Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 60 (2004)
Heft: 4

Artikel: Hauptprobleme der gegenwärtigen Pentateuchforschung
Autor: Römer, Thomas
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877875

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 60 2004 Heft 4

Hauptprobleme der gegenwärtigen Pentateuchforschung

0. Einleitung: der verlorene und nicht wieder gefundene Konsens

Vor nunmehr fast dreissig Jahren ist der wissenschaftliche Konsens über die Entstehung der Tora dermassen erschüttert worden, dass die bis in die siebziger Jahre vorherrschende *neuere Urkundenhypothese* heutzutage nur noch von sehr wenigen Forschern in ihrer kanonischen Form vertreten wird. Als 1975 und 1976 die Untersuchungen von John Van Seters, Hans Heinrich Schmid und Rolf Rendtorff erschienen[1], lösten diese eine seit Wellhausen nicht mehr gekannte Krise in der Pentateuchforschung aus und zwangen damit zu einem Überdenken der herkömmlichen Modelle. In der angelsächsischen und französischsprachigen Forschung wandte man sich verstärkt synchronen Methoden zu (Strukturalismus, Semiotik, *reader-response criticism* usw.) und auch in der deutschsprachigen Forschung finden sich seit einigen Jahren vermehrt Untersuchungen, die ausschliesslich die so genannte *Endgestalt* eines Textes oder Buches zum Untersuchungsgegenstand haben. Diese holistischen Methoden stellen eine verständliche Reaktion dar gegenüber einer (insbesondere in der deutschen Exegese weit verbreiteten) Literarkritik, deren Hauptanliegen die Rekonstruktion eines hypothetischen Urtextes und der nachfolgenden Redaktionen ist, wobei hermeneutische Fragen oft ausgeblendet werden oder nur sehr marginal zur Sprache kommen. Jedoch bleibt m. E. die historisch-kritische Dimension für die Pentateuchforschung wie für die gesamte biblische Exegese unaufgebbar. Das Heil des Alttestamentlers oder der Alttestamentlerin kann nicht in der Zuflucht zu synchronen Modellen liegen, welche die historische Dimension ausblenden. Diese bleibt ein

[1] J. Van Seters, Abraham in History and Tradition, New Haven/London 1975; H.H. Schmid, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976; R. Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147), Berlin/New York 1976.

zentrales Element für ein wissenschaftliches Verständnis der hebräischen Bibel. Allerdings wurde der historische Aspekt im Rahmen der Urkundenhypothese oft überwiegend literarisch verstanden; die *materiellen*, soziologischen und anthropologischen Komponenten fanden in der Pentateuchforschung meist wenig Beachtung, und es ist insbesondere Rainer Albertz zu verdanken, dass er diese Fragestellungen in die exegetische Diskussion verstärkt eingebracht hat (hauptsächlich in seiner *Religionsgeschichte des Alten Testaments*, aber auch in vielen anderen wichtigen Veröffentlichungen)[2]. Die Neuorientierung der Pentateuchforschung seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts hat diese Fragestellungen teilweise integriert. Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre konnte man sogar den Eindruck bekommen, dass sich ein neues konsensfähiges Modell abzeichnete. Mehrere Untersuchungen legten es nahe, den Pentateuch als Resultat einer Kombination von priesterlichen und deuteronomistischen (bzw. *jahwistischen*, den Deuteronomismus voraussetzenden) Texten zu verstehen. Besonders einflussreich war die Theorie von E. Blum[3], der die Tora als Kombination zweier Grosskompositionen betrachtete: die Komposition D und die Komposition P. Den materiellen und historisch plausiblen Kontext für die Vereinigung der beiden Werke gab die von Peter Frei erarbeitete Theorie der so genannten Reichsautorisation ab[4]. R. Albertz, F. Crüsemann, E.A. Knauf und andere[5] schlugen vor, den Pentateuch als einen Kompromiss zwischen Vertretern von priesterlichen und deuteronomistischen Interessen zu verstehen, da die Achaemeniden anscheinend ein grosses Interesse daran hatten, lokalen Gesetzestraditionen einen offiziellen Charakter zu verleihen. Dieses performative und konsensfähige Modell ist jedoch seit einigen Jahren wieder in Frage gestellt bzw. erheblichen Modifikationen unterzogen worden, und zwar aus folgenden Gründen: die priesterlichen Texte, deren Existenz kaum ernsthaft bestritten wird, sind Objekt einer heftigen Debatte bzgl. des Umfangs der so genannten Grundschrift. Die Existenz eines *Deuteronomistischen Geschichtswerks* wird verstärkt infrage gestellt und seine Kontrahenten machen sich wieder für die

[2] R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (GAT 8), Göttingen 1992; Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart/Berlin/Köln 2001.

[3] E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984; Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990.

[4] P. Frei, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich, in: P. Frei, K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich (OBO 55), Freiburg (CH)/ Göttingen [2]1996, 5-131.

[5] Albertz, Religionsgeschichte Israels, 495ff.; F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992; E.A. Knauf, Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuchredaktion, BiKi 53 (1998) 118-126; J. Blenkinsopp, The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible (The Anchor Bible Reference Library), New York u. a. 1992.

Existenz eines alten Hexateuchs stark; neuere Untersuchungen lassen es weiter als fraglich erscheinen, ob die meisten nicht-priesterlichen Texte global unter die Bezeichnung *deuteronomistisch* oder *jahwistisch* subsumiert und derselben Trägergruppe zugeschrieben werden können. Und schliesslich ist auch die Theorie der Reichsautorisation unter Beschuss geraten. Im Folgenden sollen diese Punkte in Verbindung mit einer persönlichen Einschätzung der gegenwärtigen Forschungslage kurz dargestellt werden.

1. Die Debatte um die priesterlichen Texte

Im Rahmen der *neueren Urkundenhypothese* hatten die priesterlichen Texte des Penta- bzw. Hexateuchs relativ wenig Aufmerksamkeit erhalten. Seit M. Noth[6] galt es als ausgemacht, dass die priesterliche Grundschrift einen rein erzählenden Charakter habe, und somit alles rituelle und gesetzliche Material als sekundär (und damit meistens auch als irrelevant) zu betrachten sei. Mit der Infragestellung der Quellentheorie rückten die priesterlichen Texte wieder stärker in das Interesse.

1.1. Quelle oder Redaktion?

R. Rendtorff und J. Van Seters wandten sich vehement gegen die Annahme einer ursprünglich selbständigen Priesterschrift und sahen in *P* die letzte oder eine der letzten Redaktionen des Pentateuchs. Sie wiesen darauf hin, dass es noch niemandem gelungen sei, die «Quelle P» vollständig zu rekonstruieren: so muss man in der Jakobsgeschichte Ausfälle postulieren (es fehlen insbesondere der Aufenthalt bei Laban und seine dortigen Heiraten), und auch Mose erscheint in Ex 6,2 bei P unvermittelt, ohne jegliche Einführung. Allerdings stellt jedoch gerade Ex 6,2 eine gute und logisch direkte Folge des vorhergehenden priesterlichen Textes in Ex 2,23aβ-25 dar, und auch in vielen anderen Texten erhält man recht problemlos eine selbständige P-Version, so z.B. in der Plagengeschichte oder auch beim Durchzug durch das Meer. E. Blum hat das Problem so zu lösen versucht, dass er vorschlug, die priesterliche Komposition weder als Quelle noch als Redaktion zu verstehen[7]. Einige priesterliche Texte wären zunächst für sich konzipiert worden, bevor sie von denselben priesterlichen Kreisen zur Bearbeitung der älteren nicht-priesterlichen Traditionen verwandt wurden. Dies läuft im Grunde auf eine Unterscheidung eines oder mehrerer priesterlicher *Dokumente* und einer oder mehrerer priesterlichen *Bearbeitungen* hinaus.

