

Entnommen aus: Erich Zenger / Christian Frevel u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, 8. Auflage Stuttgart 2011.

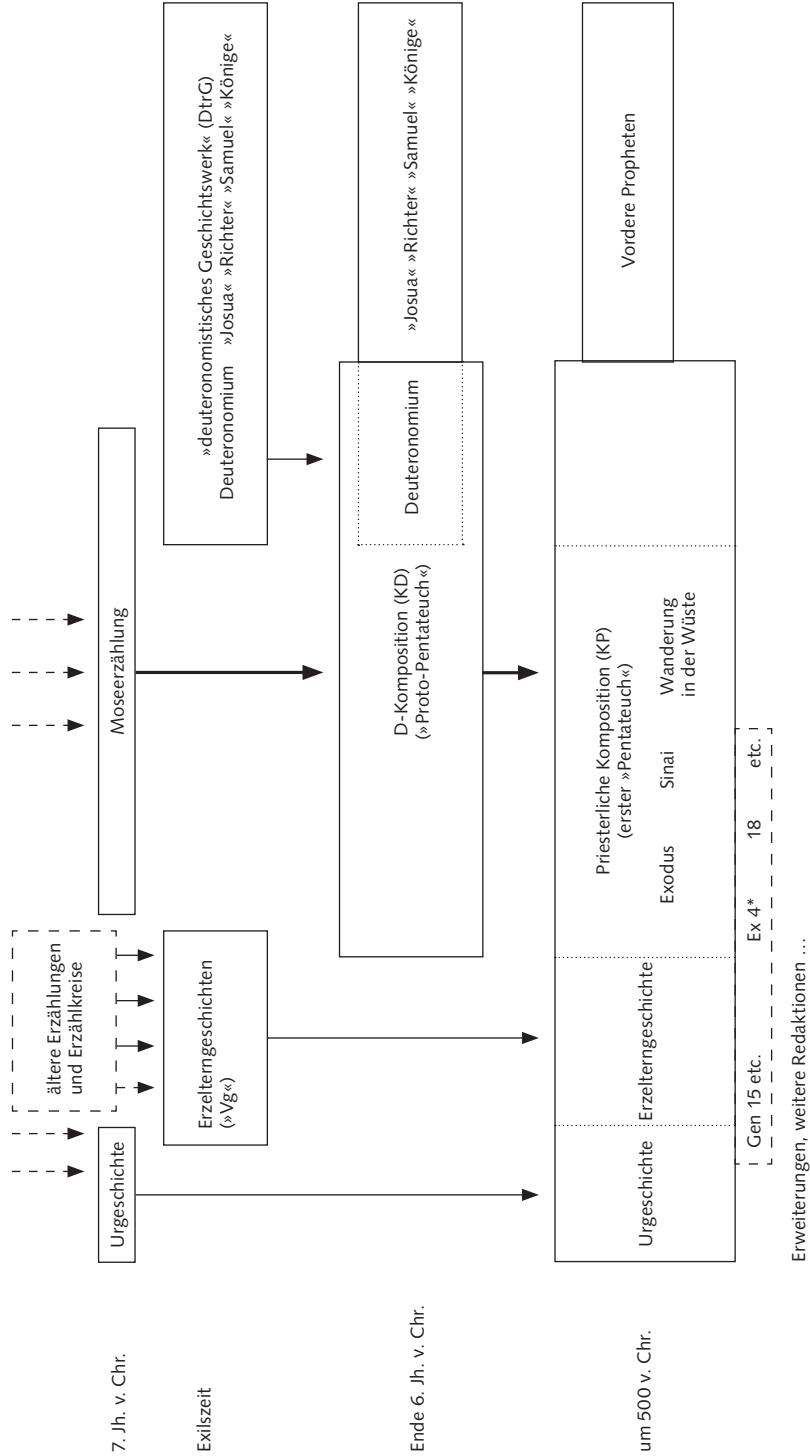
5.2 Die Entstehung des Pentateuch nach Erhard Blum

Literatur: Die nachstehenden Arbeiten von E. Blum werden in der folgenden Darstellung nur mit Kurztitel zitiert: *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57) Neukirchen 1984; *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189) Berlin 1990; *Art. Abraham: RGG*⁴ 1, 1998, 70–74; *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten* (FAT 69) Tübingen 2010.

Grundlegend für das Pentateuchmodell von E. Blum (vgl. die Graphik S. 131), der die methodische Infragestellung des Wellhausen-Quellenmodells durch (seinen Lehrer) R. Rendtorff aufgreift und weiterführt, ist die Auffassung, dass die Erzählüberlieferungen der Gen einerseits und von Mose/Exodus andererseits bis in die Exilszeit eine eigenständige Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte haben und erst in der frühnach-exilischen Zeit durch eine priesterliche Komposition (= KP) zu dem pentateuchischen Zusammenhang *Gen 1–Dtn 34 vereinigt wurden.

Die Komposition der »Vätergeschichte« (Gen) vollzog sich in mehreren Etappen. Sie beginnt mit der sukzessiven Ausbildung der *Jakob-Esau-Laban-Erzählung* Gen *25.27–33. Am Anfang stehen einige Einzelsagen, die zu einer in sich geschlossenen Geschichte zusammengefügt werden. Sie setzen bereits die Bedeutung der Väter als Ahnherren der Völker Israel (Jakob), Edom (Esau) und Aram (Laban) voraus und stellen so die Jakobgeschichte als Ursprungsgeschichte Israels im Kontext seiner Nachbarvölker dar. In subtiler Erzählkunst wird hier Jakobs »Biographie« von seiner Geburt bis zu seiner Selbständigkeit mit der eigenen Familie als ein spannungsreicher Weg geschildert, »auf dem der listige Ahnvater sich gegenüber seinen ›Verwandten‹ zu behaupten weiß und damit das Verhältnis Israels zu Edom und Aram – nicht zuletzt im Blick auf das Land

Pentateuchmodell nach E. Blum



– begründet« (Vätergeschichte 202). Aufgrund der in der Jakoberzählung namentlich genannten Orte, vor allem Bet-El und Sichem, ist »an dem nordisraelitischen Charakter der Erzählung nicht zu zweifeln. Darüber hinaus aber führen ihre Tendenzen und Interessen, insbesondere die betonte Legitimierung des Kultes zu Bethel, die Rolle Pnuels, die feierliche Einführung des Israel-Namens und die Sonderstellung Josephs unter den Jakobsöhnen in ihrer Konvergenz auf einen bestimmten geschichtlichen Kontext: die Anfangsgeschichte des Nordreiches Israel unter Jerobeam I. [E. Z.: also ausgehendes 10. Jh. v. Chr.]. Diese Überlieferung liest sich in vieler Hinsicht geradezu wie eine »Programmschrift« für das um seine Konsolidierung bemühte Nordreich« (Vätergeschichte 203). Vermutlich im 8. Jh. wurde die Jakob-Esau-Laban-Komposition mit der in höfischen Kreisen des Nordreichs Israel entstandenen Josefgeschichte verbunden, die (neben anderem) vor allem die Absicht hatte, die Vorherrschaft von »Josef« (d. h. das josefitische Königtum) in Israel zu begründen. Durch die Kombination der Jakob-Esau-Laban-Geschichte mit der Josefgeschichte entstand »erstmal eine Jakobgeschichte im vollen Sinne des Wortes, nämlich eine Überlieferung, welche den gesamten Lebensweg Jakobs – von der Geburt bis zu seinem Tod – umspannt« (Vätergeschichte 259f).

