 85); auf seine Weise BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 70).

¹⁰⁸ Vgl. z. B. J. WELLHAUSEN, Die Composition des Hexateuch und der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, ³1899, 2; H. GUNKEL, Genesis (HKAT I/1), 1901, XCIX; NOTH (s. Anm. 11), 267f, vgl. aber bereits die Pionierleistung von J. POPPER, Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch, 1862.

¹⁰⁹ Vgl. NIHAN (s. Anm. 87); E. OTTO, Innerbiblische Exegese im Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26 (in: DERS., Die Tora [s. Anm. 49], 46–106).

¹¹⁰ TH. RÖMER, Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur »Quellenscheidung« im vierten Buch des Pentateuchs (in: GERTZ/SCHMID/WITTE [s. Anm. 45], 215–231), bes. 223; vgl. auch KRATZ, Pentateuch (s. Anm. 45), 54.

¹¹¹ S. Anm. 26–28.

¹¹² Vgl. GERTZ, Tradition (s. Anm. 49), 394–396; sehr viel mehr Material weist BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 70), den nachpriesterlichen Entstehungsstufen der Exoduserzählung zu.

¹¹³ Vgl. OTTO, Deuteronomium 1,1–4,43 (s. Anm. 20), 248–257.

¹¹⁴ Vgl. E. BLUM, Gibt es die Endgestalt des Pentateuch? (in: DERS., Textgestalt und Komposition [s. Anm. 30], 207–217).

seines Landes unter einer theokratisch interpretierten Herrschaftsordnung. Die literarische Folgeüberlieferung der Tora – die Vorderen und die Hinteren Propheten – wird hier mannigfaltige Kritik und Alternativen bieten, doch die kanonsgeschichtlich etablierte Prävalenz der Tora hat diese Positionen in den zweiten Rang der Theologie der Hebräischen Bibel verbannt.

4. Die kanonische Ordnung der theologischen Positionen

Die voranstehende literaturgeschichtliche Besprechung der literarischen Komponenten des Pentateuch entspricht – naturgemäß – nicht dessen kanonischer Abfolge. Diese ist von anderen Gesichtspunkten als der literarhistorischen Sortierung bestimmt. Gerade die neuere Pentateuchforschung hat deutlich erkannt, dass nicht mehr fraglos von einer grundsätzlichen Konkordanz der literarischen Präsentation der Themen des Pentateuch (Urgeschichte, Erzväter, Exodus, Sinai, Wüstenwanderung) mit einer entsprechenden Folge von Ereignissen in der (Vor-)Geschichte Israels ausgegangen werden kann. Entsprechend stellt sich die Frage nach der vorliegenden kanonischen Ordnung des Pentateuch im Licht seiner Kompositionsgeschichte mit anderer Dringlichkeit als in den klassischen Modellen.

Die Vorordnung der Erzvätergeschichte vor die Exoduserzählung ist – wenn man nicht damit rechnet, dass sie von den Stoffzusammenhängen traditionell vorgegeben war¹¹⁵ – zunächst von der Priesterschrift her motiviert, die zwar ihren theologischen Höhepunkt in ihrer Darstellung der Kultstiftung am Sinai hat,¹¹⁶ die als »Schöpfung in der Schöpfung«¹¹⁷ auf den Beginn der Darstellung in Gen 1–9 zurückverweist und auch einen literarischen Bogen von Ex 39f nach Gen 1 schlägt.¹¹⁸ Doch die grundlegenden Zusagen von Mehrung, Land und Gottesnähe situiert die Priesterschrift bereits in der Väterzeit, im Abrahambund

¹¹⁵ So z. B. E. BLUM, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypthesen (in: GERTZ/SCHMID/WITTE [s. Anm. 45], 119–156). Zum sogenannten »kleinen geschichtlichen Credo« vgl. J. CH. GERTZ, Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch (in: KRATZ/SPIECKERMANN, Liebe und Gebot [s. Anm. 70], 30–45).