[6] M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948.
[7] Blum, Studien, 229ff.

Die Idee einer autonomen priesterlichen Schrift wird heute nach wie vor mehrheitlich angenommen. Allerdings ist seit einigen Jahren eine neue Diskussion über das Ende der priesterlichen Grundschrift (P^g) entflammt.

1.2. Die Frage nach dem Umfang der priesterlichen Grundschrift

In den gängigen Einleitungen in das AT wird das Ende von P in der Regel in Dt 34,1*...7-9 angegeben. Da seit M. Noth P als die *literarische Grundlage* des Pentateuchs galt und seine Theorie des *DtrG* gegen die Existenz eines Hexateuchs sprach, blieb logischerweise als Abschluss von P^g nur der Bericht über den Tod Moses in Dt 34. Dieser Konsens wurde 1988 durch einen Artikel von Lothar Perlitt[8] ins Wanken gebracht, in welchem er den Nachweis zu führen versuchte, dass die priesterlichen Verse in Dt 34, insbesondere V. 7-9, aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen nicht P^g zugeschrieben werden können: sie setzen sekundär-priesterliche Texte wie Num 27,12-23 voraus und zeichnen sich durch einen priesterlich-deuteronomistischen Mischstil aus, der für späte Texte charakteristisch ist. Auch wenn Perlitt nicht auf einhellige Zustimmung stiess, vergrösserte sich durch seine Überlegungen das Spektrum der möglichen Kandidaten für das Finale von P^g erheblich.

1.2.1. Dt 34

Die traditionelle Lösung hat nach wie vor ihre Anhänger, insbesondere Ludwig Schmidt und Christian Frevel[9]. Nach Schmidt ist der Landbesitz kein Hauptanliegen für P^g, da dieser nach der Rückkehr der exilierten Bevölkerungsgruppen kein Problem mehr darstellte. Allerdings fragt sich, ob dieses Nichtinteresse an der Landnahme mit der Einsetzung Josuas als Nachfolger Moses in Dt 34,7-9 zu einem passenden Abschluss kommt. Dt 34,9 zielt in der Tat ziemlich klar auf eine Fortsetzung in Jos 1 ab. Christian Frevel hat dieses Problem gesehen und vorgeschlagen, Dt 34,8 (das Ende der Trauer der Israeliten um Mose) als Finale von P^g zu verstehen. Aber auch diese Lösung ist wenig überzeugend, denn narratologisch wird durch die Bemerkung «die Tage der Trauer um Mose gingen zu Ende» die Erwartung einer Fortsetzung der Erzählung geweckt. Somit behalten m. E. die Ausführungen Perlitts zu Dt 34 ihre Pertinenz.

[8] L. Perlitt, Priesterschrift im Deuteronomium?, ZAW 100. Supplement (1988) 65-88 = Deuteronomium-Studien, Tübingen 1994, 123-143.

[9] L. Schmidt, Studien zur Priesterschrift (BZAW 214), Berlin/New York 1993; C. Frevel, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBSt 23), Freiburg u. a. 1999, vgl. auch: Ein vielsagender Abschied. Exegetische Blicke auf den Tod des Mose in Dtn 34,1-12, BZ 45 (2001) 209-234.

1.2.2. Jos 18,1 bzw. 19,51

Einige Forscher kehren deswegen (aber auch wegen der noch zu besprechenden Hexateuchrenaissance) zu Nöldeke und Wellhausen zurück, welche das Ende der Priesterschrift im Buch Josua verorteten. Seebass und Knauf[10] denken an 18,1: «Die ganze Gemeinde der Israeliten versammelte sich in Silo und richtete daselbst das Versammlungszelt auf. Das Land war ihnen unterworfen». Lohfink und Blenkinsopp fügen noch 19,51 an[11]: «So vollendeten sie die Teilung des Landes». Auch diese Lösung ist nicht überzeugend. Die priesterlichen Texte in Jos haben oft redaktionellen Charakter und weisen teilweise den von Perlitt bereits bemerkten Mischstil auf. Dazu kommt, dass die auf den ersten Blick verführerische Inklusion zwischen Gen 1,28 und Jos 18,1 inhaltlich nicht existiert. Gen 1,28 hat die gesamte Menschheit und ihren Auftrag in der Schöpfung im Blick, und nicht den Landbesitz des Volkes Israel. Der Auftrag von Gen 1,28 (die Unterwerfung von Erde und Tieren) wird zunächst pervertiert (Gen 6,11-12), und dann in Gen 9,1-7* korrigiert. Auch die Gliederung von P in drei Epochen, anhand der Gottesnamen *Elohim* (für die Urgeschichte), *El Schadday* (für die Patriarchen) und *Yhwh* (für die mosaische Offenbarung) suggeriert, dass das Ziel von P nicht in der Landnahme, sondern in der Offenbarung Yhwhs an Israel lag.

1.2.3. Num 27*

Die von Perlitt und Ska erwogene Lösung, P^g in Num 27,12-14 (?)[12], wo Yhwh Moses Tod ansagt, enden zu lassen, ist auf der erzählerischen und kompositionellen Ebene kaum verständlich zu machen; die Idee eines Abschlusses von P^g im Buche Numeri hat zu Recht kaum Anhänger gefunden.

1.2.4. Die Sinaiperikope

Da in den Büchern Num, Dt und Jos kein befriedigender Abschluss für P^g zu finden ist, erstaunt es kaum, dass in letzter Zeit dieser Abschluss immer häufiger in der Sinaiperikope gesucht wird. In der Tat hatte bereits M. Noth bemerkt, dass die Theophanie am Sinai das «eigentliche Ziel» von P darstelle[13]. Thomas Pola[14] hat daraus gefolgert, dass P^g mit der Errichtung des Hei-

[10] H. Seebass, Josua, BN 28 (1985) 53-65; E.A. Knauf, Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten, in: The Future of the Deuteronomistic History (BETL 147), hg. von T. Römer, Leuven 2000, 101-118.

[11] N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: Congress Volume. Göttingen 1977 (VT.S 29), hg. von J.A. Emerton u.a., Leiden 1978, 189-225 = Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1988, 213-253; Blenkinsopp, The Pentateuch, 237.

[12] J.-L. Ska, Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible (Le livre et le rouleau 5), Bruxelles 2000, 210-214.

