

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	63 (2007)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Die Religionsgeschichte als Schlüssel für die Literaturgeschichte : eine neu gefasste Überlieferungskritik vorgestellt am Beispiel von Ex 32
<b>Autor:</b>	Heckl, Raik
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-877815">https://doi.org/10.5169/seals-877815</a>

### 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:** 12.01.2026

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

# Theologische Zeitschrift

---

Jahrgang 63

2007

Heft 3

---

## Die Religionsgeschichte als Schlüssel für die Literargeschichte

Eine neu gefasste Überlieferungskritik vorgestellt am Beispiel  
von Ex 32

In diesem Beitrag soll die Notwendigkeit einer Verknüpfung der biblischen Literargeschichte mit der Religionsgeschichte Israels aufgezeigt und an einem Beispiel demonstriert werden.<sup>1</sup> Es wird dabei die These vertreten, dass der literarhistorisch ausgerichtete Kern unseres Methodenkanons von Textkritik und Literarkritik sinnvoll zu ergänzen ist durch einen im Gegenüber u.a. zu den religionsgeschichtlichen Erkenntnissen argumentierenden Schritt der *Überlieferungskritik*<sup>2</sup>. Dieser ist als weitergehende Methodik zur Rückfrage nach den in der Literargeschichte eines Textes verarbeiteten Vorlagen erforderlich, was der hier vorgelegten These entsprechend zu Einschränkungen des Aufgabenbereiches der traditionellen Literarkritik und zu Veränderungen im Verhältnis der traditionellen Methodenschritte führt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Dieses Zusammenhangs ist sich die alttestamentliche Wissenschaft seit langem bewusst. So liest man z.B. in der Abweisung einer Besprechung des AT im Rahmen einer übergreifenden israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte und der ausdrücklichen Begründung einer Einleitung in das Alte Testament bei Eißfeldt, Einleitung, 6: «Denn der Gegenstand, mit dem es hier [im AT, R.H.] die Forschung zu tun hat, ist eben nicht einfach die Literatur eines Volkes oder der Rest einer solchen. Vielmehr ist das AT eine in einer bestimmten volks- und religionsgeschichtlichen Entwicklung gewordene Größe, die als solche und nicht bloß als Überbleibsel eines reicherens Schrifttums verstanden und gewürdigt sein will.» Dennoch finden sich im Bereich der Rekonstruktion der Literargeschichte in den zurückliegenden Jahrzehnten kaum Versuche zur Umsetzung der revolutionären Einsichten der Religionsgeschichte.

<sup>2</sup> Die Begriffe «Überlieferungskritik», «Überlieferungsgeschichte», «überlieferungskritisch», «überlieferungsgeschichtlich» ohne weitere Erläuterungen werden in diesem Aufsatz daher auf die *Literargeschichte* der biblischen Texte angewendet.

<sup>3</sup> Dem Verf. ist es bewusst, dass sich die am Beispiel zu erprobende Methodik mit ande-

### *1. Ausgangsproblem*

Einerseits haben wir in der alttestamentlichen Methodik das scheinbar ausreichende Mittel der Traditionsgeschichte, wie sie in den neueren Methodenlehrbüchern definiert wird, die nämlich «nach der Herkunft der Stoffe und Bildungsgehalte, die in einem Text zur Sprache kommen, und nach der Art ihrer Rezeption (Übernahme, Umbildung oder Abstoßung)»<sup>4</sup> fragt. Gerade in der Traditionsgeschichte geht es um das religionsgeschichtliche Beziehungsgeflecht, in dem die biblischen Texte entstanden sind. Doch beschränkt sie sich heute<sup>5</sup> auf «die geprägten Sachgehalte»<sup>6</sup> bzw. auf «Bedeutungssyndrome»<sup>7</sup> und greift dabei kaum auf literarische Beziehungen aus, was auch die Probleme einer Unterscheidung von Überlieferungsgeschichte und Traditionsgeschichte, die sich beide auf unterschiedliche Bereiche der Mündlichkeit beschränken, mit sich gebracht hat.

Interessanterweise ergeben sich beim Vergleich der Ergebnisse der Traditionsgeschichte und ihrer religionsgeschichtlichen Fragestellung mit den Ergebnissen der Literar- und Redaktionskritik erhebliche Diskrepanzen. Denn obwohl die Literarkritik mit ausgefeilter Methodik z.T. eine Fülle von Vorstufen rekonstruiert, wird dabei kaum einmal in einem rekonstruierten Text der Zugriff auf die religiöse Vorstellungswelt ermöglicht, die die Traditionsgeschichte offenlegt.<sup>8</sup>

Der vorliegende Vorschlag, die Literargeschichte mit der Religionsgeschichte zu verbinden, ist in der alttestamentlichen Exegese nicht neu. Schon

ren methodischen Ansätzen scheinbar falsifizieren lässt. Doch geht es in diesem Beitrag eben um das in der gegenwärtigen Exegese bestehende Methodenproblem (vgl. dazu zuletzt Blum, Notwendigkeit), zu dem ein Lösungsansatz zur Diskussion gestellt werden soll. Des weiteren muss hier mitunter auf Beispiele, meist aus dem Bereich der Pentateuchexegese, zurückgegriffen werden, deren Thematisierung an dieser Stelle natürlich viele Fragen anreisst. Als weiteres Beispiel für die Effizienz der vorgeschlagenen Methode in Bezug auf die Auslegung eines einzelnen Textes kann aber auf den soeben zu Jer 21-23 erschienenen Aufsatz Heckl, *Jhwh ist unsere Gerechtigkeit*, verwiesen werden.

<sup>4</sup> Becker, Exegese, 116; vgl. Steck, Exegese, 130ff.; Rösel, Traditionskritik, 733.

<sup>5</sup> Vgl. dazu allgemein und zur Forschungsgeschichte Rösel, Traditionskritik, 732-738. Angeregt durch die Arbeiten von M. Noth und G. von Rad wurde die Traditionsgeschichte zeitweilig gleichermassen auf Mündlichkeit wie Schriftlichkeit angewendet. Vgl. Gunneweg, Traditionsgeschichtliche Forschung, 2018f.; auch Rösel, Traditionskritik, 735f.

<sup>6</sup> Steck, Exegese, 127.

<sup>7</sup> Fohrer, Exegese, 102.

<sup>8</sup> Auf das Problem weist bereits H. Gunkel in Kritik der literarkritischen Arbeit seiner Zeit hin, wenn er betont, dass «die Entstehung und Überlieferungsgeschichte der Erzählungen der Genesis [...] bisher weniger behandelt worden [ist]» (Gunkel, Schöpfung und Chaos, 3). Vgl. auch Rösel, Traditionskritik, 734.

W.M.L. de Wette erkannte die Schrift als Zeugnis der Kultur und Religionsgeschichte Israels: «Er [der Pentateuch, R.H.] ist Produkt der vaterländischen religiösen Poesie des Israelitischen Volkes, in welchem sich sein Geist, seine Denkart, sein Patriotismus, seine Philosophie und Religion spiegelt, und ist also eine der ersten Quellen der Cultur- und Religionsgeschichte.»<sup>9</sup> Danach sah es die Forschung des 19. Jahrhunderts entsprechend als erwiesen an, dass die Literatur- und Religionsgeschichte im Zusammenhang zu diskutieren sind.<sup>10</sup> Aufgrund ihres begrenzten textexternen Wissens konnte sie allerdings lediglich den Unterschied zwischen der Religion Israels und der Religiosität in der Umwelt und diachron die religionsgeschichtliche Abfolge von Israels *Jhwh*-Religion nach der kanaanäischen Religion feststellen.

Diese Einschätzung bestimmte die Exegese lange Zeit. Obwohl man annahm, dass die *Jhwh*-Religion von Entwicklungen bestimmt sei, fand man keine besonderen qualitativen Veränderungen in ihr vor: «Stets bildet der JHWH-Glaube die entscheidende Macht, die im Gegensatz zu den ungünstigen Voraussetzungen die Entstehung einer eigenständigen israelitischen Literatur ermöglicht hat, die sich von den anderen Literaturen des Alten Orients in der religiösen Auffassung tiefgehend unterscheidet. Allerdings hat es sich um einen jahrhundertelangen Vorgang gehandelt, und man vereinfacht die Verhältnisse viel zu stark, wenn man ihn auf die vorkönigliche Zeit beschränkt. In dieser Periode liegen nur die Wurzeln, aus denen allmählich der Baum erwachsen ist. Das dauert noch in der Zeit der sog. Schriftpropheten an, wobei immer deutlicher wird, daß die treibenden Kräfte des JHWH-Glaubens die Gedanken der Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft sind.»<sup>11</sup> Georg Fohrer geht hier wie die alttestamentliche Wissenschaft seiner Zeit von einer Entwicklung in der israelitischen Religion aus, hält diese aber nur für eine graduelle Zuspitzung, an deren Ende das Judentum in seiner nachexilischen Gestalt steht.<sup>12</sup>

Nun hat sich in den letzten dreissig Jahren allmählich die Erkenntnis durchgesetzt, dass sich die Entstehung Israels und seiner Religion in der Königszeit anders vollzogen hat, als es uns die biblischen Quellen darstellen. Einerseits geht man von der Existenz eines religionsinternen Pluralismus aus,

<sup>9</sup> De Wette, Kritik, 398.

<sup>10</sup> Vgl. weiter z.B. Ewald, Einleitung, 8.81ff. Zur älteren Forschung vgl. auch Weiser, Einleitung, 14.

<sup>11</sup> Fohrer, Einleitung, 35f.