¹¹⁶ Vgl. dazu K. SCHMID, Der Sinai und die Priesterschrift (in: R. ACHENBACH/M. ARNETH [Hg.], »Gerechtigkeit und Recht zu üben« [Gen 18,19]. Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie [BZAR 13], 2009, 114–127).

¹¹⁷ BLUM, Komposition des Pentateuch (s. Anm. 66), 311.

¹¹⁸ Vgl. P. WEIMAR, Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte (in: DERS., Studien zur Priesterschrift [FAT 56], 2008, 269–317).

(Gen 17).¹¹⁹ Ob die Priesterschrift diese Zuordnung von Erzvätern und Exodus als heilsgeschichtliche Idee ihrerseits bereits vorgefunden oder aber allererst konzipiert hat, wird wohl umstritten bleiben.¹²⁰ Sicher festhalten lässt sich aber, dass spätestens seit der Priesterschrift dieser Gedanke als solcher die Theologie des Pentateuch entscheidend bestimmt: Die Stiftung des Kults am Sinai und die damit zusammenhängende Gesetzgebung ist Einlösung dessen, was den Erzvätern der Genesis verheißen worden ist. In Gen 12,10–20 kann sogar der Exodus Israels aus Ägypten mitsamt seinen »Plagen« (Ex 7–11) als eine bloße Wiederholung des archetypisch bereits vorgeformten Exodus Abrahams interpretiert werden, der ebenfalls bereits mit *ng'ym gdlym* (»großen Plagen«) verbunden war (Gen 12,17).

Es fällt allerdings auf, dass die ältesten Texte des Pentateuch bereits vergleichsweise früh im Leseablauf – in Gen 12–36 – dargeboten werden. Offenbar hat die spätere kanonische Anordnung die theologiegeschichtliche Grundlegung des Gottesverhältnisses Israel sachlich aufgenommen und entsprechend prominent im Leseablauf des Pentateuch platziert. Die jüngsten Texte finden sich dagegen nicht am Ende, sondern eher in der Mitte der Tora – sie sind literarisch an die Sinaioffenbarung (Lev–Num) und nicht an die Ostjordanlandgesetzgebung (Dtn)¹²¹ angeschlossen worden, wobei die Abfolge Lev–Num sowohl offenbarungstheologisch wie auch literaturgeschichtlich sprechend ist.¹²² Dieser Umstand des späten Wachstums des Pentateuch in seiner Mitte dürfte von der beherrschenden Bedeutung der Priesterschrift zu erklären sein: Ihr ursprüngliches Ende im Bereich der Sinaiperikope ließ es geraten sein, Ergänzungen der Gesetzestexte dort anzuschließen, in der Folge dann – für die Numericalmaterialien – auch leicht abgesetzt durch die Verlagerung vom Berg in die Wüste Sinai (vgl. Lev 27,34/Num 1,1).

Durch diese umfangreiche Aufweitung der Sinaiperikope geriet das Deuteronomium nicht nur literarisch an den Rand des Pentateuch. Es beinhaltet

¹¹⁹ Vgl. nach wie vor grundlegend W. ZIMMERLI, Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift (ThZ 16, 1960, 268–280; wieder abgedruckt in: DERS., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament [ThB 19], 1963, 205–217).

¹²⁰ Vgl. zuletzt die Diskussion bei BERNER, Exoduserzählung (s. Anm. 70), 10–48.

¹²¹ Vgl. dazu N. LOHFINK, Zur Fabel des Deuteronomiums (in: DERS., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV [SBAB 31], 2000, 247–263).

¹²² Vgl. RÖMER, Das Buch Numeri (s. Anm. 110), 223: »Anscheinend konnten diese Texte nur noch im Numeribuch Aufnahme finden, da die anderen vier Bücher wohl schon einen protokanonischen Status innehatten. In der Tat schließen Lev 26,46 bzw. 27,34 die Sinaioffenbarung eindeutig ab [...]. Man hat also im Nachhinein die Sinaiperikope durch Num 1–10 ausgeweitet und diese Verlängerung mit einer neuen Überschrift versehen.« Vgl. auch KRATZ, Pentateuch (s. Anm. 45), 54.

zwar immerhin die Abschiedsrede Moses im Ostjordanland und erzähllogisch die Promulgation der von ihm empfangenen Gesetze an das Volk Israel vor dem Einzug in das Gelobte Land. Doch die Literaturgeschichte hat die Sinaiperikope zum Zentrum des Pentateuch gemacht, das Deuteronomium beinhaltet nurmehr die erzählerische Weitergabe der Sinaigesetzgebung an Israel.