[13] Noth, Überlieferungsgeschichte, 8.

ligtums in Ex 40 zum Abschluss kommt. In der Tat finden sich am Ende von Ex klare Rückverweise auf Gen 1. Bekanntlicherweise gehören in der altorientalischen Mythologie Weltschöpfung und die Errichtung eines Heiligtums für den Schöpfergott ja oft zusammen. Pola weist auf enge Parallelen zwischen P und Hesekiel hin, insbesondere auf den Geschichtsrückblick in Ez 20. Nach Ez 20,40 sei das Ziel der Geschichte zwischen Yhwh und Israel der Gottesdienst auf dem Zion. Daraus schliesst er, dass das Heiligtum am Sinai ursprünglich nicht als transportabel konzipiert war, sondern als eine Projektion des Zions in die Wüste. Demzufolge scheidet Pola alle Verse, die eine Mobilität des Heiligtums voraussetzen, als sekundär aus, und rekonstruiert das Ende von P^g in folgenden Texten: Ex 19,1; 24,15b.16f.18a; 25,1.8a.9; 29,45f.; 40,16.17a.33b:

«Im dritten Monat nach dem Auszug der Israeliten aus dem Land Ägypten, an diesem Tag kamen sie in die Wüste Sinai. Die Wolke bedeckte den Berg. Und die Herrlichkeit Yhwhs thronte auf dem Berge Sinai, und die Wolke bedeckte den Berg sechs Tage lang; am siebten Tage rief er Mose aus der Wolke heraus. Die Herrlichkeit Yhwhs war für die Israeliten anzusehen wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges. Da ging Mose mitten in die Wolke hinein und er stieg auf den Berg. Und Yhwh sprach zu Mose: Macht (LXX: sing.) mir ein Heiligtum. Nach dem Urbild der Wohnung und nach dem Urbild all ihrer Geräte, das ich dir zeigen werde, so sollt ihr (LXX: sing.) machen. Ich will inmitten der Israeliten wohnen, und sie werden erkennen, dass ich Yhwh, ihr Gott bin, der sie aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, um mitten unter ihnen zu wohnen, ich Yhwh, ihr Gott. Und Mose tat genau wie ihm Yhwh geboten hatte, so tat er, am ersten Monat des zweiten Jahrs, am ersten Tag des Monats. So vollendete Mose das ganze Werk.»

Diese Rekonstruktion bietet zwar einen verständlichen Text, man muss sich aber fragen, ob ein solcher Minimaltext (ungefähr zwei Prozent von Ex 19-40) wirklich einen plausiblen Abschluss von P^g darstellt; problematisch ist dabei, dass die meisten Verse, die auf Gen 1 zurückweisen, als sekundär bezeichnet werden. Ähnliche Anfragen sind auch an E. Otto zu stellen, der mit Pola darin übereinstimmt, dass P^g nicht über die Sinaiperikope hinausgeht. Otto ist allerdings noch radikaler und scheidet den gesamten Baubericht in Ex 35-40 aus, und zwar aufgrund seiner Differenzen zu den vorhergehenden Baubefehlen. Das Ende von P^g läge in Ex 29,42b-46 vor, in der Ankündigung der Einsetzung des aaronidischen Priestergeschlechts[15]. Damit eliminiert Otto alle Bezüge zu Gen 1, was schwer verständlich ist. Allerdings ist mit ihm gegen Pola die Frage zu stellen, ob nicht die Einsetzung des Priestertums ein konstitutives Element für die Errichtung des Yhwh-Heiligtums und -kultes darstellt. Dann sollte man aber vielleicht doch E. Zenger folgen, der Lev 9* als Abschluss von P^g ansieht[16]. Dort wird (allerdings mit einigen Abweichun-

[14] T. Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995.

[15] E. Otto, Forschungen zur Priesterschrift, ThR 62 (1997) 1-50.

gen zu Ex 29) die Weihe Aarons und seiner Söhne berichtet. Die auf diese Weihung folgende Freude und Proskynese des Volkes in 9,24 stellten dann einen passenden Abschluss der Priesterschrift dar. Ein Ende in Lev 9 ermöglicht auch die Annahme, dass P^g bereits einen Grundstock der Ritualvorschriften in Lev 1-7* enthielt. Man könnte aber auch mit Kratz annehmen, dass die erste Ausgabe von P in Ex 40,34 (die Herrlichkeit Yhwhs erfüllt das Heiligtum) abschloss, und Lev 1ff. «Nachträge im Rahmen der noch selbständigen Priesterschrift» darstellen[17].

Selbst wenn die genaue Bestimmung des Endes von P^g noch nicht geklärt ist, spricht doch einiges dafür, dieses Ende in der Sinaiperikope zu suchen. Diese Modifikation des Umfanges von P^g hat aber für die gegenwärtige Pentateuchdiskussion entscheidende Konsequenzen. Denn wenn die ursprüngliche Priesterschrift in Ex 40 oder Lev 9 endet, so kann «keine Rede mehr davon sein, der Rahmen von P^g habe bei der Schlussredaktion den Umfang des Pentateuchs festgelegt»[18]. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Zuvor jedoch noch einige Überlegungen zur Intention eines von Gen 1 bis Ex 40 (oder Lev 9) reichenden priesterlichen Dokuments.

1.3. Kontext und Intentionen der priesterlichen Grundschrift

Die meisten neuen Veröffentlichungen zur Priesterschrift gehen davon aus, dass das Land für P keine zentrale Gegebenheit darstellt[19]. Allerdings enthält die unbestreitbar priesterliche Gottesrede an Mose in Ex 6,2-8 folgendes Versprechen: «Ich will euch in das Land bringen, das ich Abraham, Isaak und Jakob zu geben geschworen habe; das will ich euch zu eigen geben» (v. 8). Man kann natürlich das Problem dadurch lösen, dass man diesen Vers als späteren Nachtrag bezeichnet (Kohata, Gosse)[20], aber wenn man literarkritische Kriterien anlegt, bleibt dies eine recht willkürliche Annahme. Vielleicht zielt aber Ex 6 (wie auch Gen 17) auf Ex 29,45-46 («und ich will inmitten der Israeliten wohnen und ihr Gott sein, damit sie erkennen, dass ich Yhwh, ihr

[16] E. Zenger, Die Bücher der Tora/des Pentateuch, in: Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart/Berlin/Köln [5]2004, 156-175 (164); Priesterschrift (TRE 27), Berlin/New York 1997, 435-446.

[17] R. G. Kratz, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), Göttingen 2000, 108-116.

[18] Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift, 349.

[19] Vgl. M. Köckert, Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch, in: Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments, FS S. Wagner, hg. von D. Vieweger und E.-J. Waschke, Neukirchen-Vluyn 1995, 147-162; M. Bauks, Die Begriffe מוֹרָשָׁה und אֲחֻזָּה in P^g. Überlegungen zur Landkonzeption in der Priestergrundschrift, ZAW 116 (2004) 171-188.

[20] F. Kohata, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14 (BZAW 166), Berlin/New York 1986, 31-34; B. Gosse, Exode 6,8 comme réponse à Ezéchiel 33,24, RHPhR 74 (1994) 241-247.