Analog ist die Verschriftung der *Abrahamüberlieferung* im Süden anzusetzen, zumal die Abrahamsgestalt jüdischer Stammestradition entstammt und ihren Haftpunkt in Hebron/Mamre haben dürfte (vgl. Gen 18). Literarisch greifbar wird die Abrahamüberlieferung erstmals um 700 v. Chr. in dem *Abraham-Lot-Zyklus* Gen 13*; 18,1–16.20–22a; 19; *21,1–7. Dieser Zyklus »bildet mit der → Exposition in 13, mit dem Kontinuum zwischen den Mamre- und Sodomepisoden und ihrer Parallelführung (Theoxenie [scil. ein Mahl mit Gott oder den Göttern, C. F.]; besondere Geburt von Nachkommen; 18,1–5 || 19,1–3) eine dichte Großerzählung von der Genese der Völker Israel, Ammon, Moab und der lebenswidrigen Ökologie in der Region des Toten Meeres. Im Kontrast selbst zu Lot (13,8ff) lebt Abraham darin ein solidarisches, nicht am »Haben« orientiertes Ethos, dem schließlich das Geschenk der wunderbaren Geburt eines Sohnes korrespondiert« (Abraham 72).

Zusammen mit weiteren (zunächst unabhängig überlieferten) Abrahamsgeschichten (z. B. Abraham-Sara-Hagar) wurde der Abraham-Lot-Zyklus in der Exilszeit vor die nach dem Untergang des Nordreichs in den Süden gewanderte Jakobgeschichte gestellt, wodurch nun erstmals eine umfassende »*Vätergeschichte*« (Vg) entstand, deren Kompositionsbogen z. B. in den großen Verheißungsreden 12,1–3; 13,14ff; 28,13–14 sichtbar wird (die in seiner Dissertation »*Vätergeschichte*« noch vorgenommene Differenzierung zwischen einer spätvorexilischen »*Vätergeschichte* 1« und einer exilischen »*Vätergeschichte* 2« hat Blum in seiner Habilitationsschrift »*Pentateuch*« aufgegeben; vgl. »*Pentateuch*« 214 Anm. 35). Diese »*Vätergeschichte*« wird in 12,1–3 mit der Zumutung Gottes an Abraham, das Land der Verwandtschaft zu verlassen und sich stattdessen auf die Verheißungen eines großen Volkes einzulassen, eröffnet und erreicht nach dem Auszug aus Mesopotamien und der Digression nach Ägypten (Gen 12*) einen ersten Zielpunkt in 13,14–16, wo Gott dem Abraham das Verheißungsland zur symbolischen Inbesitznahme zeigt. Mit der Geburt Isaaks spitzt sich die auch in den Hagar-Ismael-Episoden (16*; 21*) thematisierte Frage nach dem Erben der Verheißung zu. »Die schwere Antwort, die Vertreibung Hagars und ihres Sohnes (mit der Volksverheißung [12,2] auch für Ismael, 21,13.18!), gerät dann aber bis in die Formulierung hinein (21,14.17.19

→ 22,3.11f.13) zum Vorspiel für ein noch größeres Drama: In enger Korrespondenz zum ersten Aufbruchsbefehl (12,1 ← 22,2) wird Abraham die Darbringung des geliebten Sohnes, die Negation all seiner Wege, zugemutet. Er besteht die Glaubensprobe, weil er in seinem Handeln das Recht der Gottheit auf den Sohn (vgl. Ex 13,2) anerkennt und doch bei der durchlittenen Wallfahrt (V. 4–8) auf den ›versehenden‹ Gott (8a → 12b → 14) vertraut. Am Ende ist Abraham so auf dem ›Berg, da JHWH sich sehen lässt‹ (V. 14b) angelangt, d. h. auf dem Zion ... Mithin geht es in dem äußeren und inneren Weg Abrahams zwischen Mesopotamien, Ägypten und Morija/Zion um Israels Zukunft – doch wohl nach 587/6 v. Chr. angesichts einer scheinbar revozierten Heilsgeschichte« (Abraham 72). Diese Vätergeschichte ist nicht einfach eine Negation der exilischen Situation, sondern kündigt in den Segensverheißungen Gen 12,2f → 28,13f sogar noch Größeres an: »In ihrer weitreichenden Formulierung zielen sie auch nicht auf eine einfache Wiederherstellung vorexilischer Verhältnisse. Vielmehr wird hier ausgesprochen, daß Jhwh Größeres mit Israel vorhat: Israel ist in Abraham verheißen, daß es gleichsam vor den Augen der Völker und beispielhaft für diese gesegnet wird« (Vätergeschichte 356).

Für das *Exodus-Mose-Thema* (Ex) ist die anfängliche Überlieferung im Vergleich zur Vätergeschichte ziemlich einfach: Zwar könnte das Alter der Exodus- und Mosetraditionen vor das Ende des Nordreichs 722 v. Chr. zurückreichen, doch werden diese nur noch als ein nach 722 v. Chr. entstandener größerer Erzählszusammenhang greifbar, »der mit Israel in Ägypten und dem Auszug einsetzte und sodann die Wüstenzeit und den Aufenthalt am Gottesberg umgriff« (Pentateuch 216).

Die entscheidende Ausgestaltung der Exodus-Mose-Erzählung geschah in früh-nachexilischer Zeit durch die (von Blum so genannte) *Komposition KD*, die zwar eine theologische Verwandtschaft mit dem in der Exilszeit entstandenen DtrG (im Sinne M. Noths: vgl. dazu D.II.) hat, sich aber dennoch davon unterscheidet und deshalb von Blum als »postdeuteronomistisch« bezeichnet wird. Während Blum in seinen früheren Arbeiten annahm, dass KD erstmals die Vätergeschichte und die Exodusgeschichte zusammengestellt habe, schließt er sich neuerdings der vor allem von J. C. Gertz und K. Schmid vorgetragenen These an, dass diese Verbindung erst durch KP (s. u.) erfolgt sei, sodass er die vor-priesterliche KD nun folgendermaßen abgrenzt: »Ihr Handlungs- und Darstellungsraum deckt sich mit der Geschichte Moses zwischen Ex 1 und Dtn 34; sie umfaßt eine Verfassung Israels und deren Grundlegung im geschichtlichen Handeln JHWHs an Israel, beides vermittelt durch Mose, den unvergleichbaren Propheten. Unter Einschluß des Deuteronomiums repräsentiert sie gleichsam ein ›komplettiertes‹ ›Torabuch Moses‹« (Textgestalt 120). Konzeptionell prägend ist »der Zusammenhang der – kompositionell durch Ex 3 etc. ausgebauten – Exodusgeschichte in Ex *1–14 mit der theologischen ›Höhenlinie‹ in Ex 19–24; 32–34 und mit dem in Ex 33 einsetzenden Ohel-Moed-Prophetie-Syndrom (in Ex 33,7ff.; 34*; Num 11*; 12*; Dtn 31,14f.23; 34,10). Die tragenden Elemente dieses ›Ganzen‹ scheinen an keiner Stelle substantiell auf Linien, die *Gen umgreifen, angewiesen zu sein« (Textgestalt 120), was dafür spricht, KD erst mit Ex 1 beginnen zu lassen.