5. *Die Theologiegeschichte des Pentateuch und seine Theologie*

Das Projekt einer Theologie des Pentateuch ist in der Forschung vergleichsweise selten angegangen worden¹²³ und die dabei erzielten Erkenntnisse sind erwartungsgemäß – das heißt entsprechend der Unklarheit des Theologiebegriffs in der Bibelwissenschaft¹²⁴ – sehr disparat ausgefallen.

Geht man die Frage redaktionsgeschichtlich so an, dass im Rahmen der Bestimmung einer »Theologie des Pentateuch« nur diejenigen Texte verhandelt werden, die sich mit der redaktionellen Konstituierung des Pentateuch als Tora verbinden lassen,¹²⁵ so können vor allem die folgenden drei redaktionellen Perspektiven benannt werden. Natürlich ist die Theologie des Pentateuch erheblich reichhaltiger, als was sich aus den Vorgängen seiner Konstituierung als Tora ergibt. Für ein theologiegeschichtlich differenziertes Verständnis sind aber die im Folgenden beschriebenen Befunde von eigener Bedeutung.

Da ist zum einen die eidliche Landverheißung an die Erzväter der Genesis, die den Pentateuch insgesamt durchzieht (Gen 50,24; Ex 32,13; 33,1; Num 32,11; Dtn 34,4), wobei der letzte Beleg Dtn 34,4 deutlich auf Gen 12,7 zurückschlägt.¹²⁶ Sie ist das exegetische Resultat der kombinierten Lektüre von Priesterschrift und deuteronomistisch geprägter Exoduserzählung: Priesterschriftlich inspiriert ist die Wahl der unkonditionierten Verheißung an die Erzväter (vgl. Gen 17; Gen 35,9–13) als »Thema des Pentateuch«,¹²⁷ aus dem Deuteronomismus stammt die eidliche Zusage des Landes (vgl. Dtn 1,35; 6,18.23; 7,13;

¹²³ Vgl. H. H. SCHMID, *Vers une théologie du Pentateuque* (in: A. DE PURY/Th. RÖMER [Hg.], *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* [MoBi 19], 32002, 361–386); D. J. A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT.S 10), (1978) ²1997, CRÜSEMANN, *Tora* (s. Anm. 66); vgl. auch VON RAD (s. Anm. 12), 143–317.

¹²⁴ Vgl. dazu SCHMID, *Gibt es Theologie im Alten Testament?* (s. Anm. 6), 13–52.

¹²⁵ Vgl. dazu G. N. KNOPPERS/B. M. LEVINSON (Hg.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, 2007; s. auch Anm. 100.

¹²⁶ Vgl. K. SCHMID, *Der Abschluss der Tora als exegetisches und historisches Problem* (in: DERS., *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* [FAT 77], 2011, 159–184), hier 161–163.

¹²⁷ Vgl. noch einmal ZIMMERLI (s. Anm. 118).

8,1; 10,11; 11,9.21; 19,8; 26,3.15; 28,11; 31,7,20f). Politisch wird damit auf dem Landbesitz insistiert, theologisch das Moment der Zusage an die Erzväter privilegiert.

Dann gehört zur Konstituierung des Pentateuch als Tora die Stilisierung Moses als »Erzprophet« in Dtn 34,10, die eine qualitative Trennung zwischen der Tora als »Erzprophetie« Moses und allen nachfolgenden Prophetien zieht.¹²⁸ Auch dieses Element lässt sich als Kompromiss zwischen deuteronomistischer und priesterschriftlicher Prägung des Pentateuch deuten: Mit dem Deuteronomium avanciert Mose zur Zentralgestalt der Überlieferungsbildung und zieht die ganze Normativität der Tradition auf sich, mit der Priesterschrift wird aber gleichzeitig die Zentralstellung der mosaischen Kultgesetzgebung für immer festgeschrieben und der deuteronomischen Aktualisierung durch je und je wieder aufstehende Propheten »wie Mose« (Dtn 18,15–18, abrogiert in Dtn 34,10) grundsätzlich entzogen.