Gott bin, der sie aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, um mitten unter ihnen zu wohnen, ich, Yhwh, ihr Gott»), und beziehen sich auf den Tempelkult in Jerusalem. Das heisst, im Gegensatz zur deuteronomistischen Vorstellung hat das Land für P keine geopolitische bzw. geotheologische Bedeutung. Es stellt den Rahmen dar, in welchem sich der wahre Gottesdienst realisieren kann. Die Transposition des Heiligtums in die Wüste liefert aber keinen zwingenden Grund, P^g vor der Einweihung des wiedererbauten Jerusalemer Tempels zu datieren. P ist vielmehr daran gelegen, alle wichtigen Elemente der Yhwh-Verehrung (Sabbat, Beschneidung, Passah, Gottesdienst) in der Urzeit der Welt und in den Anfängen des Volkes zu verankern. Wenn man gerne spekuliert, kann man sogar überlegen, ob die Verlegung des Heiligtums in die Wüste, gewissermassen in ein *no man's land*, nicht eine gewisse neutrale Haltung gegenüber anderen wichtigen Yhwh-Heiligtümern, wie z.B. Bethel oder Samaria darstellt (die Präsenz Yhwhs im Gottesdienst ist wichtiger als die Lokalisierung des Heiligtums).

P^g ist auf jeden Fall als ein zu Anfang der Perserzeit verfasster Entwurf zu verstehen, welcher der im Entstehen begriffenen jüdischen Gemeinde eine Identität durch den priesterlich vermittelten Kult zu geben versucht.

2. Die Rückkehr des Hexateuchs

Schon zu Wellhausens Zeiten stand das Buch Deuteronomium etwas am Rande der Quellentheorie, und diese Randstellung wurde durch die These vom DtrG in gewisser Weise noch akzentuiert. Im Grunde war die Pentateuchforschung nach Noth in grossen Teilen eine Tetrateuchforschung geworden, da die Erforschung des Dt im Rahmen des DtrG stattfand. Auch diese Situation hat sich in den letzten Jahren gewandelt, hauptsächlich aufgrund der Bestreitung der Existenz des DtrG.

2.1. Das DtrG unter Beschuss

Es scheint inzwischen zur exegetischen Mode zu gehören, der Theorie des DtrG ablehnend oder zumindest mit grossem Vorbehalt gegenüber zu stehen. Den Attacken von Westermann und Knauf haben sich inzwischen viele angeschlossen[21]. Das Phänomen deuteronomistischer Redaktionen in den Vorde-

[21] C. Westermann, Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk? (ThB AT 87), Gütersloh 1994; E.A. Knauf, L'«historiographie deutéronomiste» (DtrG) existe-t-elle?, in: Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes (MoBi 34), hg. von A. de Pury, T. Römer und J.-D. Macchi, Genève 1996, 409-418; H.N. Rösel, Von Josua bis Jojachin. Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments (VT.S 75), Leiden/Boston/Köln 1999; R.G. Kratz, Der vor- und nachpriesterschriftliche Hexateuch, in: Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten

ren Propheten bestreitet so weit ich sehe niemand, allerdings ist die ideologische und kompositionelle Kohärenz dieser Redaktionen infrage gestellt. Das Aufdröseln von Noths Deuteronomisten in unzählige Redaktionsschichten verträgt sich in der Tat schlecht mit der Existenz einer planvollen Redaktion. Man weist wieder darauf hin, dass die deuteronomistischen Redaktionen in den verschieden Büchern der Vorderen Propheten einen höchst unterschiedlichen Charakter haben (zyklisch in Ri, sehr diskret in Sam und omnipräsent in Kön). Meines Erachtens gibt es jedoch nach wie vor Gründe, an der Existenz eines DtrG festzuhalten, auf welche ich in diesem Beitrag nicht näher eingehen kann[22]. Für die Pentateuchforschung ist bezeichnend, dass mit der Bestreitung des DtrG der Wellhausen'sche Hexateuch reanimiert wird.

Es steht ausser Frage, dass einige Texte im Pentateuch nur in einem Hexateuch-Kontext Sinn ergeben, wie z.B. der Transport der Gebeine Josephs, der in Gen 50,25 den Brüdern anbefohlen wird und in Jos 24,32 in Sichem zum Abschluss kommt, oder die Bemerkung in Ex 16,35 über das Manna als Nahrung der Wüstenzeit, welche in Jos 5,12 nach der Überquerung des Jordans als erfüllt bezeichnet wird. Im Rahmen des DtrG wurden solche Zusammenhänge durch die Annahme einer Ausweitung der deuteronomistischen Redaktionen auf den Tetrateuch erklärt, oder durch die Idee eines nachdeuteronomistischen Jahwisten, welcher das DtrG mit einem Prolog versehen und bis in das Josuabuch überarbeitet habe. Allerdings können diese Theorien den Einschnitt am Ende des Josuabuches nicht befriedigend erklären.

2.2. Die Theorie eines ursprünglichen Hexateuchs

Einige Forscher sind zu der Annahme eines *alten* Hexateuchs zurückgekehrt. Profiliert wird diese These von R.G. Kratz vertreten, der einen vordeuteronomischen «Hexateuch» annimmt, der jedoch erst in Ex 2,1 beginnt und bis Jos 12,1a.9-24 reicht. Allerdings erweist sich der von ihm eruierte erzählerische Zusammenhang als kurz und lakonisch, und seine Intention sowie seine Trägergruppen bleiben weit gehend im Dunkeln. So postuliert z.B. Kratz aufgrund der Erwähnung von Schittim in Num 25,1a einen direkten Anschluss von Jos 2,1ff.*, da Josua dort von Schittim aus Kundschafter nach Jericho entsendet. Allerdings fehlt durch diesen *glatten Übergang* der Bericht über den Tod Moses, und so sieht sich Kratz gezwungen, zwischen beide Texte Dt 34,5-6 einzufügen[23]. Eine solche Rekonstruktion ist jedoch wenig über-

Diskussion (BZAW 315), hg. von J.C. Gertz, K. Schmid und M. Witte, Berlin/New York 2002, 295-323 u.a.

[22] T. Römer, La fin de l'historiographie deutéronomiste et le retour de l'Hexateuque?, ThZ 57 (2001) 269-280; The Form-Critical Problem of the So-Called Deuteronomistic History, in: The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century, hg. von M.A. Sweeney und E. Ben Zvi, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 2003, 240-252.

zeugend, der Kratz'sche «Hexateuch» liest sich eher als eine Art Inhaltsangabe als eine Erzählung. Dass gerade Jos 2 ein vordeuteronomischer Text sein soll, ist nach den Analysen von J. Van Seters und E. Blum, die gezeigt haben, dass die Rahab-Erzählung ein post-deuteronomistischer Einschub ist[24], kaum aufrecht zu erhalten. Damit steht die Idee eines alten Hexateuchs auf sehr unsicheren Füssen.