Die Verbindung von Vätergeschichte und Mosegeschichte hat erstmals die zwar nach, aber doch in zeitlicher Nähe zu KD entstandene *priesterliche Komposition KP* geschaffen. KP ist die eigentliche Komposition des pentateuchischen Geschehensbogens

von der Schöpfung bis zum Tod des Mose (*Gen 1–Dtn 34). Sie trägt spezifisch priesterliche und kultische Überlieferungen und Sichtweisen ein (vor allem in Ex und Lev: Heiligtum, Stiftung des Gottesdienstes, Reinheit und Heiligung Israels). Sie gibt der Geschichte Israels durch die Vorschaltung der Urgeschichte (Gen *1–11) einen schöpfungstheologischen Horizont, d. h. in der Sicht von KP gewinnt »Gottes Beziehung zu Israel ihren Sinn erst im Kontext der Geschichte Gottes mit der gesamten Schöpfung, und dies reicht bis in Einzelelemente der ›Verfassung‹ Israels als Gottesvolk und seiner Geschichte« (Pentateuch 288). Was die priesterliche Edition des Pentateuch »im Innersten zusammenhält« ist die Grundfrage der »Gottesgemeinschaft« bzw. in umgekehrter Perspektive: die »Welt-/Israelgemeinschaft« des Schöpfers. Die Antwort artikuliert sich zwar in den bekannten priesterlichen Konzepten der Gottesgegenwart, Heiligkeit usw., diese gewinnen aber ihre Bedeutung in der Darstellung einer Geschichte, welche die Schöpfung und die Institutionen Israels in ein Kontinuum eigentümlicher Brechungen und Neuanfänge einspannt« (Pentateuch 329f). Diese Brechungen und Revisionen beginnen bereits in der Urgeschichte und durchziehen die Geschichte Israels, deren Leitperspektive die Israel gewährte und von Israel zu lebende Gottesgemeinschaft ist. KP zeigt unermüdlich, »wie gefährdet und zerbrechlich diese Partnerschaft schon an ihrem Anfang gewesen wäre, gründete sie nicht in der über alles hinwegtragenden ברית [Bundes]-Zusage an Noah/die Menschheit, welche die Welt insgesamt trägt« (Pentateuch 332). Worum es in der Sicht von KP letztlich geht, formuliert sie programmatisch im göttlichen Schöpfungsentschluss Gen 1,26: um »die Suche Gottes nach Gemeinschaft mit einem Gegenüber – mit den Worten des → Midrasch: ›Vom Beginn der Erschaffung der Welt an hatte der Heilige, gesegnet sei er, Verlangen danach, sich Gemeinschaft zu schaffen mit den Unteren [d. h., Menschen]‹ (Gen 3,9). In dieser Perspektive kommt die Schöpfung erst mit der Einwohnung Gottes in Israel zu ihrem ›Ziel‹« (Pentateuch 332).

In literarischer Hinsicht ist die priesterliche »Edition« des Pentateuch, deren Entstehung als sukzessiver Produktions- und Redaktionsprozess verstanden werden muss, ein singuläres Werk, insofern sie die von ihr selbst geschaffenen P-Texte in einer eigentümlichen Verbindung mit nicht-priesterlichen Texten präsentiert: »Zum einen ›additiv‹ (also nicht transformativ), zum andern in einer häufig geradezu demonstrativ ›diskontinuierlichen‹ Fügung. Damit ist nicht der bloße Befund von Widersprüchen und Dubletten u. ä. gemeint, wie er in den meisten alttestamentlichen Büchern vorzufinden ist, sondern eine Komposition, welche solche Friktionen im Text gleichsam bewusst in Kauf nimmt bzw. sogar herbeiführt« (Textgestalt 183). Die priesterliche Edition des Pentateuch (weitgehend identisch mit dem heutigen Pentateuch!) ist nach Blum eine »Hybridkomposition« aus (vorgegebenen) Nicht-P-Texten und eigens geschaffenen P-Texten, die zu einem bewusst diskontinuierlichen Diskurs zusammengestellt wurden. Diese innerbiblisch singuläre Hybridkomposition ist aus rein innerjüdischen Gründen nicht erklärbar. Eine plausible Erklärung könnte der *Kontext der sog. persischen Reichsautorisation* sein, d. h. die Praxis der im Perserreich üblichen Anerkennung lokaler oder ethnischer Kult- und Rechtsüberlieferungen durch die persische Zentralregierung. Das jüdische Bemühen, eine solche »Reichsautorisation« für die »Basistexte« jüdischer Identität zu erhalten, ist die plausibelste Erklärung für die pentateuchische Hybridkomposition: »Sollte so etwas wie eine offizielle Autorisierung einer jüdischen Rechtsüberlie-

ferung durch eine persische Instanz erfolgen, dann konnte dies nur auf der Basis einer von jüdischer Seite erstellten Vorlage geschehen. Diese Vorlage mußte wiederum zwei trivialen Voraussetzungen genügen: (a) sie konnte nur ein schriftliches Werk umfassen, (b) sie mußte für wichtige innerjüdische Gruppierungen konsensfähig sein. Eben dies trifft für den Pentateuch (dagegen auf keine seiner Vorstufen!) zu, für dessen hybride Bildung wiederum irgendeine Art von wirkungsvollem Einigungsdruck zu postulieren ist« (Textgestalt 196).

Auch nach der priesterlichen Edition ging die Traditionsbildung im Pentateuch über längere Zeit und in verschiedenen Kreisen weiter. Als besonders markant ist dabei eine »Hexateuch-Bearbeitung« hervorzuheben, die den Geschehensbogen über Dtn 34 hinaus bis zum Tod des Josua weiterzieht und die dabei vollzogene Integration der ihr (in dtr Gestalt) vorgegebenen Josua-Landnahme-Erzählung mit dem als Finale geschaffenen Text Jos 24 abschließt. Diese Bearbeitung stellte durch entsprechende »Einschreibungen« in die Jakobgeschichte ausdrucksstarke Verweiszusammenhänge zwischen Gen, Ex und Jos her. Die in Jos 24 programmatisch verkündete Abkehr Israels von den Göttern sowie vorbehaltlose Zuwendung zu JHWH wird nun bereits in Gen 35,1ff paradigmatisch vorweggenommen. Die hinter der Hexateuch-Bearbeitung stehenden Tradenten »haben demnach die Koinzidenz mehrerer narrativ vorgegebener Anhaltspunkte (Jakob/Israel, mesopotamische Götter, Sichem, »Landnahme«) genutzt, um eine exemplarische Antizipation des Geschehens in Jos 24 zu entwerfen, welche zugleich Anfang und »Ende«, den Erzvater Israel und die Landnahmegeneration, verklammert« (Textgestalt 270). Ebenso wird der Schluss von Jos 24 durch Einschreibungen in Gen und Ex vorbereitet: »In Gen 33,19 erwirbt Jakob das Feld bei Sichem, in dem nach Jos 24,32 – mit wörtlichem Zitat der Genesisstelle – Josephs Gebeine bestattet werden. Zwischendurch wird dieser Faden durch die Notizen zur Überführung Josephs in Gen 50,25.26b und Ex 13,19 deutlich markiert« (Textgestalt 270). So vollendet sich in Jos 24 der in der Jakobgeschichte eröffnete Geschehensbogen: Einerseits bietet Jos 24 in seinem Geschichtsrückblick selbst »so etwas wie einen »Hexateuch in kleinster Form« (*G. von Rad*) und präsentiert sich damit als rekapitulierendes Finale des vorausgehenden Werkes« (Textgestalt 202). Andererseits schlüpft Josua »hier zum Abschluß seines Lebenswerks Zug um Zug in die Rolle seines Meisters. Dazu gehört aber nicht zuletzt auch das Schreiben eines Torabuches« (Textgestalt 202), wie Jos 24,26a festhält: »Und Josua schrieb diese Worte in das Buch der Gottestora«. Das »Buch der Tora« wird hier neu definiert: Es ist nicht mehr nur die Mosetora von KD/KP, sondern »es repräsentiert deren Fortschreibung mit der (in Jos 24 rekapitulierten) Landnahmeüberlieferung« (Textgestalt 271). Die Gründe für eine solche josuanische Fortschreibung von KP über den Tod des Mose hinaus liegen nach Blum auf der Hand: »So dürfte es auch judäischen Tradenten eingeleuchtet haben, dass der Weg Abrahams von jenseits des Euphrat erst mit dem in Sichem zurückschauenden Volk zu seinem Ziel gelangt ist. Und sollte nicht gerade in der erneuten Landnahmesituation der nachexilischen Zeit als Problem empfunden worden sein, dass ausgerechnet die Josuaüberlieferung nicht zu einem grundlegenden Torabuch gehören sollte?« (Textgestalt 273).