<sup>12</sup> Ganz ähnlich formuliert es auch O. Kaiser: «Israel hat sich bei der Übernahme und Auseinandersetzung mit solchen wie mit genuin kanaanäischen religiösen Überlieferungen nicht um seinen Jahweglauben bringen lassen, sondern sein eigenes Glaubensverständnis erweitert und vertieft» (Kaiser, Einleitung, 39). Dies impliziert, dass Israel in der Gefahr eines Synkretismus stand, diesen aber aufgrund seines *Jhwh*-Glaubens abwehren konnte.

der vieles enthalten hat, was die biblischen Texte verschweigen oder verbieten. Andererseits wird das Verhältnis von Israel und Kanaan heute grundsätzlich anders beschrieben. Während man früher der Darstellung der biblischen Quellen auch über die Nichtautochtonie Israels zur Rekonstruktion einer «Landnahme» weitgehend folgte, wird die Entstehung Israels heute primär als gesellschaftlicher Prozess im Kulturland beschrieben.<sup>13</sup> U.a. nach Textfunden wie jenen aus Kuntillet ‘Agrud und Hirbet el-Qom wird auch die Religionsgeschichte Israels als Teil der kanaanäischen Religionsgeschichte angesehen. So muss man davon ausgehen, dass der «*Jhwh*-Glaube» Teil eines umfassenderen Koordinatensystems der kanaanäischen Religion gewesen ist,<sup>14</sup> von dem er sich erst allmählich und spät mit der Entwicklung monotheistischer Tendenzen getrennt hat.<sup>15</sup>

Obwohl diese Einsicht kaum in einen Zusammenhang mit den Textentstehungsmodellen gebracht wurde, bewirkte sie doch bei der literarkritischen Vorstufenrekonstruktion eine grössere Zurückhaltung, was die Frühdatierung der Texte und Redaktionen anbelangt.<sup>16</sup> Seit die traditionellen Textentstehungsmodelle ins Wanken geraten sind, datiert man immer später.<sup>17</sup> Gleichzeitig werden die Textkorpora insgesamt auch in ihrer Struktur für spät gehalten.<sup>18</sup> Dies wiederum hat die oft vernachlässigte Folge, dass man mit dem Abschluss der Texte nun in eine Zeit gerät, in der (zumindest beim Pentateuch) die Anfänge der LXX liegen und auch ausserbiblische Zeugen (zumindest in Bezug auf die Pentateuchüberlieferung) wie Hekataios von Abdera<sup>19</sup> (4. Jh. v.Chr.) und Manetho<sup>20</sup> (3. Jh. v.Chr.) für die Exodusgeschichte oder z.B. auch der Pessachbrief aus Elephantine für eine Verbindung von priesterlichen und dtn/dtr Vorstellungen zumindest einen literarisch weit fortgeschrittenen Pentateuch vielleicht schon spätpersisch, sicher aber fröhellenistisch in Ägypten voraussetzen. Die literarhistorische Rekonstruktion der

<sup>13</sup> Siehe Berlejung, Geschichte, 56.

<sup>14</sup> Vgl. Berlejung, Geschichte, 66.

<sup>15</sup> Vgl. u.a. die Arbeiten Keel, Sturmgott; Albani, Der eine Gott.

<sup>16</sup> Vgl. zur Diskussion über den historischen Ort des Jahwisten Smend, Entstehung, 93f.

<sup>17</sup> Man erkannte in vielen früher für alt gehaltenen Texten Deuteronomismen und musste Texte, die bisweilen zur Rekonstruktion der vorstaatlichen Zeit verwendet wurden, als Zeugnisse der exilisch-nachexilischen Zeit erkennen.

<sup>18</sup> Siehe z.B. B.J. Diebners lange Zeit in der Forschung singuläre Extremposition: «Es fällt mir schwer, für die Bearbeitung der Gen ‹letzter Hand›, wie auch für die abschließende Gestaltung der Tora insgesamt, ein Datum vor dem letzten Drittels des 2.Jh.s vC anzunehmen» (Diebner, Genesis, 93).

<sup>19</sup> Vgl. die Texte von Hekataios von Abdera bei Diodor, Geschichtsbücher XL, 3, Walton, Diodorus of Sicily, 278-287; ausserdem Wandrey, Hekataios von Abdera, 267.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. Waddell, Manetho, 121 (Fragment 54:227-229); ausserdem Krauss, Manethon, 804f.

Texte hat sich damit von der berechtigten Forderung der Exegeten aus der religionsgeschichtlichen Schule sehr weit entfernt.

## *2. Die Problematik des traditionellen Textentstehungsmodells*

Die skizzierte Situation der Exegese wird von dem Problem flankiert, dass momentan die Ergebnisse der Vorstufenrekonstruktionen sehr weit voneinander entfernt liegen. Dabei werden die begrenzten Indizien in unterschiedlicher Weise erklärt. Obwohl dabei natürlich jeweils der Versuch unternommen wird, aufgrund kontextueller Bedingungen Evidenz für die jeweilige Entscheidung herzustellen, ist ein grundsätzlicher Konsens für die Deutung der literarkritischen Kriterien nicht in Sicht. Hier deutet sich ein methodisches Problem an, auf das unlängst E. Blum hingewiesen hat.<sup>21</sup>

M.E. dürfte die Frage der Kriteriologie nicht das Grundproblem des Ganzen sein. Dagegen spricht, dass die literarischen Prozesse sich von einer jeweils unterschiedlichen Ausgangslage (der Eigentümlichkeit der jeweils zugrundeliegenden Texte) aus vollziehen, so dass die Auswertung der Kriterien im Einzelfall jeweils nur am Kontext erfolgen kann.

Wenn man einmal die Versuche der literarhistorischen Textrekonstruktion in den letzten Jahrzehnten, aber auch schon die klassischen Arbeiten zur Pentateuchexegese aus dem 19. Jh. überblickt, dann liegt allen literarkritisch und redaktionsgeschichtlich argumentierenden Arbeiten ein Modell zugrunde, das primär von additiven Textreproduktionen ausgeht.<sup>22</sup> Da nun die Entscheidungen darüber, welche Beobachtungen als literarkritisch zu verwerten die Kriterien gelten und worauf sie angewendet werden, im Zusammenhang dieses Textentstehungsmodells entwickelt werden, stellen wohl nicht die Beobachtungen und auch nicht die Kriterien selbst das Problem dar, sondern das zugrunde liegende additive Textentstehungsmodell. Charakteristisch ist das Vertrauen der Bibelwissenschaft des 19. Jh., dass sich auf philologischem Wege quasi noch unverfälschte Urtexte rekonstruieren lassen. Die heutige Beschränkung der Rückfrage nach der Literargeschichte der alttestamentlichen Texte auf die Literarkritik steht weiter in dieser Tradition.

Jedoch ist die Geschichte Israels von ihren Anfängen bis in die römische Zeit von radikalen Umbrüchen geprägt, aufgrund derer sich das biblische Zeugnis der Religion Israels und das antike Judentum überhaupt herausgebildet haben. Dort aber, wo sich politische, sozialgeschichtliche und vor allem religionsgeschichtliche Umbrüche vollziehen, ist mit radikalen Veränderungen in der Literargeschichte zu rechnen.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Blum, Notwendigkeit, 13-28.

<sup>22</sup> Vgl. Blum, Notwendigkeit, 24.

Umgekehrt ist es evident, dass eine vor allem *subtraktive* Rekonstruktion von Vorstufen zu Texten führt, die sich von den Endtexten des «Wachstumsprozesses» nur durch ihren Umfang und einige hinzugefügte Inhalte und Interpretamente unterscheiden. Ohne hier in die Polemik abgleiten zu wollen,<sup>23</sup> hat man dennoch den Eindruck, dass eine rein auf Textwachstum angelegte Literarkritik ein kommentarartiges Verhältnis der gesamten Literargeschichte zu den «Urtexten» voraussetzt – eine vorkritische Vorstellung. Vergleicht man die Ergebnisse der heutigen Exegese mit jener im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, so kommt man trotz der konkurrierenden Hypothesen interessanterweise in der Sache kaum zu anderen Ergebnissen, was die Wachstumsprozesse und die Grundtexte selbst anlangt, wohl aber werden diese Prozesse – wie festgestellt – nun vollständig in einer späteren Zeit vermutet, dort nämlich, wo die religionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen der klassischen Literarkritik des 19. Jh. vermeintlich auch heute noch stimmen, nämlich in der exilischen, nachexilischen und hellenistischen Zeit.

Im Übrigen setzen die literarhistorischen Modelle seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts, wie die Entwicklung des Pentateuchquellenmodells und die Annahme einer langen Redaktionsgeschichte der Texte, voraus, dass die Texte schon frühzeitig autoritative Größen waren und sich so transformierenden Reproduktionen widersetzen.<sup>24</sup> Demgegenüber ist jedoch mit einer sich erst allmählich herausbildenden Autorität der Texte zu rechnen, die wahrscheinlich zunächst schlicht durch ihren breiten Gebrauch und ihre stärkere Verbreitung entstanden ist, bevor viel später von einer praktischen Kanonizität die Rede sein kann. Daher ist stärker als bisher mit einer Literargeschichte, innerhalb derer sich Umbrüche vollzogen haben, und bei diesen weitreichenden Transformationsprozessen in der Literargenese u.a. auch mit theologisch begründeten Reduktionen zu rechnen.

Schon der innerbiblische Bestand spricht nun gegen eine rein additive Textreproduktion.<sup>25</sup> So ist bspw. gegenüber den Samuelis-/Königebüchern in der Chronik z.T. massiv in den Textbestand eingegriffen worden: Während die dtr Ausgabe der Königszeit (Sam/Kön) ihr Hauptaugenmerk auf die Kritik an den Königen und ihren Zusammenhang mit dem Untergang Israel/Judas legt, um das erfahrene Unheil des Exils nach dem Schema von Schuld und Strafe zu erklären und zu verarbeiten, ist die Chronik von einer neuen reli-

<sup>23</sup> Vgl. zur bleibenden Bedeutung der Literarkritik nach dem vorliegenden Ansatz Abschnitt 4.