2.3. Die These eines ephemeren Hexateuchs in der Perserzeit

In der Diskussion um die Existenz eines Hexateuchs kommt dem letzten Kapitel des Josuabuches, Jos 24, eine entscheidende Bedeutung zu. Bereits 1984 hatte E. Blum diesen Text als Abschluss einer von Gen 35 bis an das Ende des Josuabuches reichenden «Jos-24-Bearbeitung» beschrieben[25]. Es steht ausser Zweifel, dass der Geschichtsrückblick in Jos 24,2-15 einen Hexateuch beschreibt. Dazu kommt, dass die nachfolgenden Handlungen Josuas diesen bewusst in Parallele zu Mose setzen. Wie Mose schreibt Josua «diese Worte» in ein Buch, welches als ספר תורת האלהים bezeichnet wird. Dieser Ausdruck, der sich nur noch in Neh 8,8 und 18 wieder findet, war vielleicht der Name, den man dem Hexateuch geben wollte, im Gegensatz zu ספר תורת משה, der den Pentateuch bezeichnete. Dass Jos 24 als nachexilischer und nachdeuteronomistischer Text einzustufen ist, ist von einer beträchtlichen Anzahl jüngerer Arbeiten m. E. überzeugend bestätigt worden[26]. Jos 24 unterbricht klar die deuteronomistische Abfolge von Jos 23 und Ri 2,6ff. D.h. durch diesen Text wird das Buch Josua von den folgenden Büchern abgetrennt und enger an den vorangehenden Pentateuch angebunden. Der so entstehende Hexateuch war aber nicht nur eine abstrakte literarische Konstruktion. Es gab anscheinend den Versuch, in Konkurrenz zum Pentateuch einen Hexateuch als Gründungsurkunde des entstehenden Judentums zu publizieren. Als Trägergruppe kann man sich eine Koalition von Dissidenten aus dem deuteronomistischen und dem priesterlichen Milieu vorstellen, da sich Texte wie Jos 24 oder Gen 35 durch einen späten Mischstil charakterisieren und das Buch Josua eine Reihe von Texten enthält, in denen sich priesterlicher und deuteronomistischer Stil literarkritisch untrennbar vermischen. Anliegen dieser Hexateuch-Koalition war die explizite Einbeziehung der Samaritaner, der ehemaligen Nordreichsbewohner in den Yhwh-Kult, verbunden vielleicht mit

[23] Kratz, Die Komposition, 221 und 303.

[24] J. Van Seters, In Search of History. History in the Ancient World and the Origin of Biblical History, New Haven/London 1983, 325; E. Blum, Beschneidung und Passa in Kanaan. Beobachtungen und Mutmaßungen zu Jos 5, in: Freiheit und Recht. FS F. Crüsemann zum 65. Geburtstag, hg. von C. Hardmeier, R. Kessler und A. Ruwe, Gütersloh 2003, 292-322.

[25] Blum,Vätergeschichte, 51ff.

[26] M. Anbar, Josué et l'alliance de Sichem (Josué 24:1-28) (BET 25), Frankfurt/M. u. a. 1992; J.L. Sicre, Josué, Estella 2002, 470ff. mit weiterer Bibliographie.

mehr oder weniger versteckten territorialen Ansprüchen. Der Hexateuch hat sich gegen die Befürworter einer Mose-Tora nicht durchsetzen können. Gegenüber der Annäherung von Josua an Mose in Jos 24 stellt Dt 34,10-12, ein Text, der zweifellos einer Pentateuchredaktion zuzuschreiben ist, fest: «Es stand hinfort kein Prophet in Israel auf, wie Mose, den Yhwh von Angesicht zu Angesicht gekannt hatte...». Wie Jos 24 bewirken auch diese Verse einen Einschnitt. Hier wird das Dt von den Büchern abgetrennt, denen es im Rahmen des DtrG als Einleitung gedient hatte, und zum Abschluss des Pentateuchs umfunktioniert[27].

2.4. Hexateuch- und Pentateuchredaktionen

Die These eines perserzeitlichen Hexateuchs ist von E. Otto und R. Achenbach zu einem umfassenden redaktionsgeschichtlichen Modell ausgebaut worden[28]. Für diese Forscher wird der Konflikt zwischen Pentateuch und Hexateuch der Ausgangspunkt, der es erlaubt, den Grossteil redaktioneller Texte in Gen – Jos zu verorten. Otto datiert die Aktivität dieser Redaktionsgruppen, die er beide in zadokidischen Intellektuellenkreisen lokalisiert, zwischen der Mitte des 5. Jh. und dem frühen 4. Jh. Die Hexateuchredaktion geht der Pentateuchredaktion voraus, danach kommt es jedoch zu mannigfaltigen Angleichungen und gegenseitigen Korrekturen, für welche er eine Schule der Pentateuchredaktion und eine Schule der Hexateuchredaktion ausmacht. «Die Hexateuchredaktion nimmt Stellung gegen golaorientierte Positionen, die das Land als mit dem Exil entvölkert darstellen... In der Pentateuchredaktion setzt sich zur Zeit Esras die rückgewanderte Gola durch, für die nicht mehr der Landbesitz, sondern die Tora als JHWHs Heilsgabe im Mittelpunkt des Interesses steht»[29]. Für die spätesten Texte im Pentateuch postuliert Achenbach noch eine dreischichtige priesterliche, theokratische Bearbeitung.

Der Ansatz von Otto und Achenbach ist durchaus viel versprechend, jedoch ist ihre generöse Zuweisung von Texten an die verschiedenen Pentateuch- und Hexateuchredaktionen nicht immer nachvollziehbar. Es ist ebenfalls zu fragen, ob die Verwandlung eines Grossteils der Pentateuchstoffe in späte redaktionelle Texte dem Befund wirklich angemessen ist.

[27] Vgl. ausführlich T.C. Römer und M.Z. Brettler, Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch, JBL 119 (2000) 401-419.

[28] E. Otto, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens (FAT 30), Tübingen 2000; R. Achenbach, Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch (Beihefte der Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 3), Wiesbaden 2003; Die Erzählung von der gescheiterten Landnahme von Kadesch Barnea (Numeri 13-14) als Schlüsseltext der Redaktionsgeschichte des Pentateuchs, ZAR 9 (2003) 56-123.

[29] Otto, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch, 261.

3. Die nicht- bzw. vorpriesterlichen Texte im Pentateuch: Jahwist, KD oder Fragmentenhypothese?

3.1. Das Problem der Einheit des Jahwisten

Die Unterscheidung zwischen priesterlichem und nicht-priesterlichem Material bleibt ein sicherer Ausgangspunkt für die Pentateuchkritik[30], allerdings mit der Einschränkung, dass *nicht-priesterlich* nicht immer *vor-priesterlich* meint. Ist es möglich, die vor-priesterlichen Texte unter ein einheitliches Sigel zusammenzufassen? Dies ist die Meinung der Forscher, die weiterhin von einem Jahwisten oder von einer «Komposition D» (so wie Blum sie 1984 definiert hat) sprechen. Allerdings trifft man auf recht verschiedene Konzeptionen bzgl. J oder KD, wie folgende Beispiele zeigen. Für Van Seters ist J ein Autor am Ende der Exilszeit, der seine Texte frei als Prolog zum deuteronomistischen Werk konzipiert, für Levin hingegen ein zwischen Dt und DtrG anzusetzender Redaktor, dessen Quellen literarkritisch rekonstruierbar sind[31]. Van Seters und Levin sind sich darin einig, J als einen eher *liberalen Theologen* zu beschreiben, welcher der deuteronomistischen Ideologie kritisch gegenübersteht; M. Rose sieht hingegen J als Fortschreiber deuteronomistischer Anliegen[32]. Diese widersprüchlichen Charakterisierungen ergeben sich daraus, dass unter J sehr unterschiedliche Texte subsumiert werden. Wenn man von den nicht-priesterlichen Texten in Gen 12ff. ausgeht, kann man J in der Tat als liberal, universalistisch und am Zusammenleben mit anderen Völkern interessiert bezeichnen, legt man den Akzent auf Texte aus der Exodustradition wie z. B. Ex 23,31-33 oder 34,10-13, findet man dieselbe militaristische Konzeption der Landnahme wie im DtrG. Diese Beobachtung führt zu einem wichtigen Punkt der aktuellen Pentateuchforschung: die Wiederentdeckung des kompositionellen und theologischen Einschnittes zwischen Gen und Ex.