Freilich blieb dieser Versuch einer Neubestimmung der Tora nur eine Episode. Am Ende setzte sich »das Torabuch des Mose«, d. h. das *Pentateuchkonzept*, durch, spätestens mit dem Wirken des Esra (das Blum vor Nehemia ansetzt).

5.3 Die Entstehung des Pentateuch nach Eckart Otto

Literatur: Die nachstehenden Arbeiten von E. Otto werden in der folgenden Darstellung nur mit Kurztitel zitiert: Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284) Berlin 1999; Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens (FAT 30) Tübingen 2000; Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr., in: ders. (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189) Stuttgart 2000, 43–83; Art. Jakob/Jakoberzählungen: RGG⁴ 4, 2001, 352–354; Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium (BZAR 2) Wiesbaden 2002; Art. Pentateuch: RGG⁴ 6, 2003, 1089–1102; Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007; Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte (BZAR 8) Wiesbaden 2008; Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Schriften (BZAR 9) Wiesbaden 2009.

Gegenüber der klassischen und der neueren Pentateuchforschung, die ihre Theorien von den Büchern Gen und Ex, also dem Anfang des Pentateuch her entwickelt, setzt E. Otto dezidiert beim Buch Dtn, also dem Schluss des Pentateuch, an. Er ist überzeugt, »daß das Deuteronomium die Wiege des Pentateuch ist. Der Schaden der neueren Pentateuchforschung ist ihre Deuteronomiumsvergessenheit« (Das Deuteronomium im Pentateuch 1). Für Otto kommt dem Dtn nicht nur »die Rolle eines Schlüssels für die Literaturgeschichte der Hebräischen Bibel und damit für die Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels und Judas zu« (Gottes Recht 1), sondern es liefert auch entscheidende Hinweise für die Zeitschiene des Pentateuchwachstums, weil sich Passagen aus Dtn 13 und 28 als literarische Übernahme eines sicher datierbaren außeralttestamentlichen Textes bestimmen lassen. Aus Dtn 13 und 28 rekonstruiert Otto nämlich ein »Ur-Deuteronomium«, das die Gattung eines Loyalitäts- bzw. Treueeids Israels gegenüber JHWH hat und in seiner sprachlichen Gestaltung den uns in Originaltäfelchen überlieferten Text des Loyalitätseids nachahmt, den der neuassyrische König Asarhaddon (681–669 v. Chr.) Repräsentanten ganz Assyriens und der von ihm abhängigen Fremdvölker, wozu auch der Staat Juda (unter König Manasse: 696–642 v. Chr.) gehörte, in einer mehrtägigen Zeremonie schwören ließ. Es ist anzunehmen, dass es auch in Jerusalem ein Exemplar dieses aufgezwungenen Treueeids gegenüber dem assyrischen König gab. Und just dieser Text bzw. die damit verbundene Vorstellungswelt habe die (priesterlichen) Verfasser des Ur-Dtn zu ihrem Text inspiriert. Der kurze »Treueeid« Dtn 13*, 28* war gezielt anti-assyrisch und stellte eine subversive Rezeption der assyrischen Vorlage dar. Es war »ein Loyalitätseid für JHWH, der den Anspruch des neuassyrischen Großkönigs auf Loyalität zugunsten der Forderung absoluter Loyalität gegenüber JHWH, dem Gott Judas, aus den Angeln hebt« (Gottes Recht 14). Dieses Ur-Dtn wurde bald erweitert zu einem großen Reformprogramm, das das im 8. Jh. aus vorgegebenen Materialien zusammengestellte Rechtsbuch Ex *20,22–23,13(19), d. h. das sog. Bundesbuch, reformulierte und insbesondere die kultische Konzentration auf Jerusalem einschärfte. Dieses dtn-vordtr Deuteronomium (Dtn 6,4f; *12,13–28,44) sollte »ein groß angelegtes Programm zur Modernisierung des jüdischen Rechts sein, das als Gottesrecht auch JHWHs Überlegenheit über Aššur, den Gott der assyrischen Hegemonialmacht erweisen wollte« (Das Deuteronomium im Pentateuch 111). Während der

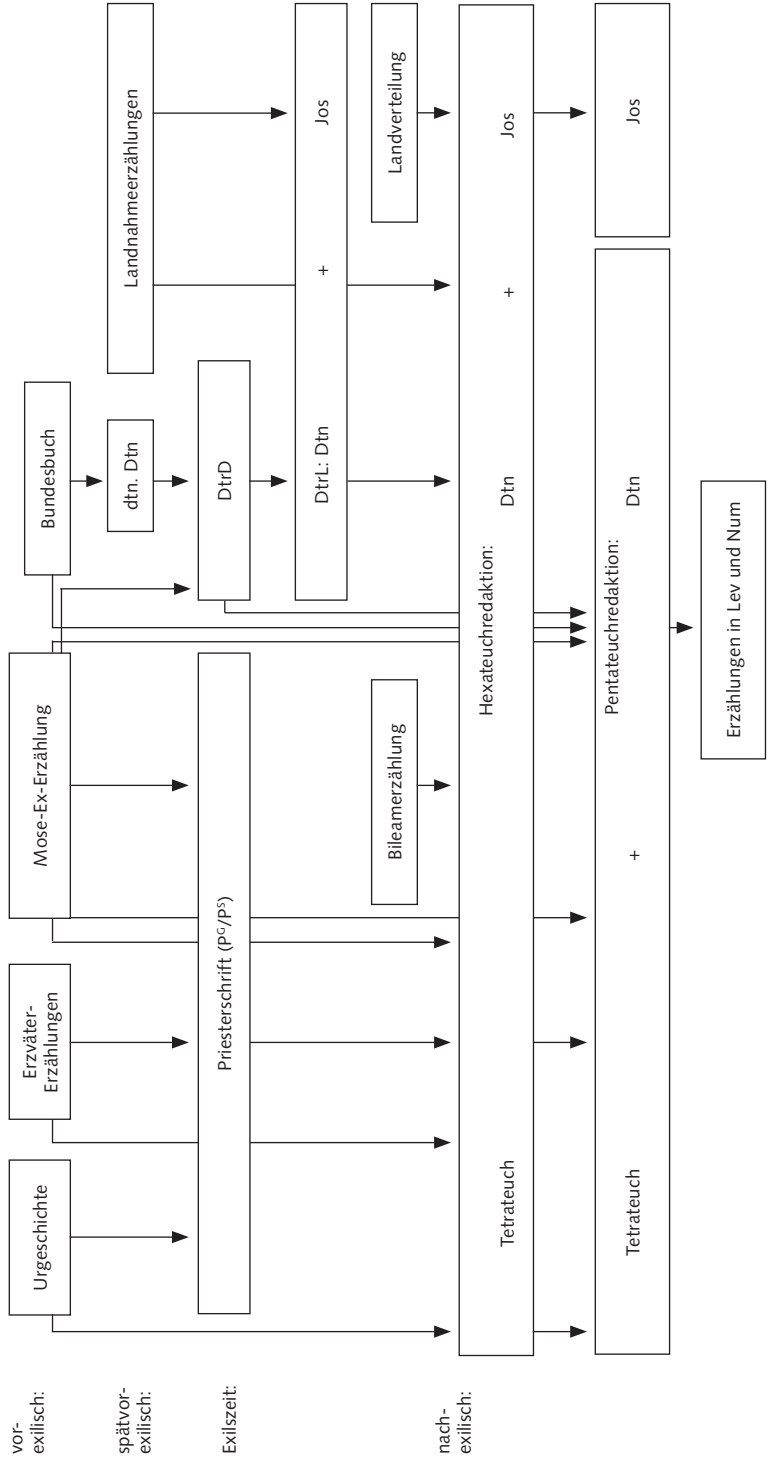
antiassyrische Loyalitätseid Dtn 13*.28* in die Zeit des Joschija (639–609 v. Chr.) datiert werden müsse, sei das vordtr Reformgesetz Dtn 6,4f; 12,13–28,44 zwischen 622 und 587 v. Chr. zu datieren. Da diese Datierungen wesentlich auf der *external evidence* der neuassyrischen Texte basieren, sei so ein Fixpunkt für eine relative Chronologie der Entstehungsgeschichte des Pentateuch gegeben.