<sup>24</sup> Die Frage nach der Herausbildung der autoritativen Bedeutung der biblischen Texte habe ich in dem Beitrag Heckl, Kanon, diskutiert. Zu einer «kanonischen Exegese» und ihrer Kritik und zu weiterer Literatur siehe ebd.

<sup>25</sup> Im Folgenden können nur wenige Beispiele gegeben werden. Man vergleiche hier die ausführliche Diskussion von entsprechenden Beispielen aus dem innerbiblischen und ausserbiblischen Bereich bei Kratz, Exegese, 135-144.

giösen Hochachtung Davids geprägt. Dabei hat sie eine Reihe von Texten ausgelassen, andere Texte aber neu formuliert. Letztlich handelt es sich bei diesem Verfahren um eine Neufassung der dtv Geschichtsdarstellung aufgrund neuer religionsgeschichtlicher Rahmenbedingungen. Dass die Chronik die Samuelis-/Königebücher nicht verdrängt hat, hängt wohl damit zusammen, dass letzteren zum Zeitpunkt der Abfassung der Chronik bereits eine hohe autoritative Geltung zukam.<sup>26</sup> Gleichermaßen mag für die Neufassungen von Teilen der Pentateuchüberlieferung bzw. von deren Gesetzesmaterialien im Jubiläenbuch und der Tempelrolle gelten.

Die genannten Beispiele zeigen, dass sich die Literargeschichte nicht so, wie die seit dem 19. Jh. praktizierte Literarkritik im Prinzip voraussetzt, nämlich rein additiv, vollzogen haben kann.

Allerdings wurde auch schon früher in der biblischen Überlieferung mit ideologisch begründeten Eingriffen in den Materialbestand gerechnet. So hat man z.B. in der älteren Forschung zum Buch Genesis z.T. eine kritische Rezeption von Sagenmaterial aus einer fremden Religiosität gesehen. Die Berücksichtigung der betreffenden Beobachtungen muss m.E. gegebenenfalls aus der Vorgeschichte der Texte in die Literargeschichte überführt werden.

Es ist also in der Literargeschichte mit literarischen Neufassungen von Texten zu rechnen, wobei bestimmte Inhalte oder auch ganze Texte aufgrund veränderter Rahmenbedingungen ausgelassen worden sind. Die Kanonformel in Dt 4,2; 13,1 kann dafür als Zeuge gelten:

אַתָּה כֹּהֵן אֱלֹהִים לְעֵשׂוֹת לְאַחֲרֵךְ עַלְיוֹ וְלֹא תָגַע מִפְנֵי

«Die Sache, die ich euch gebiete, sollt ihr halten zu tun. Nicht sollt ihr zu ihr etwas hinzufügen und nicht sollt ihr von ihr etwas vermindern» (Dt 13,1).

Ihre Formulierung bezieht sich zwar «nur» auf das dtv Gesetz, hat aber wohl im Blick, dass vor diesem durch die Formel gesicherten Gesetzeskorpus «kreativ» mit den Grundtexten umgegangen worden ist.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Wahrscheinlich lag es auch nicht in der Absicht der Abfassung der Chronik, diese Bücher zu verdrängen, da in den Quellennotizen der Chronik ja auf sie als das ‚Buch der Könige von Juda und Israel‘ verwiesen ist; vgl. Kratz, Exegese, 140. Dennoch dürfte die Chronik gerade in den neu gefassten Passagen eine kritische Lektüre auch der Samuelis-/Königebücher intendiert haben.

<sup>27</sup> Es ist wahrscheinlich, dass dabei die auch für den antiken Rezipienten evidente Überlieferungsgeschichte von Bundesbuch und Deuteronomium im Blick ist. Die Kanonformel selbst ist dabei als ein Hinweis auf eine partielle Verfestigung des Textbestandes des Deuteronomiums zu werten, die uns wahrscheinlich den guten Erhaltungszustand des vorpriesterlichen Bestandes des Deuteronomiums beschert hat. Womöglich steht damit auch das doch recht eindrückliche Zeugnis des Gegenübers von pluralischen und singularischen Passagen im dtv Gesetz im Zusammenhang. Man wollte so den Lesern das Überkommene noch im Neuen erkennbar sein lassen, wusste sich also gebunden an die bereits erreichte autoritative Bedeutung der Texte,

### *3. Methodischer Rahmen einer neu zu fassenden Überlieferungskritik*

Im Folgenden soll der methodische Rahmen einer Rückfrage nach literarisch (positiv oder negativ) verarbeiteten Texten als Konsequenz des Verzichtes auf ein starres Textentstehungsmodell abgesteckt werden und die Überlieferungskritik danach in einem weiteren Gedankengang von der Literarkritik und Textkritik abgegrenzt werden.

Die Bestimmung eines eigenen methodischen Rahmens für die Überlieferungskritik ist nötig, da im traditionellen Methodenkanon die Literarkritik und die nach mündlichen Vorstufen fragende Überlieferungsgeschichte im Prinzip auf denselben Textbeobachtungen aufbauen.<sup>28</sup> So werden u.a. «Dubbletten» (54) literarkritisch, «Doppelüberlieferungen» aber überlieferungsgeschichtlich ausgewertet (68), «inhaltliche Spannungen und Unebenheiten» (54) für die Literarkritik, «sachliche Spannungen und Auffälligkeiten» (69) für die Überlieferungsgeschichte in Anschlag gebracht, was in der Praxis auch zur Anwendung der gleichen Kriterien für die Rekonstruktion mündlicher und schriftlicher Vorstufen führt.

#### a) Die kommunikative Funktion der Texte

Zunächst dürfte bei einer mehr als nur punktuellen Anknüpfung an eine Vorlage und besonders dann, wenn grössere Konzepte rezipiert werden, bei den Rezipienten mit einer Bekanntheit der Vorlagen gerechnet worden sein. Denn die biblischen Texte sind nicht als autonome Literatur entstanden, sondern es handelt sich bei ihnen in aller Regel um Gebrauchsliteratur, so dass die Texte ursprünglich in einem lebendigen Kommunikationszusammenhang gestanden haben.<sup>29</sup> D.h. die biblischen Texte waren Bestandteil einer engen sozialen Interaktion und sie blieben es über die Generationen, was überhaupt zu der Entstehung der Traditionsliteratur «Bibel» geführt hat. Das bedeutet, dass mit den Texten argumentiert wurde. Und es wurde wohl auch mit der Kenntnis von Quellen oder zumindest von religiösen Konzepten, auf die angespielt wird, bei den Lesern gerechnet. Die Texte dienen der Argumentation. Sie sollen dabei u.U. verdeutlichen, warum eine Geschichte so und nicht mehr wie früher erzählt wird, warum eine bestimmte Aussage, besonders wenn es sich um eine Innovation in der Religion und ihrer Ausübung handelt,

setzte sich aber gleichzeitig noch über sie hinweg. Vgl. dazu meine Dissertation Heckl, Moses Vermächtnis, 448.

<sup>28</sup> Vgl. z.B. bei O.H. Steck die Kriterien für die Literarkritik mit jenen für die Überlieferungsgeschichte (Steck, Exegese, 54.68f.). Die Seitenzahlen im Text beziehen sich im Folgenden auf dieses Lehrbuch. Vgl. zur Diskussion dieser Problematik bereits Heckl, *Jwh ist unsere Gerechtigkeit*, 183.

<sup>29</sup> Auf die Alternative hat zuletzt Blum, Exegetik, 30, verwiesen. S.E. handelt es sich um «adressatenbezogene Mitteilungsliteratur».

obsolet geworden ist. Die biblischen Texte als «adressatenbezogene Mitteilungsliteratur»<sup>30</sup> haben also eine kommunikative Absicht in Bezug auf die verarbeiteten und bei den Erstlesern womöglich noch nicht «vergessenen» Vorlagen. Die Präsuppositionen der Texte ermöglichen uns damit nicht nur einen Zugang zur Verstehenswelt der Texte, sondern auch auf Texte und auf Textzusammenhänge, die es einmal im Hintergrund der Texte gegeben hat.

### b) Die Präsuppositionen des Textes

Entscheidend für alle Fragen der Literargeschichte eines Textes ist also die Bestimmung dessen, was er voraussetzt. Damit wird ein zentrales Kriterium der Traditionsgeschichte aufgegriffen,<sup>31</sup> dieses jedoch aus dem Bereich der Mündlichkeit in einen umfassenden Kontext übertragen.<sup>32</sup> In Schriftkulturen<sup>33</sup> kann davon ausgegangen werden, dass diejenigen, die Texte produzierten, immer auch auf andere Texte zugegriffen haben.<sup>34</sup> Traditionen können daher nicht im Sinne des üblichen Methodenschrittes Traditionsgeschichte losgelöst von Texten als geprägte Sachgehalte betrachtet werden.

Von Anfang an ist hier eine Korrelation der Textanalyse mit den Erkenntnissen über die Geschichte und Religionsgeschichte Israels entscheidend. Es müssen also Aussagen, die sich aus den Texten selbst rekonstruieren lassen, wogegen sich die vorliegenden Texte z.B. explizit richten, und das Bild, das sich daraus für das Entstehungsumfeld der Texte ergibt, mit den Erkenntnissen der Palästinaarchäologie und den Hinweisen aus den Literaturen der Nachbarkulturen verbunden werden. Im Zusammenhang damit ergeben sich dann auch Hinweise auf Aussagen, die durch literarische Reaktionen auf bestimmte Entwicklungen in der Religionsgeschichte, aber auch als Reaktion auf bestimmte politische und soziale Entwicklungen transformiert oder gar getilgt worden sind.