3.2. Die Verbindung zwischen Erzväter- und Exodusgeschichten

Bereits Staerk, Galling und andere hatten Ende des 19. und Anfang des 20. Jh. die traditionsgeschichtliche Selbstständigkeit der Patriarchen- und der Exoduserzählungen betont, jedoch die Kombination beider Traditionen bereits zu Anfang der israelitischen Königszeit angesetzt[33]. In jüngerer Zeit hat-

[30] Die einzige Ausnahme zu dieser Meinung ist G. Fischer, Zur Lage der Pentateuchforschung, ZAW 2003 (2003) 608-616.

[31] J. Van Seters, Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Zürich 1992; The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Louisville/Kampen 1994; C. Levin, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993.

[32] M. Rose, Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (AThANT 67), Zürich 1981.

te A. de Pury in mehreren Veröffentlichungen, ausgehend von einer Analyse von Hos 12, im Jakobszyklus und in der Exodustradition zwei miteinander konkurrierende Ursprungsmythen ausgemacht[34]. Dazu fügt sich, dass das DtrG den Exodus als Ursprung Israels betrachtet und anscheinend die Patriarchen (bewusst?) ignoriert (Van Seters, Römer)[35]. Damit stellt sich die Frage nach der Verknüpfung von Erzvätern und Exodus erneut. Diese hat Konrad Schmid in seiner beeindruckenden Habilitationsschrift von 1999 aufgenommen[36]. Er hat darin den Nachweis der hin und wieder geäusserten Vermutung, P habe als erster die literarische Verbindung zwischen den Patriarchen und dem Exodus hergestellt (z. B. Winnett, Römer)[37], zu führen versucht. Der Versuch scheint gelungen. Auf jeden Fall mehren sich in letzter Zeit die Veröffentlichungen, die eine sehr späte Verbindung von Gen und Ex annehmen (Otto, Kratz, Gertz, Carr, Knauf)[38]. Es ist sehr bemerkenswert, dass sich jüngst auch E. Blum dieser Sicht angeschlossen hat[39]. Auch er stellt nun fest, dass «auf vorpriesterlicher Ebene eine literarische Verknüpfung zwischen Gen und Ex bzw. Vätergeschichte und Exodusgeschichte nicht nachzuweisen ist»[40]. Deswegen schlägt Blum eine Neubegrenzung der D-Komposition vor: «Ihr Handlungs- und Darstellungsraum deckt sich mit der Geschichte Moses zwischen Ex 1 und Dt 34»[41].

[33] W. Staerk, Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments, I. und II. Heft, Berlin, 1899; K. Galling, Die Erwählungstraditionen Israels (BZAW 48), Giessen 1928.

[34] A. de Pury, Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël, in: Congress Volume Leuven 1989 (VT.S 43), hg. von J.A. Emerton, Leiden 1991, 78-96; Hosea 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes, in: Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), hg. von W. Dietrich und M. Klopfenstein, Freiburg (CH)/Göttingen 1994, 413-439; Le choix de l'ancêtre, ThZ 57 (2001) 105-114.

[35] J. Van Seters, Confessional Reformulation in the Exilic Period, VT 22 (1972) 448-459; T. Römer, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Freiburg (CH)/Göttingen 1990.

[36] K. Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.

[37] F.V. Winnet, Re-examining the Foundations, JBL 84 (1965) 1-19; Römer, Väter, 574.

[38] Kratz, Komposition; Otto, Deuteronomium; J.C. Gertz, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), Göttingen 1999; E.A. Knauf, Towards an Archaeology of the Hexateuch, in: Abschied vom Jahwisten, 275-294.

[39] E. Blum, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Forschungshypothesen, in: Abschied vom Jahwisten, 119-156.

[40] Ebd. 152.

[41] Ebd. 155.

Die erst späte, wohl priesterliche, Verbindung von Gen und Ex bedeutet jedoch nicht, dass sämtliche vorpriesterlichen Patriarchenerzählungen ohne jegliche Kenntnis der Exodustradition entstanden sind. Geschichten wie Gen 12,10-20 oder 16 enthalten ironische Anspielungen an die Exodusthematik und können somit die Annahme einer gewissen Konkurrenz zwischen beiden Traditionen bestätigen[42]. Eine in der heutigen Diskussion offene Frage ist, ob die Josephsgeschichte der Priesterschrift bereits bekannt war, oder ob es sich um eine nachexilische Diasporanovelle handelt, die erst später in den Übergang von der Jakobs- zur Mosegeschichte eingefügt wurde. Letztere Sicht wird in neueren Veröffentlichungen verstärkt vertreten[43].

3.3. Zurück zu einer Fragmentenhypothese?

Auch für andere «größere Einheiten» (R. Rendtorff) muss nach neueren Untersuchungen mit einer gewissen überlieferungsgeschichtlichen Autonomie gerechnet werden. Diese können im Folgenden nur skizziert werden.

3.3.1. Die Urgeschichte

Schon F. Crüsemann hatte 1981 die literarische Unabhängigkeit der vorpriesterlichen Urgeschichte vertreten[44], und diese Sicht ist jüngst durch M. Witte bestätigt worden, der nachgewiesen hat, dass es keine vorpriesterliche Redaktion gibt, die Gen 2-8 mit den anderen Pentateuchtraditionen verbunden habe[45]. Es mehren sich jedoch auch Stimmen, die für die Urgeschichte die priesterlichen Texte als die ältesten ansehen und die jahwistischen Texte in Gen 2-4 und 6-9* als nachpriesterliche Zusätze verstehen wollen[46]. Es er-

[42] Vgl. dazu T. Römer, Typologie exodique dans les récits patriarcaux, in: Typologie biblique. De quelques figures vives (LD. HS), hg. von R. Kuntzmann, Paris 2002, 49-76.

[43] Vgl. bereits A. Meinhold, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I, II, ZAW 87, 88 (1975-1976), 306-324; 72-93; B.J. Diebner, Le roman de Joseph, ou Israël en Egypte. Un midrash post-exilique de la Tora, in: Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie (Patrimoines), hg. von O. Abel und F. Smyth, Paris 1992, 55-71; T. Römer, Joseph approché. Source du cycle, corpus, unité, in: Le livre de traverse, 73-85; A. Catastini, Storia di Giuseppe (Genesi 37-50), Venezia 1994; C. Uehlinger, Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50*), in: Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury (MoBi 44), hg. von J.-D. Macchi und T. Römer, Genève 2001, 303-328; A. Kunz, Ägypten in der Perspektive Israels am Beispiel der Josefsgeschichte (Gen 37-50), BZ 47 (2003) 206-229. Etwas anders K. Schmid, Die Josephsgeschichte im Pentateuch, in: Abschied vom Jahwisten, 83-118, der eine ursprünglich selbstständige, P aber unbekannte Josephserzählung annimmt.