Das von Otto präsentierte Pentateuchmodell kombiniert die drei oben skizzierten (C.II.2.) Theoriemodelle: Für die vordtr und vor-priesterschriftliche Literaturgeschichte arbeitet er mit der Fragmenten- bzw. Erzählkranzhypothese, für die Entstehung der Priesterschrift und des Deuteronomiums (bzw. DtrL: s. u.) arbeitet er mit der Urkunden- bzw. Quellenhypothese, für die post-priesterschriftlichen Schichten (im Hexateuch und) im Pentateuch arbeitet er mit der Ergänzungs- bzw. Fortschreibungshypothese (vgl. die Graphik S. 138).

Auch Otto schließt sich zunächst der u. a. von J. C. Gertz, A. de Pury, T. Römer, K. Schmid (vgl. auch E. Blum) vorgetragenen Auffassung an, wonach es bis in die Exilzeit *zwei* unverbunden nebeneinanderstehende (und miteinander konkurrierende) »*Ursprungsmythen*« Israels und Judas gegeben habe. Diese sieht er in den *Jakob-Erzählungen* (Gen *25–35 bzw. Gen *25–50) und in den *Mose-Exodus-Erzählungen* (Ex *2–34). Erst die in exilischer Zeit entstandene Priesterschrift habe (zusammen mit der Schöpfungs- und Flutgeschichte) die Jakob-Erzählungen mit den Mose-Erzählungen verbunden, indem sie den um die Abraham- und Isaak-Geschichten erweiterten Jakob-Zyklus zur (Verheißungs-)Vorgeschichte der Mose-Erzählungen machte. »Während die Erzählungen von den Erzvätern Israel als blutsverwandte Gemeinschaft genealogisch integriert sehen, ist es für die Mose-Exodus-Erzählungen durch Auszug und Bundesschluss konstituiert. P verlagert den Bundesschluss vom Gottesberg in die Väterzeit (Gen 17) und macht die Israeliten mit Ägypten zu Nachfahren der Erzväter« (Art. Jakob 352).

Sowohl die Jakob-Erzählungen als auch die Mose-Erzählungen haben eine wahrscheinlich bis in die sog. vorstaatliche Zeit zurückreichende mündliche Überlieferungsgeschichte (Jakob-Überlieferung: Hirtenmilieu in Transjordanien; Mose-Überlieferung: südlicher Steppengürtel, Herkunft der JHWH-Religion). Die *Verschriftung der Jakob-Erzählungen* beginnt im 9./8. Jh. v. Chr. am Reichsheiligtum Bet-El, wo die um Jakob und Laban kreisenden Familiengeschichten »nationalisiert« und zur Ursprungsgeschichte Israels, in Abgrenzung gegenüber den verwandten Aramäern (Laban!), ausgestaltet werden. Nach dem Untergang des Nordreichs kam die Jakob-Erzählung nach Juda und wurde durch die Nationalisierung der Esaufigur auf den Konflikt Juda – Edom hin aktualisiert. Die *Verschriftung der Mose-Überlieferung* setzt nach Otto im 7. Jh. v. Chr. und zwar in Jerusalem ein. Die neu fixierte Erzählung Ex *2–34 ist ein Gegenentwurf zur Propaganda des neuassyrischen Großreichs, das einerseits dem Nordreich Israel das staatliche Ende gebracht und das andererseits Jerusalem nicht erobert hatte, aber gleichwohl das Südreich unter Manasse in den Status der Vasallität zwang. »Der Autor der vorpriesterschriftlichen Mose-Exodus-Erzählung projiziert die von der neuassyrischen Hegemonialmacht erzwungene Fronleistung in die fiktive Situation Israels in Ägypten und macht auf diese Weise das Geschehen zur Zeit der Adressaten des Mose in Ägypten transparent für die Adressaten der Mose-Exodus-Erzählungen im 7. Jh. v. Chr.« (Mose 61). »Diese Erzählung zeichnet die Mose-Figur als kritischen Gegenentwurf zum neuassyrischen Großkönig, indem sie wichtige Texte der neuassyrisch-

Pentateuchmodell nach E. Otto



sargonidischen Königsideologie subversiv rezipiert. Wichtige Funktionen des assyrischen Großkönigs wie die der Konstituierung und Führung des Volkes sowie der Gesetzgebung und der Verschriftung des Rechts wurden auf JHWH und Mose übertragen, in eine fiktive Gründungsgeschichte Israels verlagert und damit dem assyrischen König und seinem Vasallen in Jerusalem entzogen. JHWH schließt seinen Bund nicht wie in Assyrien mit dem König und nur so vermittelt mit seinen Untertanen, sondern unmittelbar mit dem Volk« (Mose 13f). Diese Fassung der Mose-Exodus-Erzählung hat damit das gleiche antiassyrische und pointiert »projahwistische« Pathos wie das Ur-Dtn 13*.28* (s. o.) und dürfte zur gleichen Zeit, also während der Regierungszeit des Königs Joschija, entstanden sein.

Der dritte »Ursprungsmythos« Israels ist erst in der Exilszeit entstanden – und zwar durch den dtr Hauptredaktor des Dtn, der die spätvorexilischen Reformgesetze des Dtn (s. o.) zu einer Moserede umgestaltete und diese am Horeb (Sinai) lokalisierte. Auf diesen Redaktor gehen vor allem Dtn 5 (Horebtheophanie mit Dekalogverkündigung im Rahmen einer Audienz bei König JHWH), Dtn *9–10 (Bundesbruch durch Übertretung des Fremdgötterverbots = Abfall zum Goldenen Kalb; Bundeserneuerung mit Proklamation der Treue JHWHs zu seinem Volk) und Dtn 26,16–18 (Bundeszeremonie mit »Bundesformel« als Abschluss des in Dtn 12–25 durch Mose promulgierten Gesetzeskorpus) zurück. Dieser *dritte Ursprungsmythos DtrD* = Dtn *4,45–28,68 verarbeitet die Exilssituation, die einerseits als Folge des Bundesbruchs gedeutet wird und in die zugleich die Botschaft ergeht, dass der Bundesbruch des Volkes nicht zu einem Abbruch der Bundesrelation Gottes führt. Der von DtrD entfaltete »Ursprungsmythos« Israels »setzt weder auf den »Exodusmythos« noch auf den »Erzvätermythos« zur Erklärung von »Israels« Ursprung, sondern lässt seine Geschichte in Dtn 5 mit der Konstituierung »Israels« als קהל (Versammlung, Gemeinschaft) am Horeb beginnen« (Das Deuteronomium im Pentateuch 21) – und zwar durch die Offenbarung des Dekalogs Dtn 5 und die Promulgation des deuteronomistischen Gesetzeskorpus Dtn *12–26 als Gesetz für das Leben im Land. Das Ganze wird gezielt am Gottesberg Horeb, also außerhalb des Landes und in einer fiktiven Urzeit, situiert, aber Dtn 5 schärft ein, dass DtrD sich an *alle* (künftigen) Generationen Israels wendet, insbesondere an die aktuelle Generation des Exils (für die DtrD ja verfasst wurde). Für sie wird »das Deuteronomium in seiner dtr Gestalt so zum Verfassungsentwurf für das Neue Israel nach dem Exil« (Das Deuteronomium im Pentateuch 122). Zugleich setzt sich DtrD mit seinem »Horebbund-Konzept« und der damit verbundenen Theorie vom Gesetz als durch Mose vermitteltes Gottesrecht von den aktuellen Ansprüchen der babylonischen Königsideologie ab.