Diese Präsuppositionen eines Textes lassen sich zumindest teilweise mit der Annahme von vorausgesetzten Texten verbinden. Dabei kann einerseits

<sup>30</sup> Blum, Notwendigkeit, 30.

<sup>31</sup> Vgl. z.B. Becker, Exegese, 116f.

<sup>32</sup> Die Rückfrage nach «Herkunft der Stoffe und Bildungsgehalte, die in einem Text zur Sprache kommen» (Becker, Exegese, 116) legt im Kontext der Schriftkultur, die die biblische Traditionsliteratur hervorgebracht hat, m.E. eine Rückfrage nach literarischen Bezügen nahe.

<sup>33</sup> Zur Entstehung der Schriftkultur in Juda allgemein (ausgehend vom 8. Jh. v.Chr. ) vgl. Schniedewind, Bible, zusammenfassend 212f.

<sup>34</sup> Dieser Zugriff kann ganz unterschiedlich ausgesehen haben. Mitunter wird ein Text nur bekannt gewesen sein. Es muss kein direkter Zugriff auf einen konkreten Text vorliegen. Aber in jedem Fall dürften Texte einen grösseren Einfluss bei der Prägung und Umprägung von Traditionen gehabt haben, als gemeinhin angenommen wird. Vgl. Carr, Writing on the Tablet, zusammenfassend 303-305.

bei den Lesern für das Verständnis der Textintention in der Konzeption des Textes ein bestimmter Kenntnisstand erwartet worden sein. Dieses oft als Weltwissen bezeichnete Hintergrundwissen kann mittels bestimmter Signale, direkter Zitationen etc. auch einen Bezug auf konkrete Texte beinhalten. Andererseits kann ein Text auch dann, wenn er für den Leser suffizient verstehtbar ist, bestimmte Zusammenhänge voraussetzen. Explizite Bezüge zu bestimmten Texten sind dann nicht zu erwarten, wenn ein Text sich gegen einen anderen Text richtet oder einen solchen zu ersetzen trachtet, wohl aber mit einem argumentativen Bezug. Denn mit einer argumentativen Vermittlung neuer Inhalte ist überall dort zu rechnen, wo ein Autor die Bekanntheit seiner Vorlagen vorausgesetzt hat und sie daher nicht ignorieren konnte. Man muss also mit einer Fülle von Uminterpretationen rechnen und nicht einfach mit Gegentexten.

### c) Das Verhältnis der Kohärenzstrukturen im Text zueinander

Das Verarbeiten einer Vorlage durch einen Autor hat in der Regel den Effekt, dass sich Kohärenzprobleme ergeben, denn kein Autor vermag es, sich eine fremde Vorlage unter vollständiger Verarbeitung ihrer Kohärenzstruktur zu eigen zu machen. Man muss stattdessen davon ausgehen, dass die jeweils aktuelle Intention die Verarbeitung der Vorlage bestimmt. Aus den sich zwangsläufig ergebenden Kohärenzproblemen vermag man Hinweise auf divergierende Kohärenzstrukturen zu erkennen.<sup>35</sup> Hier ist davon auszugehen (abgesehen von dem Fall der Zusammenarbeitung zweier Texte, was die Pentateuchquellenhypothese ja im Prinzip voraussetzte, und der Bildung einer Harmonie z.B. bei den Evangelienharmonien), dass in der Regel eine Kohärenzstruktur den Text dominiert, während eine weitere oder sogar mehrere inhaltliche Strukturen davon überlagert werden.<sup>36</sup> Liegt dieses Verhältnis bei einfachen Textrezeptionen vor, so muss man zusätzlich auch mit einem ganzen Repertoire negativer Bezüge eines Textes zu seinen Vorlagen rechnen. Die dominierende Kohärenzstruktur eines Textes kann durchgängig oder nur in einem bestimmten Zusammenhang gegen einen anderen Text oder einen anderen Textzusammenhang argumentieren. Auch hier lassen in der Textanalyse aufgedeckte Kohärenzprobleme auf die Existenz eines solchen Textes schliessen. Meist wird es sich um Leerstellen handeln, die beim Autor (oder den Auto-

<sup>35</sup> Siehe zur Auswertung der synchronen Textanalyse auf eine Diachronie des Textes sowie zu den divergierenden Kohärenzstrukturen als Anhaltspunkt für die Diachronie Heckl, Moses Vermächtnis, 15-18.

<sup>36</sup> In Fällen von Doppelüberlieferungen wie unten im Beispiel von Ex 32 und Dt 9 lässt das Gegenüber unter Umständen eine genauere Rekonstruktion dieser Kohärenzstrukturen zu.

ren) deswegen nicht geschlossen wurden, weil diese den konkreten Text, auf den sie sich bezogen, präsent hatten.

d) Das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Bei dem Plädoyer für eine Überlieferungskritik ist auch noch einmal das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit der vorauszusetzenden Vorlagen zu bedenken. Eine klare Unterscheidung wird es im Einzelfall nicht geben, da die Übergänge zwischen den beiden Polen generell fliessend sind, wie von D. Carr festgestellt worden ist.<sup>37</sup> Es ist neben einem Bezug auf schriftliche Vorlagen einerseits in den biblischen Texten mit Exzerpten oder Nacherzählungen von Texten zu rechnen, die dem Autor nicht schriftlich vorgelegen haben oder die er nur vom Hörensagen kannte, andererseits aber auch mit der Rezeption von Material aus dem Bereich der Mündlichkeit, auf den sich die traditionelle Überlieferungsgeschichte bezog. Diese problematische Situation lässt sich jedoch durch die Analyse von Doppelüberlieferungen oder Querbezügen auch zwischen konträren Textzusammenhängen im Einzelfall entschärfen, wobei die verschiedenen Möglichkeiten eines Vorlagenbezuges im Blick zu behalten sind.

Grundsätzlich ist bei divergierenden Kohärenzstrukturen und überhaupt bei Kohärenzproblemen immer zu fragen, wogegen sich ein Text womöglich richtet und welche neuen Informationen er in einen konkreten Zusammenhang einbringt. Dabei ist es entscheidend, wie sich die neuen Informationen zu dem beim Leser vorausgesetzten Wissen verhalten und was sie bei diesem erreichen sollen.

#### *4. Verortung im exegetischen Methodenkanon*

Die traditionelle Unterscheidung zwischen Überlieferungsgeschichte und Literarkritik auf der einen und Literarkritik und Traditionsgeschichte auf der anderen Seite soll in diesem Aufsatz nicht zugunsten einer neuen Überlieferungskritik nivelliert werden.

Es ist allerdings deutlich geworden, dass ein verändertes Textentstehungsmodell den permanenten Rückgriff auf die religiösen Geschichtlichen Rahmenbedingungen der Texte im Zuge der Überlieferungskritik notwendig macht. Was üblicherweise in einem weiteren Methodenschritt «Traditionskritik» diskutiert wird, wird auf seine Relevanz für die Literargeschichte der Texte im Rahmen der Überlieferungskritik befragt. Die *Intertextualität*<sup>38</sup> ist m.E. ein

<sup>37</sup> Vgl. Carr, Writing on the Tablet, zusammenfassend 303-305.

<sup>38</sup> Darunter verstehe ich hier in Einschränkung der ursprünglichen Bedeutung des Begriffes (zur Übersicht vgl. Gillmayr-Bucher, Intertextualität, 6-8) die Bezogenheit

bestimmender Aspekt innerhalb der Traditionsgeschichte und zugleich bei der Rückfrage nach der Literargeschichte der Texte unerlässlich. Die Beziehungen zu anderen Texten sind dabei abhängig von der Abfassungszeit der Texte unterschiedlich. Ältere Texte sind positiv oder negativ auf Texte bezogen, die nicht mehr existieren, jüngere Texte beziehen sich zusätzlich auf Texte, die in der Bibel bereits vorliegen und sind als Interpretamente zu diesen Texten gedacht.

Obwohl eine solche Fülle von literarischen Bezügen vorausgesetzt ist, die nur eine Eruierung und nicht etwa eine Rekonstruktion von Vorstufen möglich macht, behält die Literarkritik als Vorstufenrekonstruktion in den Fällen von echter additiver Textreproduktion auch weiterhin ihr Recht. Dennoch ist eine praktikable Abgrenzung zwischen der Literarkritik und einer auf die Verarbeitung vor allem schriftlicher Vorlagen bezogenen Überlieferungskritik notwendig.

Aufgrund der Untersuchungen von D. Carr kann man davon ausgehen, dass sich additive Textreproduktionen bei einer im Prinzip vorlagentreuen Textreproduktion vollzogen haben.<sup>39</sup> Das Beispiel der Chronik zeigt, dass beides, also Vorlagentreue und Transformation auch auf der gleichen literarischen Ebene anzutreffen sein können. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass sich eine vorlagentreue Textreproduktion dort vollzieht, wo eine Vorlage bereits eine gewisse Autorität hatte. Partielle Transformationen können in einem solchen Fall in besonderer Weise zeigen, dass der neu entstandene Text sich in seiner Intention an diesen Stellen von seiner Vorlage noch radikal unterscheidet. Dort wo rein additive Textreproduktionen stattfinden, dürfte dies auf eine allmähliche Herausbildung der autoritativen Bedeutung der Texte schliessen lassen. Das darf man sich nicht zu schematisch vorstellen, denn es ist auch damit zu rechnen, dass auf eine zeitbedingte autoritative Bedeutung eines Textes wieder das Bedürfnis einer transformativen Reproduktion gefolgt ist. Auch konnte eine «Fortschreibung» der Texte natürlich neue Intentionen hervorbringen, die z.T. sehr weit gingen.<sup>40</sup>

eines Textes auf andere Texte bei seiner Abfassung. Der Begriff Intertextualität ist gewählt worden, da diese Bezogenheit ganz unterschiedlich geartet sein kann und sich nicht auf literarische Vorlagen beschränkt, sondern beispielsweise auch eine mündliche Bekanntheit von Texten einschliesst.