[44] F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den «Jahwisten», in: Die Botschaft und die Boten, FS H.W. Wolff, hg. von J. Jeremias und L. Perlitt, Neukirchen-Vluyn 1981, 11-29.

[45] M. Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26 (BZAW 265), Berlin/New York 1998.

scheint mir allerdings wenig überzeugend, das gesamte nicht-priesterliche Material einer nachexilischen, weisheitlichen Redaktion zuzuschreiben.

3.3.2. Mose und der Exodus

Die ursprüngliche literarische Selbständigkeit von Ex 1-15 ist des Öfteren angenommen worden (Pedersen, Weimar-Zenger, usw.)[47]. Albertz hat in diesen Kapiteln eine alte Mose-Geschichte aus der Zeit Jeroboams I und eine Plagen- und Auszugsgeschichte aus exilischer Zeit unterschieden[48]. Nach Oswald wäre Ex 1-15* in exilischer Zeit zu einer Exodus-Gottesberg-Erzählung (Ex 1-24*) erweitert worden[49]. Auch Gertz hat in Ex 1-15 einen vorpriesterlichen Erzählfaden rekonstruiert (hauptsächlich in Ex 2-4 und 13-14), aber die Frage offen gelassen, ob dieser als selbständig zu beurteilen sei oder bereits auf eine Fortsetzung hin angelegt war[50]. Es muss in der Tat gefragt werden, ob die Erzählung des Auszugs aus Ägypten nicht auch den Eintritt in das Land erhalten müsste (wie dies von den geschichtlichen Credos vorausgesetzt wird) oder zumindest die Ankunft am Gottesberg. Für die erste Möglichkeit votieren Forscher, die ein vorpriesterliches Erzählwerk von Mose bis Josua postulieren (Kratz, Knauf u.a.); für den Abschluss der Mose-Erzählung am Sinai mit der Gesetzgebung in Ex 34* spricht sich z.B. E. Otto aus, der in Aufnahme von Überlegungen Blums die Existenz einer *vita Mosis* in assyrischer

[46] J. Blenkinsopp, A Post-exilic lay source in Genesis 1-11, in: Abschied vom Jahwisten, 49-61; J.-L. Ska, El Relato del Diluvio. Un relato sacerdotal y algunos fragmentos redaccionales posteriores, EstB 52 (1994) 37-62; E. Otto, Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: «Jedes Ding hat seine Zeit...». Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit, FS D. Michel (BZAW 241), hg. von A.A. Diesel u. a., Berlin/New York 1996, 167-192; T. Krüger, Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament, in: Rezeption und Auslegung im Alten Testament und seinem Umfeld. Ein Symposium zum Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck (OBO 153), hg. von T. Krüger und R.G. Kratz, Freiburg (CH)/Göttingen 1997, 65-92.

[47] J. Pedersen, Passahfest und Passahlegende, ZAW 52 (1934) 161-175; P. Weimar und E. Zenger, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (SBS 75), Stuttgart 1975.

[48] Albertz, Religionsgeschichte, 71f.

[49] W. Oswald, Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund (OBO 159), Freiburg (CH)/Göttingen 1998.

[50] Gertz, Tradition und Redaktion. In: Mose und die Anfänge der jüdischen Religion, ZThK 99 (2002) 3-20, schliesst er sich der Idee eines ursprünglichen literarischen Zusammenhangs zwischen Exodus und Landnahme an.

Zeit postuliert[51]. Allerdings müssten die Konturen einer solchen Mosebiographie aus dem 7. Jh. dringend präzisiert werden.

3.3.3. Die Gesetzessammlungen

Über die ursprüngliche Autonomie des *Bundesbuches* und seiner Abfassung in der Königszeit (8. Jh.) besteht (mit Ausnahme von Van Seters[52]) weitgehende Übereinstimmung[53]. Fraglich ist jedoch der Zeitpunkt seiner Einfügung in die Sinaiperikope: vorexilisch (Blum, Kratz), exilisch (Oswald) oder nachexilisch (Crüsemann, Otto).

Auch über die Entstehung des *deuteronomischen Gesetzes* im 7. Jh. besteht weitgehend Einigkeit. Wahrscheinlich sollten Dt 12-26 das Bundesbuch ersetzen (Levinson)[54]. Die redaktionellen Ergänzungen im Rahmen des Dt wurden in der Regel in Zusammenhang mit den deuteronomistischen Redaktionen der Vorderen Propheten gebracht. Für die Bestreiter eines DtrG stellt sich nun die Aufgabe, die geschichtlichen Rückblicke (Dt 1-3 und 9-10) und die paränetischen Texte im Dt überzeugend zu erklären, was m.E. noch nicht gelungen ist.

In Bezug auf das *Heiligkeitsgesetz* hat sich die Diskussionslage in letzter Zeit erheblich verändert. Mehrere Autoren vertreten nun die Meinung, dass Lev 17-26 nie als selbständige Sammlung konzipiert waren, sondern als Ergänzung zur priesterlichen Gesetzgebung in Lev 1-16 (Milgrom, Otto, Ruwe)[55]. Anscheinend wollen die Autoren bzw. Redaktoren von Lev 17-26 die priesterlichen mit den nichtpriesterlichen Gesetzestexten harmonisieren. Der Festkalender in Lev 23,5-8 übernimmt aus P (Ex 12,6: der 14.1.) das Datum für das Passahfest, aber er stellt gegen P, jedoch mit D (Dt 16), eine Verbindung mit dem Wochenfest der ungesäuerten Brote her.

[51] E. Otto, Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 19/2), Göttingen 2001.

[52] J. Van Seters, A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code, Oxford u. a. 2003.

[53] Albertz, Religionsgeschichte, 283-290; Crüsemann, Tora, 132-134; L. Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188), Berlin/New York 1990; Y. Osumi, Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33 (OBO 105), Freiburg (CH)/Göttingen 1991; C. Houtman, Das Bundesbuch. Ein Kommentar (DMOA 24), Leiden/New York/Köln 1997.

[54] B.M. Levinson, Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation, New York/Oxford 1997.

[55] J. Milgrom, Leviticus 17-22 (AB 3A), New York u. a. 2000; E. Otto, Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17-26, in: Levitikus als Buch (BBB 119), hg. von H.-J. Fabry und H.-W. Jüngling, Berlin 1999, 125-196; A. Ruwe, «Heiligkeitsgesetz» und «Priesterschrift». Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Levitikus 17-26 (FAT 26), Tübingen 1999.

Haben diese Redaktoren ihre Arbeit auf Lev 17-26 beschränkt, oder muss man eine *Heiligkeitsschule* annehmen, die im gesamten Pentateuch tätig geworden ist (Knohl, Milgrom, Nihan)[56] und die man vielleicht in Beziehung zu der von Achenbach postulierten theokratischen Redaktion setzen kann? Bei der Konstitution einer Tora, die mehrere Gesetzessammlungen enthielt, war es in der Tat notwendig, diese, zumindest teilweise, miteinander zu harmonisieren. Damit sind wir bei unserem letzten Punkt angelangt.