Da DtrD einen Ursprungsmythos Israels ohne »Landnahme« präsentierte und die Frage nach dem Land als Heilsgabe JHWHs angesichts des Exils doch besonders drängend war, entstand – wohl noch in exilischer Zeit – eine *Neuausgabe des Dtn* durch einen Autor, der (im Anschluss an *N. Lohfink*, s. u. C.IV.2. und D.II.) das Siglum *DtrL* erhält (das Siglum deutet die Kombination des Dtn mit der Landnahmeüberlieferung des Josuabuchs an). DtrL historisiert den Horebbund, verlegt die Promulgation des dtn Gesetzes sowie den dieses Gesetz bekräftigenden Bundesschluss in die Gefilde von Moab und lässt dann das Volk unter Führung des Josua in das verheißene Land ziehen. Dazu schafft DtrL für Dtn einen neuen Rahmen Dtn *1–3; *29–30 und verbindet das

Ganze mit dem dtr bearbeiteten Buch Josua (Jos 1–11*; 23*; Ri 2,6–9). »Nach der Fabel dieses dtr. Autors läßt Gott die Horebgeneration aufgrund ihres mangelnden Vertrauens auf die Verheißung des Landes in der Wüste sterben (Dtn 1,19–36). Erst der zweiten Generation wird das Dtn bekannt gegeben und mit ihr der Bund geschlossen. Erst sie wird das Land in Besitz nehmen. Adressat dieses Autors ist die zweite Generation im babylonischen Exil, die von sich sagt, die Väter hätten saure Trauben gegessen und den Söhnen seien die Zähne stumpf geworden (Ez 18,2; [Jer 31,29]). Diese Generation setzt sich von der Vätergeneration ab, für deren Versagen sie nicht verantwortlich sein will und reklamiert den Bundesschluß für sich. Aufgrund der Erwartung auf die Rückkehr in die Heimat tritt das Thema des Landes ins Zentrum. DtrD und DtrL reflektieren mit der Verlagerung der Fabel des Dtn aus dem Kulturland in die Wüste ihre Exilssituation« (Art. Pentateuch 1098).

Ebenfalls in spätexilischer bzw. frühnachexilischer Zeit entsteht der mit DtrD und DtrL konkurrierende Entwurf der *Priesterschrift* (P^s: *Gen 1,1–Ex 29,46; P^s: *Gen 1–Lev 16), die Otto als eigenständige »Quelle« versteht. Sie verknüpft erstmals die Väterüberlieferung (Gen) mit der Mose-Exodusüberlieferung (Ex), stellt beides (in kritischer Auseinandersetzung mit der babylonischen Schöpfungstheologie) in den Horizont der Welterschöpfung und proklamiert als Ziel von Schöpfung und Weltgeschichte (vgl. Gen *1–11), dass JHWH, der Schöpfer der Welt, in dem am Sinai von seinem Volk errichteten Heiligtum wohnen wolle und dass so der am Sinai gestiftete Kult die Welt als Schöpfung JHWHs in Gang halte. Auch P setzt sich mit der exilischen Katastrophe auseinander. »Im Gegensatz zum Dtn thematisiert P das Scheitern in der Geschichte nicht als spezifisch israelitisches, sondern allgemein menschliches Problem und verlagert es mit der Fluterzählung in die Urgeschichte. Angesichts der guten Schöpfung (Gen 1) kann P aber nicht angeben, wie das Übel in die Welt kam. Diese Lücke wird erst post-priesterschriftlich durch die Einfügung der Paradieserzählung in Gen 2–3 geschlossen. P drängt aller Katastrophenerfahrung zum Trotz auf die Verlässlichkeit der Zusage auf den gesicherten Bestand der Welt (Gen 9,8–17) und speziell für Israel auf die Verlässlichkeit des Bundes (Gen 17) und der Zusage Gottes, künftig inmitten Israels wohnen zu wollen, als Zielpunkt der Weltgeschichte (Ex 29,42–46). Israel werde also niemals in der Geschichte scheitern können« (Art. Pentateuch 1098). Die bereits am Sinai vor der Fertigstellung des sinaitischen Heiligtums abgeschlossene und eigenständige Priesterschrift aus spätbabylonischer Zeit (6. Jh. v. Chr.) wurde frühnachexilisch in zwei Stufen durch P^s in Ex *35–40; Lev 1–3; 8–9 und dann durch Lev 4–7; *10–16 fortgeschrieben, womit nicht nur der Opferkult eingerichtet, sondern auch der Führungsanspruch der Aaroniden bekräftigt wurde. Die Priesterschrift will nach E. Otto »eine Legitimationsschrift des Priestertums und des von ihm zu verwaltenden Heiligtums sein« (Tora 126). »Mit Lev 16,34b »und er (Aaron) tat, wie es Mose befohlen hatte« wird die Priesterschrift einschließlich ihrer Fortschreibungen ... abgeschlossen« (Tora 126).

Die beiden in der Exilszeit entstandenen konzeptionell divergierenden Werke (»Quellen«) DtrL und P, die auf miteinander konkurrierende Priestergruppen (DtrL: Zadokiden; P: Aaroniden) zurückgehen, wurden in nachexilischer Zeit (5. Jh. v. Chr.) durch die »Hexateuchredaktion« verbunden und durch Aufnahme weiterer Überlieferungen zu einem großen Werk Gen 1,1–Ri 2,9 ausgestaltet. Der Erzählbogen, dessen

neugebildete Hauptpfeiler Gen 15 und Jos 24 sind, reicht nun von der Schöpfung bis zur Vollendung der Landnahme bzw. zum Tod Josuas. Der Hexateuch proklamiert Israels sicheres Wohnen in seinem Land zum Ziel von Schöpfung und Weltgeschichte und widerspricht damit der politischen Theologie des Perserreichs, zu dessen Herrschaftsgebiet Jerusalem/Juda gehörte und das Persepolis als vom großen Gott Ahura Mazdā »geschaffenes« Macht- und Ordnungszentrum der Völkerwelt verstand. Dem setzte der Autor des Hexateuch, der in seinem Geschichtsentwurf mit dem Buch Josua und insbesondere mit der Betonung Sichems (vgl. Jos 24!) ein großisraelitisches Landkonzept propagierte, die These entgegen, »daß JHWH als Schöpfer der Welt seinem Volk Israel das Land gegeben (habe) und die Tora JHWHs Israels Verbleiben im Lande sichere« (Art. Pentateuch 1101). Dass für Otto angesichts einer Deutung des Hexateuch als gezielt anti-persisches Konzept die von anderen Autoren vertretene These einer persischen Reichsautorisation des Pentateuch (vgl. C.III.3.) nicht in Frage kommt, liegt auf der Hand.