Schließlich lässt sich die spezifische Konturierung der Darstellung des Todes Moses in Dtn 34 anführen, die in ihrer Begründung des Umstandes, weshalb Mose nicht in das gelobte Land eintreten darf, vermittelnd weder priesterschriftlicher noch deuteronom(ist)ischer Theologie folgt.¹²⁹ Auch sie etabliert mit dem Bogen von Dtn 34,7 zurück auf Gen 6,1–4 eine pentateuchweite Inklusion, in diesem Fall sogar unter Einschluss der Urgeschichte.

Wenn so zwar für die »Theologie« des Pentateuch letztlich Priesterschrift und Deuteronomium und der vermittelnde Ausgleich zwischen ihnen von grundlegender Bedeutung gewesen sind, so haben auch die anderen genannten Konstituenten eine wichtige Rolle gespielt. Die für den Pentateuch grundlegende Verbindung von Erzväter- und Exodusüberlieferung hat allerdings schon eine Stufe früher stattgefunden und spielt deshalb nur noch mittelbar eine Rolle – auf der Ebene der Priesterschrift, die diese Themen (wenn nicht erstmals, so doch zum ersten Mal prominent)¹³⁰ miteinander verbunden hat. Die Urgeschichte ist ebenfalls zu wesentlichen Teilen ein thematischer Import der Priesterschrift, vermutlich aber nicht ausschließlich. Gerade in ihren nichtpriesterlichen Teilen bietet sie eine sachliche Grundlage für die späteren Vermittlungen zwischen Priesterschrift und Deuteronomium, als sie die Theologie des Deuteronomiums für die Urgeschichte universal aufweitet.¹³¹

¹²⁸ Vgl. SCHMID, Abschluss (s. Anm. 126), 163–166.

¹²⁹ Vgl. aaO 166–169. S. auch Anm. 83.

¹³⁰ Vgl. SCHMID, Erzväter und Exodus (s. Anm. 61).

¹³¹ Vgl. z. B. C. EDENBURG, From Eden to Babylon. Reading Genesis 2–4 as a Paradigmatic Narrative (in: TH. B. DOZEMAN/TH. RÖMER/K. SCHMID [Hg.], Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings [SBL. AIL 8], 2011, 155–167).

Die Theologie des Pentateuch *als Pentateuch* erschöpft sich also nicht in ihrem Gegenstand, dazu ist sie um dessen Theologiegeschichte zu erweitern. Die Theologiegeschichte des Pentateuch wäre ihrerseits verkürzt wahrgenommen, wenn man sie nur als Abfolge einzelner theologischer Positionen im Pentateuch beschreiben würde. Die Sachlogik ihrer Dynamik ist integraler Bestandteil eines solchen Projekts. Natürlich sind noch weitergehende Bestimmungen für eine Theologie des Pentateuch denkbar – im Rahmen eines historisch-deskriptiven Zugangs zur Bibel, der als solcher allerdings noch keineswegs als theologisch defizitär zu gelten hat,¹³² sind damit jedoch einige unhintergehbare Elemente bezeichnet.

Summary

Pentateuchal scholarship has changed radically in the past forty years. The re-evaluation of the compositional history of the Pentateuch that has taken place necessitates consideration of the theological implications that accompany this new perspective. This contribution first attempts to reconstruct the theological dynamics and logic involved in the literary development of the most important components of the Pentateuch, and then to draw conclusions from this discussion for the theology of the Pentateuch.

¹³² Vgl. A. DE PURY/E. A. KNAUF, La théologie de l'Ancien Testament: kérygmatische ou descriptive? (ETR 70, 1995, 323–334).