<sup>39</sup> Ich beziehe mich hier auf den demnächst erscheinenden Aufsatz Carr, Empirische Perspektiven, 6: «Wenn eine spätere Version eines Textes ihrer Vorlage im Aufriss und in vielen Details folgt, neigt sie dazu, die Vorlage entweder zu reproduzieren (mit kleineren kognitiven Varianten, ideologischen Revisionen oder Schreibfehlern) oder sie durch Zusätze zu erweitern. In der Regel lassen spätere Versionen, *die ihren Vorlagen aufs Ganze gesehen eng folgen*, keine Abschnitte der Vorlage aus.» Ich danke D. Carr herzlich dafür, dass er mir das Manuskript vor seiner Veröffentlichung zugänglich gemacht hat.

<sup>40</sup> Als Beispiele sei hier auf die beiden letzten (Haupt-)Stufen der Literargeschichte des

Dies bedeutet, dass die Literarkritik ihren Ort vor allem im Anschluss an und im Zusammenhang mit der Textkritik hat. Denn hinter einer additiven Textreproduktion steht das Bestreben, die Vorlagen im neuen Text zu erhalten, die man dann rekonstruieren kann, da sie nicht mehr ersetzt werden sollen.<sup>41</sup> Diese Art der «Fortschreibung» von Texten führt einerseits zur Ausbildung des sog. Urtextes hin, sie reicht bekanntlich aber auch teilweise in die Textgeschichte hinein.<sup>42</sup>

Als Faustregel kann für die Analyse dienen, dass Kohärenzprobleme aufgrund von divergierenden Kohärenzstrukturen, die sich eindeutig mit formalen Beobachtungen und formalen Problemen in Deckung bringen lassen,<sup>43</sup> literarkritisch auszuwerten sind. Wo formale Probleme fehlen oder solche nicht mit den Kohärenzproblemen zusammenzubringen sind, muss man mindestens von einer transformierenden Reproduktion ausgehen.<sup>44</sup>

Pentateuch verwiesen, deren Struktur und Intention sich rekonstruieren lässt. Für die letzte Stufe, den priesterlichen Pentateuch, hat soeben Ziemer, Gottesrede, plausibel ausgeführt, dass durch die Anordnung neuen Gesetzes- und Erzählmaterials vor dem Dt das mit Mose verbundene Deuteronomium relativiert werden soll. Für die vorletzte (vom Dt beeinflusste) Stufe habe ich in meiner Dissertation ähnliches festgestellt: Dt 1-3 dient dazu, das Deuteronomium in den Ablauf der Pentateuchüberlieferung einzubinden, um das ältere Bundesbuch als das nicht mehr aktuelle Gesetz eines gescheiterten Landnahmeversuches, das dtm Gesetz aber als aktuelles Gesetz für das Leben im Land zu erweisen. Vgl. Heckl, Moses Vermächtnis, bes. 441ff.

<sup>41</sup> Dass die Literarkritik generell dieser Beschränkung unterworfen ist, hat zuletzt Kratz, Exegese, 153, festgestellt: «Die empirisch nachgewiesenen Möglichkeiten der Textgenese führen die Grenzen der literar- und redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktion deutlich vor Augen. Rekonstruieren lassen sich lediglich solche Vorgänge der Textentstehung, bei denen die Vorlage mehr oder weniger vollständig in den überlieferten Text eingegangen ist, in seinem Bestand nicht angetastet, sondern abgeschrieben und allenfalls um Zufügungen jeglicher Art erweitert wurde. Nicht rekonstruieren lassen sich hingegen vollständige Umarbeitungen, Reformulierungen und Auslassungen der Vorlage, sofern sie im überlieferten Text nicht irgendwelche Spuren hinterlassen haben.» Kratz hält dabei ausdrücklich an dem Primat der Literarkritik fest und verweist auf Möglichkeiten der Tendenzkritik, um literarische Probleme durch «Auslassungen und Reformulierungen» (Kratz, Exegese, 155) von Redaktionen abgrenzen zu können. Vgl. Kratz, Exegese, 155f. Allerdings wird dabei die besondere Herausforderung außer Acht gelassen, die in einer überlieferungskritischen Bestimmung von Vorlagen besteht, deren Wortbestand zwar nicht mehr (vollständig) rekonstruierbar ist, wohl aber partiell deren Kohärenzstruktur und deren Intention.

<sup>42</sup> Siehe Tov, Text, 260-290, bes. 260.

<sup>43</sup> Vgl. Heckl, Moses Vermächtnis, 15ff.

<sup>44</sup> Verschärft wird die Sachlage dadurch, dass die weitere Reproduktion der Texte insbesondere formale Probleme wahrscheinlich geglättet hat, was sich in der Textgeschichte fortsetzt.

### *5. Ex 32 im Rahmen der Kohärenzstruktur des Pentateuch*

Im folgenden Abschnitt soll die vorgestellte Methodik anhand der Geschichte vom goldenen Kalb (Ex 32) und vor allem ihrer kontextuellen Stellung in den verschiedenen Phasen der Literargeschichte vorgestellt werden.<sup>45</sup> Dabei kann auf die traditionsgeschichtlichen Überlegungen von K. Koenen zurückgegriffen werden, mit denen das Problem neu aufgeworfen worden ist.

#### a) Der traditionsgeschichtliche Rahmen von Ex 32

K. Koenen hat unlängst in einem überlieferungsgeschichtlich argumentierenden Beitrag zu den beiden Kultgegenständen «eherne Schlange» und «goldenes Kalb» deren religionsgeschichtlichen Ort reflektiert.<sup>46</sup> Er kommt zu dem überraschenden Ergebnis, dass «das Stierbild [...] vermutlich El darstellen und dessen hilfreiche Macht vor Augen führen»<sup>47</sup> sollte. Er führt dies darauf zurück, dass der Stier (wie die Schlange) «in der religiösen Vorstellungswelt des bronzezeitlichen Palästina eine große Rolle spielten»<sup>48</sup>. Die Integration des Stieres in den *Jhwh*-Kult erfolgte s.E. durch die Identifikation *Jhwbs* mit El. Dabei entsteht für das Stierbild wie für die eherne Schlange eine Ätiologie, die den Ursprung der Bilder in der Wüste sieht.<sup>49</sup> Ex 32 ist s.E. nur eine «polemische Umkehrung, die aus der Gründungslegende eine Erzählung von der Ur-sünde Israels macht, um so letztlich den Untergang des Nordreiches zu erklären.»<sup>50</sup>

Koenen ist damit der Ansicht, dass der vorliegende Text von Ex 32 auf einen Text oder eine Tradition reagiert, die positiv mit dem Stierbild verbunden war. Koenen lässt offen, ob es sich dabei um einen Text handelt, der direkt mit der Pentateuchüberlieferung verbunden war.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Es kann im Folgenden weder um die Diskussion der unterschiedlichen literarkritischen Positionen zu Ex 32 selbst, noch um die literarkritischen Diskussionen des Verhältnisses von Ex 32 und Dt 9 gehen. Vgl. dazu die Kommentare und die einschlägigen literarkritischen Untersuchungen. Dass der nur auf einem additiven Textentstehungsmodell beruhende Vergleich der Überlieferungen nicht zielführend ist, hat Lohfink, Dtn 9–10, 158, festgestellt. Vgl. dort auch die Diskussion der Literarkritik von Dt 9. Stattdessen sollen hier die üblicherweise literarkritisch verwerteten Indizien entsprechend der oben skizzierten Methodik, um diese zu exemplifizieren, neu eruiert werden.

<sup>46</sup> Zur Forschungsgeschichte dazu vgl. Koenen, Eherne Schlange.

<sup>47</sup> Koenen, Eherne Schlange, 371. Freilich kann der Stier bekanntlich auch für Baal stehen, was u.U. dann wegen der religionsgeschichtlichen Nähe von *Jhwh* und Baal eine ursprüngliche Verbindung des Stiers mit *Jhwh* nahelegen könnte.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

<sup>50</sup> Koenen, Eherne Schlange, 372.

<sup>51</sup> Siehe zu dem Verzicht auf die Rückfrage Koenen, Bethel, 142; vgl. dazu aber seine

b) Die priesterliche Überarbeitung von Ex 32 und die Intention des ihr zugrunde liegenden Textes

Erste Aufschlüsse, in welche Richtung die Geschichte vom goldenen Kalb sich entwickelt hat, bietet das Gegenüber der sich signifikant unterscheiden den Paralleltexte Dt 9,9-21 und Ex 32,1-35. Dass dabei der Deuteronomiumtext nicht am Anfang der Literargeschichte steht und der Exodustext auch nicht einlinig von Dt 9 her zu erklären ist, ergibt sich aus der Tatsache, dass in Dt 9,8 in der Moserede auf eine beim Leser als bekannt vorausgesetzte Geschichte am Horeb zurückgegriffen wird.<sup>52</sup>

Mindestens bei Ex 32 handelt es sich um eine mehrfach überarbeitete Version, was bereits an den verschiedenen thematischen Doppelungen erkennbar ist, die Kohärenzprobleme mit sich bringen. Deutlich ist zunächst, dass die vollständige Rekonstruktion des Bezugstextes von Dt 9,9ff. aus Ex 32,1-35 nicht möglich ist. Wohl aber liegen einige Übereinstimmungen vor, die trotzdem darauf schliessen lassen, dass eine Vorlage von Ex 32 dem Rückgriff in Dt 9,9 zugrunde gelegen hat. So sind Ex 32,7-10 und Dt 9,12-14 weitgehend parallel. Übereinstimmungen gibt es auch zwischen Ex 32,19-21 und Dt 9,16-20. Auffällig ist die mehrfache Fürbitte des Mose für das Volk in Ex 32. In Ex 32,11-14 bewirkt Mose bereits vor seiner Rückkehr zum Volk Vergebung. In Ex 32,25-29 folgt überraschend das Blutbad, das den Leviten aufgetragen wird, wobei die Betonung darauf liegt, dass die Leviten sich weiter zu *Jhwh* gehalten hätten (V. 26). In Ex 32,30-35 wird ein zweites Mal von einer Fürbitte berichtet, die freilich nicht den Erfolg der ersten Fürbitte hat und wohl in die Geschichte des Volkes und seiner Katastrophen vorausblickt und möglicherweise auf die Götterbilder des Jerobeam anspielt. Demgegenüber finden wir in Dt 9 nur eine Fürbitte für das Volk, die erfolgreich ist, und eine ebenfalls erfolgreiche Fürbitte für Aaron. Die beiden Versionen entsprechen sich weder in der Abfolge noch in der inhaltlichen Aussage.