Der entscheidende Schritt zur Pentateuchformation vollzog sich um 400 v. Chr. Die *Pentateuchredaktion*, die u. a. das alte Bundesbuch Ex 20,22–23,19 und das sog. Heiligkeitsetzgesetz Lev 17–26 integriert, trennt durch das sog. Mose→ Epitaph Dtn 34,10–12 das Josuabuch ab und konstituiert so den Pentateuch, der die Heilsgabe des Landes zugunsten der Heilsgabe der Sinaitora relativiert. Die Aussagen des Epitaphs, das auf das ganze Wirken des Mose zusammenfassend zurückblickt, »gelten unbegrenzt und für alle Generationen, die Adressaten des Pentateuch sind. Mit Moses Tod ist eine Epoche der Offenbarung zu Ende gegangen, die so keine Fortsetzung mehr finden wird. Das läßt sich nun auch kanongeschichtlich ausdrücken. Wenn nach Moses Tod kein Prophet mehr sein wird wie er, so wird auch der Pentateuch von dem sich formierenden Prophetenkanon unter Einschluß der Vorderen Propheten als mit besonderer Dignität und Präferenz ausgestattet abgehoben. Mit dem Tod des Mose wird aus der Sicht der Pentateuchredaktion der Pentateuch geboren. Mose hat den Jordan nicht überschritten, wohl aber die von ihm verschriftete Tora. Mit ihr wird an seiner Stelle die Geschichte des Volkes Israel weitergehen« (Gottes Recht 54).

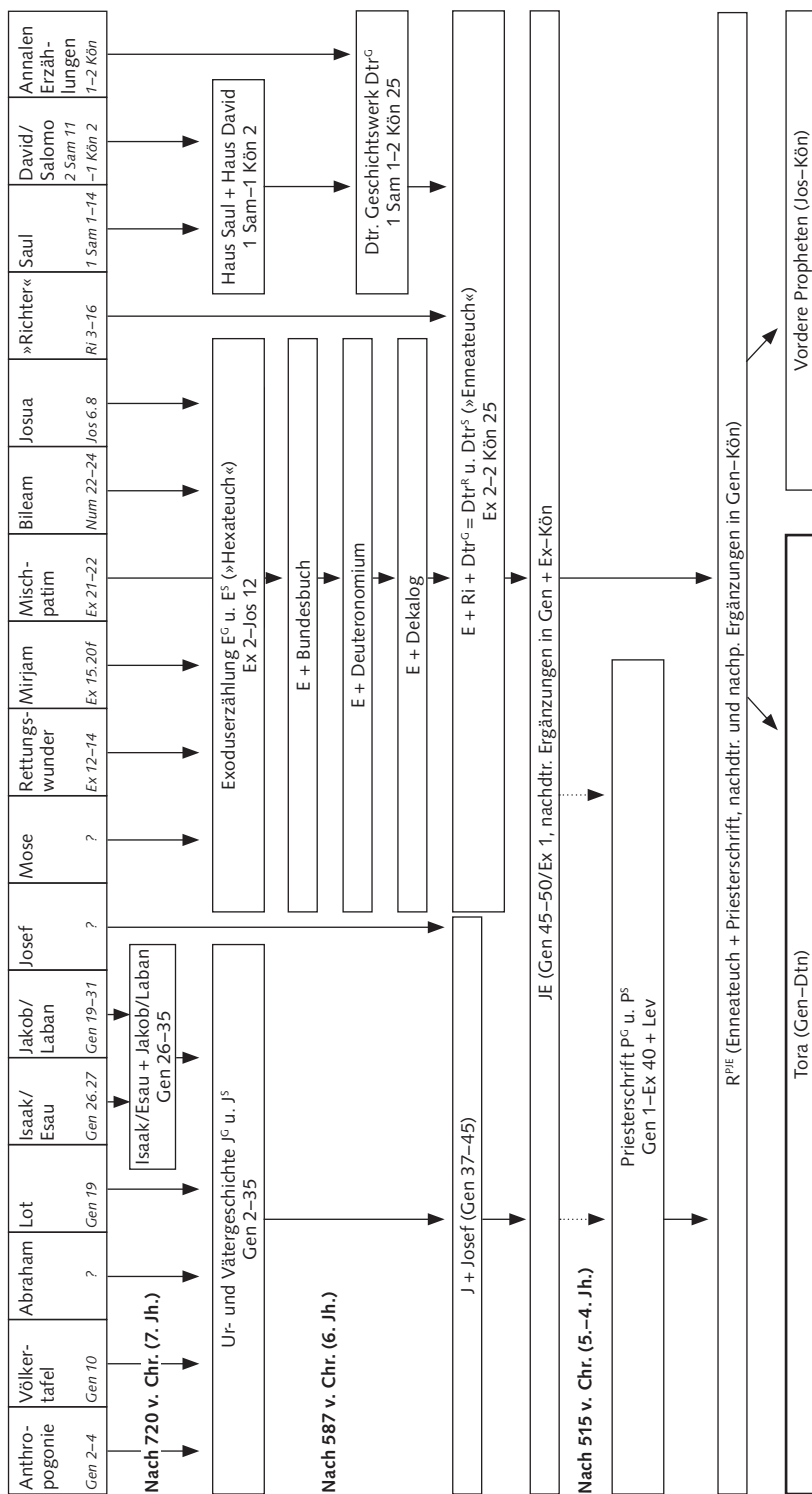
Mit der Formation des Pentateuch ist dessen Literaturgeschichte keineswegs beendet, zumal nach Otto die hinter der Hexateuchredaktion und die hinter der Pentateuchredaktion stehenden (priesterlichen) Gruppen weiterhin im Streit blieben und ihre in Einzelfragen unterschiedlichen Auffassungen »*postredaktionell*« (bzw. »*postendredaktionell*«) in die Bücher Lev und Num einschrieben. Nach Otto ist es deshalb falsch, »die Pentateuchredaktion in die Nähe einer harmonisierenden Endredaktion zu rücken – in diesem Sinne gibt es keine »Endredaktion« des Pentateuch. Vielmehr wuchert der Pentateuch noch nach der Pentateuchredaktion durch Diskurse der Schulen sowie Überlieferungen der Priesterauseinandersetzungen und Rechtsnovellierungen in persischer Zeit aus, und es werden noch in hellenistischer Zeit Retuschen am chronologischen System in seiner Ausrichtung auf die makkabäische Tempelweihe im Jahre 164 v. Chr., möglicherweise auch noch die Bucheinteilungen vorgenommen« (Das Deuteronomium im Pentateuch 263).

5.4 Die Entstehung des Pentateuch nach Reinhard G. Kratz

Literatur: Die nachstehenden Arbeiten von R. G. Kratz werden in der folgenden Darstellung nur mit Kurztitel zitiert: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157) Göttingen 2000; Israel als Staat und als Volk: ZThK 97, 2000, 1–17; Der literarische Ort des Deuteronomiums, in: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, FS L. Perlitt (FRLANT 190) Göttingen 2000, 101–120; Der vor- und der nachpriesterschriftliche Hexateuch, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315) Berlin 2002, 295–323; Innerbiblische Exegese und Redaktionsgeschichte im Lichte empirischer Evidenz, in: M. Oeming u. a. (Hg.), Das Alte Testament und die Kultur der Moderne (ATM 8) Münster 2004, 37–69; »Höre Israel« und Dekalog, in: C. Frevel/M. Konkel/J. Schnocks (Hg.), Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik (QD 212) Freiburg 2005, 77–86; The Growth of the Old Testament, in: J. W. Rogerson/J. M. Lieu (Hg.), The Oxford Handbook of Biblical Studies, Oxford ²2008, 459–488.