4. Die Entstehung des Pentateuch: ältere und neuere Perspektiven

4.1. Der Pentateuch: ein Kompromiss auch ohne Reichsautorisation

Die Theorie einer persischen Reichsautorisation hat sich, wie bereits angedeutet, als weniger überzeugend als auf den ersten Augenschein erwiesen[57]. Es ist höchst unsicher, ob eine solche Autorisation je existiert hat. In den Beispielen, die von P. Frei angeführt wurden (Trilingue von Letoon, eine Inschrift aus Sardes, die Gesetzgebung des Dareios in Ägypten usw.), geht es um recht unterschiedliche Anliegen und Probleme; dazu kommt, dass kein einziges Dokument bzgl. Umfang und Komplexität mit der Tora verglichen werden kann. Konsequenterweise wird man zunächst die Publikation des Pentateuchs als einen internen Prozess verstehen müssen, in welchem die grossen religiösen Parteien der Perserzeit sich auf eine Gründungsurkunde einigten. Allerdings bleiben die von Blenkinsopp verzeichneten Parallelen zwischen der Sendung des Udjahorresnet in persischen Diensten und der biblischen Darstellung der Mission Esras auffällig[58]. Man sollte deswegen in Erwägung ziehen, ob die Herausgeberkommission des Pentateuchs nicht doch, zumindest theoretisch, eine persische Ratifizierung bzw. Legitimierung der Tora einholen wollte. So wird man wohl das in seiner Authentizität umstrittene Dokument in Esr 7 zu verstehen haben, in welchem Esra, Priester und Schreiber (!), das Gesetz des Himmelsgottes mit dem des persischen Königs

[56] I. Knohl, The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School, Minneapolis 1995; Milgrom, Leviticus; Ch. Nihan, The Institution of the Priesthood and the Beginning of the Sacrificial Cult: Some Comments on the Relationship between Exodus 29 and Leviticus 8, in: Basel und Bibel. Collected Communications to the XVIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Basel 2001 (BEAT 51), hg. von M. Augustin und H.M. Niemann, Frankfurt am Main u. a. 2004, 39-53.

[57] Vgl. die Diskussion in: Persia and Torah. The Theory of the Imperial Authorization of the Pentateuch (SBL Symposium Series 17), hg. von J.W. Watts, Atlanta, GA 2001, sowie U. Rüterswörden, Die persische Reichsautorisation der Thora: fact or fiction, ZAR 1 (1995) 47-61 und J. Wiesehöfer, ‹Reichsgesetz› oder ‹Einzelfallgerechtigkeit›. Bemerkungen zu P. Freis These von der achaemenidischen ‹Reichsautorisation›, ZAR 1 (1995) 36-46.

[58] J. Blenkinsopp, The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemia, JBL 106 (1987) 409-421.

gleichsetzt. Auf jeden Fall bleibt unbestritten, dass der Pentateuch letztendlich einen Kompromiss zwischen einer (deuteronomistischen) Laien- und einer Priestergruppe (so anschaulich Albertz[59]) darstellt. Allerdings wird man nicht mehr von der gängigen Idee ausgehen können, dass die Priesterschrift die literarische Grundlage des gesamten Pentateuchs abgegeben hat.

4.2. Der Pentateuch als Kompromiss zwischen einem priesterlichen Tritoteuch und dem Anfang des DtrG

Wenn man annimmt, dass die priesterliche Grundschrift in Ex 40 zu Ende ging, ihr jedoch bald Teile der priesterlichen Ritualgesetze aus Lev angefügt worden, und dass P für die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus verantwortlich ist (s. o.), wird man für den Zusammenhang von Gen-Lev priesterliche Redaktoren verantwortlich machen können. Auf der anderen Seite lässt sich für das Dt kein nennenswerter priesterlicher Einfluss notieren. M.E. ist weiterhin davon auszugehen, dass das Dt zunächst als Einleitung für das DtrG ediert und redigiert wurde. Bei der Debatte um den Pentateuch hat man sich wohl darauf geeinigt, dass die Tora alle durch Mose vermittelten Gesetzesoffenbarungen enthalten sollte, und so wurde das Dt von den folgenden Büchern abgetrennt (Dt 34,10-12). In diesem Zusammenhang kam es wahrscheinlich auch zu der bereits skizzierten Debatte um einen Hexa- oder Pentateuch, wobei sich die Befürworter eines Pentateuchs durchsetzten. Beim Zusammenschluss von Gen-Lev und Dt durch die Pentateuchredaktoren entstand schliesslich das Buch Numeri[60].

4.3. Das Buch Numeri als Brücke zwischen Gen-Lev und Dt

Im Gegensatz zu den vier anderen Büchern der Tora hat Num keine sogleich erkennbare Struktur. Und schon immer tat man sich schwer, die alten Pentateuchquellen in Num wieder zu finden. Auch der letzte Versuch von Levin zum Jahwisten konnte in Num nur einige Verse in Num 10; 11; 20,1 und in der Bileamperikope ausfindig machen, so dass er konzedieren musste, dass sich in Numeri die Spuren des Jahwisten verlieren[61]. Viele Texte in Num sind deuteronomistisch-priesterliche Mischtexte, in welchen eine literarkritische Aufteilung kaum mehr zu erreichen ist, wie z.B. Num 16-17; 25 und 32. Dieses Phänomen erklärt sich vielleicht dadurch, dass durch Num die Symbiose von deuteronomistischen und priesterlichen Anliegen besonders stark ausgebildet ist. Weiter finden sich in Num Ergänzungen, die eigentlich besser an an-

[59] Albertz, Religionsgeschichte Israels, 495 ff.

[60] Vgl. zum folgenden T. Römer, Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur «Quellenscheidung» im vierten Buch des Pentateuch, in: Abschied vom Jahwisten, 215-231.

[61] Levin, Der Jahwist, 50.

deren Stellen des Pentateuchs Platz gehabt hätten, wie z.B. die Passabestimmungen in Num 9, die man sinnvoller nach Ex 12 oder Dt 16 hätte integrieren können, oder die Nachträge zur Einweihung des transportablen Heiligtums in Num 7, die eigentlich nach Ex 40 gehören (vgl. Num 7,1). Anscheinend konnten diese Texte nur noch in Num Aufnahme finden, da die anderen Bücher wohl schon eine Art protokanonischen Status innehatten, welcher vielleicht noch redaktionelle Eingriffe zuliess, aber wohl nicht mehr die Einfügung neuer Texte (vgl. auch den Abschluss der Sinaiperikope in Lev 27,34). So offenbart das Buch Numeri vielleicht am deutlichsten das Wesen der Tora: sie ist ein Kompromiss und ein Zusammenwohnen verschiedener Theologien. Dieser Kompromiss ist allerdings nicht statisch: die verschiedenen Fortschreibungen in Num offenbaren ein kontinuierliches Streben nach adäquater Auslegung und Aktualisierung der Tora, welches sich in der rabbinischen Diskussion um den Sinn der Gebote fortsetzt.

Thomas Römer, Lausanne