Dt 9,18f. geht davon aus, dass Mose *nach* der Zerstörung der Tafeln Fürbitte leistet, während nach der Version in Ex 32 die erste Fürbitte des Mose *vor* der Zerstörung der Tafeln geleistet wird. Die beiden Versionen stimmen aber darin überein, dass es eine Fürbitte ist, die vor Moses Ankunft beim Volk geschieht. Nach der Zerstörung des Kultbildes findet sich an der Stelle, an der in Dt 9,20 Mose Fürbitte für Aaron hält, in Ex 32,22-24 dessen Rechtfertigung, die sich von dem Bericht in 32,1ff. signifikant unterscheidet. Anschliessend wird von dem Blutbad der Leviten berichtet (32,25-29). Es folgt der zweite Aufenthalt des Mose auf dem Berg mit der zweiten Fürbitte für das Volk.

<sup>Überlegungen zur unpolemischen Gestalt der Vorlage von Ex 32,1-6: ebd., 147-149.</sup>

<sup>52</sup> Dass «die ältere Schicht von Deuteronomium 9–10» «eine frühere Form von Exodus 32–34 voraussetzt», wird auch bei Lohfink, Dtn 9–10, 175, festgestellt.

Deutlich ist, dass die zweite, weniger erfolgreiche Fürbitte des Mose (Ex 32,30ff.) gegenüber der vorangehenden sekundär sein wird, da sie den Kontext des Textes und sogar den Kontext des Pentateuch überschreitet. Daher ist zu vermuten, dass bei der Abfassung von Ex 32 eine Vorlage verarbeitet worden ist, die eine erfolgreiche Fürbitte des Mose entsprechend Dt 9 enthielt. Diese wurde vor der Ankunft des Mose beim Volk stehen gelassen (mit der kleinen Abweichung des Bezugs auf die Tafeln). Die zweite Fürbitte für das Volk aber tritt an die Stelle, an der in der Vorlage einmal von Moses Fürbitte für Aaron die Rede gewesen sein muss. Auch entschuldigt Ex 32 Aaron nicht nur mit dem Willen des Volkes, sondern zusätzlich auch damit, dass das Kultbild von selbst aus dem Feuer hervorgegangen sei (32,24), sowie mit dem Blutbad der Leviten. M.E. sind dies deutliche Zeichen dafür, dass die zweite Fürbitte für das Volk tatsächlich eine Fürbitte für Aaron ersetzt hat. Noch die priesterlich geprägte letzte Stufe der Literargeschichte hat hier also einen zentralen Bestandteil ihrer Vorlage ausgelassen und an seine Stelle andere Inhalte gestellt.

### c) Die Umrisse des Grundtextes von Ex 32

Damit führt uns Dt 9 zu dem Text zurück, der Ex 32 einmal zugrunde gelegen hat. Dennoch bleiben noch Kohärenzprobleme bestehen, die dafür sprechen, dass Ex 32 eine noch weiter zurückführende Literargeschichte aufweist.<sup>53</sup>

Die wichtigsten Probleme sind der Unterschied zwischen der Deutung des Kultbildes in Ex 32,1-6 und in Ex 32,23f. (vgl. Dt 9,12). Ex 32,1ff. geht davon aus, dass Aaron ein Kultbild für *Jhwh* hergestellt hat. Dies setzt Dt 9,12 auch voraus, kritisiert es aber, weswegen Dt 9,12 wohl Ex 32,1-6 in der vorliegenden Form (bzw. ähnlichen<sup>54</sup> Gestalt) bezeugt. Demgegenüber sieht Ex 32,23f. eine Fremdgötterverehrung eines angeblich von selbst entstandenen Kultbildes. Letzteres dient – wie erwähnt – der weiteren Entschuldigung Aarons. Dies zeigt, dass man offensichtlich weiterhin mit Aarons Beteiligung an der Herstellung des Kultbildes, aber auch mit der Fürbitte des Mose für Aaron Probleme hatte.

M.E. stellt schon die Fürbitte für Aaron in der für Ex 32 vorausgesetzten Vorlage ein Mittel dar, das ein Kohärenzproblem im übergreifenden Zusammenhang verhindern soll. Die erfolgreiche Fürbitte des Mose wird durch die Pentateuchüberlieferung im Ganzen erzwungen. So hatte Aaron offensichtlich schon in der Vorlage unseres Pentateuch übergreifend eine besondere Bedeutung, so dass auf seine Person nicht verzichtet werden konnte, was in der priesterlich geprägten letzten Version des Pentateuch noch verstärkt wurde.

<sup>53</sup> Die religionsgeschichtlichen und historischen Aspekte hat K. Koenen zusammengestellt. Vgl. Koenen, Eherne Schlange, 363-367.369f.

<sup>54</sup> In 32,6 wechselt der Text mit פָּנָצֵל in die Polemik, was ein Zeichen für eine Anpassung ist.

Er konnte trotz der Herstellung des Kultbildes nicht verschwinden, obwohl er aus der Sicht der Verfasser dafür den Tod verdient hätte, wie das Volk ja übrigens auch (Ex 32,10!).

K. Koenen hat nun zu Recht darauf hingewiesen, dass Aaron kaum nur von einem Polemiker mit dem Kultbild in eine Verbindung gebracht worden wäre, wenn das nicht auf eine dies positiv ausdrückende Vorlage zurückzuführen wäre. Dieses Argument und die oben festgestellten übergreifenden Zwänge zur Fürbitte für Aaron lassen m.E. die begründete Schlussfolgerung zu, dass in der Vorlage von Ex 32 einmal die Herstellung eines Kultbildes durch Aaron positiv erwähnt worden ist und dass diese Vorlage integraler Bestandteil der Pentateuchüberlieferung war.

d) Kontextuelle Argumente für die Einbindung des Vorlagetextes von Ex 32 in die Pentateuchüberlieferung

Für die im vorangehenden Abschnitt gewonnene These lassen sich nun weitere unterstützende Argumente anführen: Zunächst fällt die kontextuelle Stellung von Ex 32-34 ins Auge. Zwar handelt es sich bei den Stiftshüttengesetzen Ex 25-31 und dem demgegenüber nahezu wörtlichen Bericht von deren korrekter Errichtung<sup>55</sup> (Ex 35-40) um genuin priesterliche Texte, doch ist es auffällig, dass sozusagen im Zentrum zwischen den beiden Texten der polemische Text über die Herstellung des Kultbildes steht. Dieser Kontrast entspricht der Intention des priesterlich geprägten Endtextes von Ex 25-40;<sup>56</sup> doch könnte sich im Zusammenhang der überlieferungskritischen Überlegungen zu Ex 32 andeuten, dass der priesterliche Zusammenhang einen vorangehenden Text substituiert, der ebenfalls die Herstellung eines Heiligtums oder weiterer Kultgegenstände im Blick hatte.

M.E. lässt sich neben der Geschichte von der ehernen Schlange (Num 21,4-9<sup>57</sup>) auch im Gegenüber des Bildergebotes (Ex 20,4-6 par) und Ex 20,22b-23 ein Hinweis darauf finden, dass die Pentateuchüberlieferung ursprünglich nicht dezidiert mit einer Kultbildlosigkeit des *Jhwh*-Kultes verbunden war. Ex 20,4 ist in dem Verbot eines jeglichen Bildes eindeutig. Auffällig ist das angefügte Verbot der Anbetung und des Dienstes für diese Bilder (20,5a) und vor allem die anschliessende Begründung (20,5b.6), die genauso wie die Begründung beim Sabbatgebot (in seiner in Ex 20 und Dt 5 je unterschiedlichen Form) für eine Neuerung dieser Vorschrift im Rahmen des Dekaloges spricht.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> «Die Kapitel Ex 25-31.35-40 bieten das Musterbeispiel der kultisch korrekten Anfertigung von Kultobjekten» (Berlejung, Theologie der Bilder, 355).

<sup>56</sup> Vgl. Berlejung, Theologie der Bilder, 355.

<sup>57</sup> Vgl. dazu Koenen, Eherne Schlange, 353ff.

<sup>58</sup> Gegen die Aussage von Houtman, Bundesbuch, 63, dass der Dekalog einen bilderlosen *Jhwh*-Kult voraussetze. Zur Diskussion über das Dekaloggebot vgl. ebd.

Gegenüber dem Bildnisverbot im Dekalog ist Ex 20,22b-23 zumindest weniger eindeutig:

**אַתָּם ר־אִיתֶם כִּי מִן־הַשְׁמִימִים דְּבָרַתִּי עֲמָקָם:** **לَا תַּעֲשׂו אֲחֵי אֱלֹהִי כֹּסֶף וְאֱלֹהִי זָהָב לְכֶם**

«Ihr habt gesehen, dass ich mit euch vom Himmel geredet habe. Ihr sollt euch bei mir nicht machen.<sup>59</sup> Götter von Silber und Götter von Gold sollt ihr euch nicht machen.»

Zwar wird die Eröffnung des Zusammenhangs in V. 22b meist für die Interpretation des Folgenden im Zusammenhang einer vorgeschriebenen Kultbildlosigkeit in Anschlag gebracht. Doch ist V. 23 mit dem gegen die masoretische Akzentuierung vorauszusetzenden Parallelismus<sup>60</sup>

**לَا תַּעֲשׂו אֲחֵי אֱלֹהִי כֹּסֶף – וְאֱלֹהִי זָהָב לְאַתָּה תַּעֲשֶׂה לְכֶם**

«Ihr sollt euch bei mir nicht silberne Götter machen. Götter aus Gold sollt ihr für euch nicht machen.»

eher im Sinne eines *zusätzlichen* Verbotes von Bildern zu interpretieren. Zumindest ist die Präposition **אֲתָה** im Sinne von «bei» zu übersetzen! Man kann in diesem Zusammenhang sogar erwägen, ob Ex 20,22f. ursprünglich auf die korrekte Materialität der unterschiedlichen Kultbilder abgezielt hat. Der Parallelismus würde dann goldene Bilder für den privaten Gebrauch (**לְכֶם**) und silberne für den Kult verbieten (**אֲתָה**), was implizieren könnte, dass der Gebrauch des Goldes dem *Jhwh*-Kult ausdrücklich vorbehalten ist. Mit dieser Interpretation kollidiert der Vordersatz V. 22b

**אַתָּם ר־אִיתֶם כִּי מִן־הַשְׁמִימִים דְּבָרַתִּי עֲמָקָם**

nicht, denn die Rede vom Himmel führt mit «ihr habt gesehen» – das nachfolgende Gebot ein. V. 23 ist als Vorschrift über die Wahl des Materials für ein Kultbild mindestens genauso gut begründet wie als Vorschrift über die Kultbildlosigkeit der *Jhwh*-Verehrung.<sup>61</sup> Wie dem auch sei, es wird sich im Folgenden zeigen, dass auch letztere Interpretationsmöglichkeit von Ex 20,22f. womöglich in der Kohärenzstruktur der Auszugsgeschichte mit angelegt ist.

Jedenfalls haben sowohl die LXX, die anstelle οὐκέτι ἔσαντοι notiert, was eigentlich auf ein zweites **לְכֶם** im Vers führen müsste, als auch die masoretische

<sup>59</sup> Die Übersetzung folgt hier zunächst der masoretischen Akzentsetzung. Der elliptische Charakter des ersten Satzes ist offenbar beabsichtigt, um den zweiten Satz auf ein generelles Verbot von Bildern hin auszulegen. Vgl. die Einschätzung von Ehrlich, Randglossen, 345, der den Vers ausserdem als «total verderbt» ansieht: «Man sollte für **אלֹהִים אֶחָדים כֹּסֶף וְאֶלֹהִים זָהָב** einfach erwarten, und dann würde erst das Ganze überflüssig sein, da es nichts Neues brächte.»

<sup>60</sup> «Die Masoreten haben [...] den poetischen Charakter von 20,23 negiert» (Houtman, Bundesbuch, 51).

<sup>61</sup> Vgl. die in Anm. 59 zitierte Einschätzung von A.B. Ehrlich.

Akzentuierung<sup>62</sup> die skizzierte Auslegungsmöglichkeit von Ex 20,22f. zu verwischen gesucht. Beide Traditionen sehen also ein theologisches Problem im Wortlaut, und zumindest die LXX hat wohl nicht ohne Grund in den Wortlaut eingegriffen.

e) Die Vorlage von Ex 32 als Ziel einer alten Kohärenzstruktur der Auszugsgeschichte

Dass Ex 32 in der hier eruierten Form einmal integraler Bestandteil der Pentateuchüberlieferung war, lässt sich anhand einiger interessanter Querbeziehungen zeigen. Die Herstellung des Kultbildes erfolgt in Ex 32,4, nachdem die Israeliten den Schmuck der Frauen, Söhne und Töchter bei Aaron abgeliefert haben (3f.). Diese als kollektive Stiftung<sup>63</sup> des Materials für das Kultbild anzusehende Handlung setzt voraus, dass die Israeliten erhebliche Mengen an Gold besitzen, was angesichts der Tatsache, dass sie vorher als Frondienstleistende in Ägypten gezeichnet werden und aus Ägypten geflohen sind, überraschend ist. Doch findet sich gerade in der Auszugsgeschichte bekanntlich die Aufforderung, dass die Israeliten sich Schmuck von ihren Nachbarn in Ägypten geben lassen sollen, um die Ägypter zu berauben (Ex 3,21f.; 11,2f.), worauf später der Bericht von dieser Beraubung folgt (Ex 12,35f.). An den genannten Stellen wird von silbernen und goldenen Dingen (כָּסֶף וְכָלִי זָהָב), wobei es sich aufgrund des Kontextes um Schmuck<sup>64</sup> handelt, der dort den Söhnen und Töchtern angelegt werden soll, sowie von Kleidern gesprochen. Weiterhin finden wir in Dt 2,6.28, in dem Rückgriff auf die vorpriesterliche Version der Pentateuchüberlieferung, die Vorstellung, dass Israel für das auf dem Wege durch die Wüste nötige Wasser mit Silber bezahlen werde, wobei die Herkunft des Silbers nicht erklärt wird.

Da die Israeliten nach zweimaliger Aufforderung in Ex 3,21f. und Ex 11,2 in Ex 12,35f. tatsächlich mit Gold, Silber und Kleidern der Ägypter ausziehen, dürfte dem Verfasser im Dt allerdings klar gewesen sein, dass das Silber aus Ägypten stammt. Das Gold aber wird in Dt 2 wohl nicht erwähnt, da es (in dem Dt 2 zugrunde liegenden Text von Ex 32) zu einem Kultbild verarbeitet und anschliessend vernichtet (vgl. Dt 9,21) wird.<sup>65</sup> Wenn man nun davon

<sup>62</sup> Die masoretische Akzentuierung will wahrscheinlich die hier vorgetragene Interpretation verhindern.

<sup>63</sup> Zu den in Mesopotamien üblichen Stiftungen von Edelmetallen etc. für die Herstellung von Kultbildern vgl. Berlejung, Theologie der Bilder, 99, und die dort angeführten Belegtexte.

<sup>64</sup> Siehe Ex 3,22ba. Vgl. dazu auch Schmidt, Exodus, 106.

<sup>65</sup> Freilich wird in dem priesterlichen Bericht über die Errichtung der Stiftshütte in Ex 35,22 gegen die Aussage von Ex 32,3a weiter vorausgesetzt, dass die Israeliten immer noch über Gold – ebenfalls als Schmuck – verfügten, was im Zusammenhang von Ex 32 zu einem Kohärenzproblem führt.

ausgeht, dass Gold in Mesopotamien von grosser religiöser Bedeutung gewesen ist,<sup>66</sup> was sein Gebrauch in Ex 32 in ähnlicher Weise voraussetzt, dann dürfte die Verwendung des Goldes für ein Kultbild bereits in Ex 3; 11; 12 angelegt sein. Dies zeigt sich in Ex 32 durch die Formulierungen

(V. 2aβγ) פֶּרְקִי נָמֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר בְּאֹנוֹ נְשִׁיכֶם בְּנֵיכֶם וּבְנָתִיכֶם

und

(V. 3a) וַיַּחֲפֹךְ כָּל־חָעֵם אֲתָּנָמֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר בְּאֹנוֹתֶיךָ

die direkt zurückzuführen scheinen nach Ex 3,22ba<sup>67</sup>, und ausserdem im Gebrauch des Silbers bei der angestrebten Bezahlung des Wassers beim Durchzug durch das Gebiet von Edom. Zeichnen sich so die Endpunkte einer inhaltlichen Linie ab, so ist zu überlegen, ob die in Ex 3,21; 12,35 auch erwähnten Feierkleider (vielleicht u.a.<sup>68</sup>) der Feier des Einweihungsfestes des Kultbildes gedient haben mögen (חַג לִיהוָה מַחר – «ein Fest für Jhwh ist morgen», Ex 32,5).

Dass es sich bei der Vorlage von Ex 32 um einen ursprünglich nicht polemischen Text gehandelt haben muss, zeigt sich daran, dass Gott durch seinen Befehl in Ex 3,21f., der in Ex 11,2f. wiederholt wird, als der Initiator einer Beraubung der Ägypter erscheint, der damit für das Material seines eigenen Kultbildes gesorgt hat.

#### f) Zusammenfassung und Bestimmung des historischen Ortes der Vorlage von Ex 32

Damit führt Ex 32 zurück zu einem dem Pentateuch zugrunde liegenden Zusammenhang, der anders aussah als der Pentateuch, wie wir ihn nach den literarkritischen Rekonstruktionsversuchen kennen, der sich aber im Wortlaut nicht mehr rekonstruieren lässt.<sup>69</sup> Damit haben wir einen Bestandteil einer Vorlage des Pentateuch eruiert, der einer Zeit entstammen muss, in der einige primäre Aspekte der Jhwh-Verehrung wie ihre Bilderlosigkeit noch nicht in der später von Dt und Priesterschrift festgelegten Weise fixiert waren.<sup>70</sup> Dass

<sup>66</sup> Zur religiösen Bedeutung des Goldes in Mesopotamien vgl. Berlejung, Theologie der Bilder, 132f.

<sup>67</sup> Einzige Differenz ist die Nichterwähnung der Frauen in Ex 3,22ba.

<sup>68</sup> Die Erwähnung des חַג לִיהוָה in Ex 10,8f. könnte direkt im Blick sein. Das in Ex 3,18; 5,3; 8,23 erwähnte Opfer fügt sich aus chronologischen Gründen nicht mit Ex 32,5.

<sup>69</sup> Signifikant ist dabei, dass auch schon eine von Dt 9 unabhängige Analyse von Ex 32 ja inhaltlich nicht exakt zu Dt 9 führt.

<sup>70</sup> Ein weiterer Aspekt, der diese Pentateuchüberlieferung einmal geprägt hat, ist eine mögliche Verehrung der Erzväter und deren Grabtraditionen, anhand derer sich auch die ursprüngliche Verbindung der Vätergeschichte mit der Exodus-Mosegeschichte aufzeigen lässt. Diese wird demnächst von mir in einem weiteren Beitrag ausführlich diskutiert werden.

das Kultbild noch in der vorliegenden polemischen Version von Ex 32 durch den «Urvater» der Priesterschaft hergestellt wird, zeigt die dem Bild einst zugeschriebene religiöse Bedeutung. Man kann daher über das von K. Koenen Vorgetragene hinaus feststellen, dass Ex 32 auf eine Ätiologie des Kultbildes (oder der Kultbilder) des Nordreiches *im Rahmen einer literarischen Vorstufe der Pentateuchüberlieferung* zurückgeht. Diese fungierte wahrscheinlich als *Vorlage* der vom Deuteronomium her kritisch überarbeiteten Fassung von Ex 32, die noch in Dt 9 bezeugt ist.

Für die hier überlieferungskritisch eruierte Vorstufe von Ex 32 im Zusammenhang einer vorpriesterlichen und vordeuteronomischen Pentateuchüberlieferung lassen sich nun durchaus Zeit und Ort bestimmen. Sie muss der Legitimation des Kultbildes von Bet El im Sinne einer Kultätiologie gedient haben, und somit gehört diese Vorstufe der Pentateuchüberlieferung in das Nordreich. Die Ausarbeitung der Vorlage von Ex 32 zu einer Polemik gegen die Kultbilder im Nordreich dürfte im Zusammenhang einer judäischen Rezeption der Pentateuchüberlieferung also wohl nach 722 erfolgt sein.<sup>71</sup> Auch wenn die zweite Fürbitte des Mose in Ex 32,30ff. demgegenüber erheblich später ist, könnte sich in ihr andeuten, dass die Rezeption des Textes den Untergang des Nordreiches quasi als *vaticinium ex eventu* im Blick hat. Dafür spricht auch, dass die Entfernung des Nechuschtan durch Hiskija als gesichert gelten kann.<sup>72</sup> Diese fiele mit der eruierten kultbildkritischen Rezeption der Pentateuchüberlieferung im Süden zeitlich und in der Sache zusammen, und womöglich hat sich die Kultbildpolemik in der Hebräischen Bibel so erst in Folge der theologischen Auseinandersetzung mit den Traditionen des untergegangenen Nordreiches herausgebildet.

### *Abstract*

In dem Beitrag wird das Problem erörtert, dass unsere literarhistorisch orientierte Exegese primär an einem Textwachstumsmodell orientiert ist. Es wird vorgeschlagen, die Einblicke in die Religionsgeschichte, die die traditionsgeschichtlichen Untersuchungen erbringen, mit der literarhistorischen Fragestellung in einer auf literarische Texte bezogenen Überlieferungskritik zu verbinden. Denn es ist davon auszugehen, dass grundlegende Veränderungen u.a. in der Religion auch zu radikalen Veränderungen an den Texten führten. Da die Texte Teil eines lebendigen Kommunikationszusammenhangs gewesen sind, finden sich in den Texten noch Anhaltspunkte für die zugrundeliegenden Texte, deren Wort-

<sup>71</sup> Eine genaue zeitliche Einordnung ist allein anhand der zur Polemik ausformulierten Geschichte nicht möglich. Allerdings lässt sich die Polemik in Ex 32 bekanntlich mit der Herstellung der Kultbilder durch Jerobeam I Kön 19,28 verbinden. Eine enge Beziehung besteht auch zu Hos 8,5f. Man vergleiche nur Hos 8,6b mit Dt 9,21 (Ex 32,20).

<sup>72</sup> Siehe Koenen, Eherne Schlange, 354f.

laut zwar nicht rekonstruiert werden kann, deren Existenz aber verifiziert werden kann und deren Umrisse z.T. noch erkennbar sind.

Die Methodik wird anhand von Ex 32 vorgeführt. Eine abreissende Kohärenzstruktur innerhalb der Exodusgeschichte und das Problem der Herstellung des goldenen Kalbes durch die Person Aarons lässt den Rückschluss zu, dass ein positiver Bericht von der Herstellung des Kultbildes ein Schlüsseltext in der zugrundeliegenden Pentateuchüberlieferung gewesen ist.

### *Literatur*

- Albani, M.: Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1), Leipzig 2000
- Becker, U.: Exegese des Alten Testaments (UTB 2664), Tübingen 2005
- Berlejung, A.: Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in: J.C. Gertz (Hg.): Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen 2006, 55-185
- Berlejung, A.: Die Theologie der Bilder (OBO 162), Freiburg (CH)/Göttingen 1998
- Blum, E.: Notwendigkeit und Grenzen historischer Exegese. Plädoyer für eine alttestamentliche Exegetik, in: B. Janowski (Hg.): Theologie und Exegese des Alten Testaments / der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven (SBS 200), Stuttgart 2005, 11-40
- Carr, D.: Empirische Perspektiven auf das Deuteronomistische Geschichtswerk, Autorenmanuskript 2006
- : Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature, Oxford 2005
- De Wette, W.M.L.: Kritik der Israelitischen Geschichte. Erster Theil. Kritik der Mosaischen Geschichte, Halle 1807
- Diebner, B.J.: Genesis als Buch der antik-jüdischen Bibel. Eine unhistorisch-kritische Spekulation, DBAT 17 (1983) 81-98
- Ehrlich, A.B.: Randglossen zur Hebräischen Bibel. Erster Band, Leipzig 1908
- Eißfeldt, O.: Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ³1964
- Ewald, H.: Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel, Göttingen ³1864
- Fohrer, G.: Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ¹²1979
- Fohrer, G. u.a.: Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik (UTB 267), Wiesbaden ¹⁶1993
- Gunkel, H.: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen 1895
- Gunneweg, A.H.J.: Art. «Traditions geschichtliche Forschung», BHH 3, Göttingen 1966, 2018-2020
- Heckl, R.: Der biblische Kanon – Glaubenszeugnis der Generationen des Anfangs. Überlegungen zur theologischen Bedeutung der historisch-kritischen Exegese, KuD 53 (2007) 145-157
- : «*Jhwh* ist unsere Gerechtigkeit» (Jer 23,5f.). Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zu Jer 21-24, in: R. Lux, E.-J. Waschke (Hg.): Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie, FS A. Meinholt (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23), Leipzig 2006, 181-198
- : Moses Vermächtnis. Kohärenz, literarische Intention und Funktion von Dtn 1-3 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 9), Leipzig 2004

- Houtman, C.: Das Bundesbuch. Ein Kommentar (DMOA 24), Leiden/New York/Köln 1997
- Kaiser, O.: Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh <sup>5</sup>1984
- Keel, O.: Sturm Gott – Sonnengott – Einziger. Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen, BiKi 49 (1994) 82-92
- Koenen, K.: Bethel. Geschichte, Kult und Theologie (OBO 192), Freiburg (CH)/Göttingen 2003
- : Eherne Schlange und goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen, ZAW 111 (1999) 353-372
- Kratz, R.G.: Innerbiblische Exegese und Redaktionsgeschichte im Lichte empirischer Evidenz, in: ders.: Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels (FAT 42), Tübingen 2004, 37-69
- Krauss, R.: Art. «Manethon», Der Neue Pauly 7, Stuttgart 1999, 804f.
- Lohfink, N.: Dtn 9,1-10,11 und Exodus 32-34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten, in: ders.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V (SBA 38), Stuttgart 2005, 131-180
- Rösler, M.: Art. «Traditionskritik/Traditionsgeschichte I. Altes Testament», TRE 33, Berlin u.a. 2002, 732-743
- Schmidt, W.H.: Exodus. 1. Teilband Exodus 1-6 (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988
- Schniedewind, W.M.: How the Bible Became a Book. The Textualization of Ancient Israel, New York 2004
- Smend, R.: Die Entstehung des Alten Testaments (ThW 3), Stuttgart/Berlin/Köln <sup>4</sup>1989
- Steck, O.H.: Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen-Vluyn <sup>14</sup>1999
- Tov, E.: Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart 1997
- Waddell, W.G. (Hg.): Manetho (LCL 350), Cambridge/London 1940
- Walton, F.R. (Hg.): Diodorus of Sicily. The Library of History Books XXXIII-XL (LCL 423), Cambridge/London 1967
- Wandrey, I.: Art. «Hekataios von Abdera», Der Neue Pauly 5, Stuttgart 1998, 267
- Weiser, A.: Einleitung in das Alte Testament, Göttingen <sup>5</sup>1962
- Zenger, E. u.a.: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u.a. <sup>6</sup>2006
- Ziemer, B.: Prophetenrede und Gottesrede im Pentateuch und der Ausgang der Schriftprophetie, in: R. Lux, E.-J. Waschke (Hg.): Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie, FS A. Meinhold (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23), Leipzig 2006, 441-466

Raik Heckl, Leipzig