R. G. Kratz repräsentiert den Typ von Theorien, die zur Erklärung der Entstehung des Pentateuch auch die Bücher Jos–2 Kön miteinbeziehen. Seinem Modell (vgl. die Graphik S. 143) *liegen folgende Thesen zugrunde:* 1. Hinsichtlich der von der Forschung entwickelten Theorien gilt: »Sicher ist nur eines: die Ausgrenzung der – ihrerseits vielschichtigen – Priesterschrift, sei es als Quelle oder als Redaktion ... Alles andere, d. h. der gesamte nicht-priesterschriftliche Text, steht zur Disposition« (Komposition 12). 2. Die traditionelle Quellenscheidung, die für Gen–Num mit einem durchlaufenden vorpriesterlichen bzw. vorexilischen Erzählfaden rechnet, steht auf unsicherem Boden; sie kann nicht modifiziert, sondern muss durch eine Alternative ersetzt werden. 3. Die Alternative muss den unübersehbaren narrativen Zusammenhang von Exodus, Wüstenwanderung und Landnahme in Ex, Num und Jos zur Kenntnis nehmen. Deshalb muss sie sich von M. Noth's These eines von Dtn–2 Kön reichenden deuteronomistischen Geschichtswerkes (DtrG) verabschieden (vgl. dazu unten D. II.); zwar sind die Bücher Jos und Ri dtr bearbeitet, aber dies ist nicht die gleiche Hand, die das deuteronomistische Geschichtswerk Sam–Kön geschaffen hat. 4. Bis in die Exilszeit gibt es drei unterschiedliche »Ursprungslegenden« Israels, die im Laufe des 7. Jh. v. Chr. entstanden sind: die Legende von den Anfängen des Königtums und des großdavidischen Reiches in *1 Sam–2 Kön, die Ur- und Vätergeschichte in Gen *2–35 und die Exoduserzählung in *Ex 2–Jos 12. Diese drei »Legenden« werden in frühnachexilischer Zeit zu dem großen Erzählbogen Gen–2 Kön (= Enneateuch) zusammengestellt und ausgestaltet. 5. Etwa gleichzeitig ist die Priesterschrift (P^s: *Gen 1–Ex 40; P^s: Lev) als selbständiges Werk entstanden. Sie »war offenbar als eine Art Leseanweisung für den ersten Teil des Enneateuch gedacht« (Komposition 328); so wurde sie auch bald in den literarischen Zusammenhang des Enneateuch eingearbeitet. Dieses den Enneateuch (*Gen– 2 Kön) und die Priesterschrift (*Gen–Lev) umfassende Werk wurde (im 5. und 4. Jh. v. Chr.) durch nachdeuteronomistische und nach-priesterschriftliche Ergänzungen erweitert (für den Pentateuch vor allem in Num); einen gewissen Endpunkt des Entstehungsprozesses des Pentateuch bildet die Abtrennung des Komplexes Gen–Dtn als Tora des Mose von Jos–2 Kön als den »Vorderen Propheten« (4. Jh. v. Chr.). Die ältesten Stücke der Vätergeschichte (Gen) und der Exoduserzählung (Ex, Num, Jos) waren *in sich abgeschlossene*

Pentateuchmodell nach R. G. Kratz



Einzel Erzählungen. Sie stammen aus der frühen Königszeit, manche aus dem Norden Israels oder Mittelpalästina (Jakob und Laban in Gen *29–31; der JHWH-Krieg in Ex *12–14; Bileam in Num *22–24; Josua und die Kriege JHWHs in Jos 6* und 8*), andere aus dem jüdischen Süden (Lot in Gen 19*; Isaak und Jakob in Gen *26–27); andere lassen sich nicht sicher lokalisieren (die kainitische Anthropogonie in Gen *2–4; die noachitische Völkertafel in Gen 10*; das Mirjamlied in Ex 15,20f); andere lassen sich aus ihrem jetzigen literarischen Kontext zwar nicht mehr genauer ausgrenzen, müssen aber gleichwohl alte Überlieferung darstellen (Abraham und Sara: Gen 12–13, Josef in Ägypten Gen 39–41, Mose in Midian Ex 2, mancherlei Überlieferungssplitter z. B. Jos 10,12f). Diese verschiedenen Erzählungen »repräsentieren nicht etwa verschiedene historische Epochen, vielmehr sind sie ungefähr gleichzeitig zu betrachten. Sie alle spiegeln die sozial- und religionsgeschichtlichen Verhältnisse der Königszeit und führen sie paradigmatisch auf punktuelle Ereignisse, oft Begebenheiten des ›Anfangs‹ oder eines kritischen Übergangs, zurück. Nur bewegen sich die Erzählungen auf unterschiedlichen soziologischen Ebenen und spiegeln daher dieselben Verhältnisse aus unterschiedlichen Blickwinkeln mit ganz unterschiedlichen Interessen. Die verschiedenen soziologischen Umfelder, die sich an dem Handlungsgefüge und den darin vorausgesetzten Lebensumständen zu erkennen geben, entsprechen den drei Bereichen der Familien-, Orts- und Staatsreligion, wie sie für die vorexilische Königszeit typisch sind« (Komposition 316). Sie sind in literarischer Hinsicht eher bescheiden und in theologischer Hinsicht wenig reflektiert. Diese alte Überlieferung spiegelt die bestehenden Verhältnisse, auch das Handeln des Gottes JHWH als Reichsgott und als persönlicher Schutzgott, mit einer gewissen Naivität wider. Für uns Heutige mag sie sogar reichlich profan wirken, aber sie ist »durch und durch religiös geprägt, nur daß Religiosität und Frömmigkeit nicht eigens reflektiert werden. Solange ein König für Frieden nach innen und außen sorgte, Weisheitslehrer die Eliten schulten, Priester und Propheten ihren Pflichten nachkamen, die Ernte erträglich war und sich das Leben in den Familien, Stämmen und Ortschaften unter dem einigenden Dach der Monarchie sowie nach den eigenen Regeln und Gebräuchen entfalten konnte, bestand kein Anlass, sich Gedanken zu machen, wer oder was Israel, Juda oder Jhwh sei oder sein sollte. Israel und Juda waren wie Moab. Und Jhwh war der Gott Israels und der Gott Judas wie Kemosch der Gott Moabs« (Komposition 318).

Die erste entscheidende Veränderung in der Überlieferungsbildung löste das massive Auftreten der Assyrer im letzten Drittel des 8. Jh.s v. Chr. aus, die mit der endgültigen Unterwerfung von Samaria, der Hauptstadt des Nordreichs, und dessen Integration in das assyrische Provinzsystem sowie mit der Verkleinerung des Südreichs, dessen Hauptstadt Jerusalem zwar 701 v. Chr. »wunderbar« vor der Besetzung/Zerstörung durch die (aus unerklärlichen Gründen) abziehenden Assyrer gerettet worden war, in Zusammenhang stand. In dieser Situation musste es darum gehen, dem staaten- und heimatlos gewordenen »Israel« (d. h. den Menschen des Nordreichs) eine neue, nichtstaatliche Identität neben dem noch bestehenden Staat Juda und angesichts der weiter bestehenden assyrischen Bedrohung zu geben. Als Bewältigungsversuch dieser Situation wurden nun unterschiedliche Einzelüberlieferungen zu zwei übergreifenden Erzählkränzen zusammengestellt, der Ur- und Vätergeschichte Gen *2–35 und der Exoduserzählung *Ex 2–Jos 12 (»Hexateuch«).

Beide wohl im 7. Jh. v. Chr. komponierten Erzählkränze sind »zwei selbständige Ursprungslegenden Israels, die den Verlust der Monarchie dadurch kompensieren, daß sie dem staaten- und heimatlos gewordenen Staatsvolk [Israel] eine neue Identität verleihen, eine Identität als Vater Judas im Verbund der syrisch-palästinischen Staatenfamilie im einen, die Identität als Volk Jhwhs neben Juda und den anderen kanaanäischen Völkern in Palästina im anderen Fall. Sie mögen einander gekannt haben, wurden hier und da vielleicht sogar ganz bewußt angeglichen, doch bildeten sie zunächst keinen fortlaufenden Erzählfaden, sondern konkurrierten miteinander. Beide führen ›Israel‹ [= Nordreich] und seine staatenlose Existenz im Land auf den Willen Jhwhs zurück; die eine beruft sich dafür auf Abraham, Isaak und Jakob, die andere auf Mose, Mirjam und Josua« (Komposition 311). Beide »Ursprungslegenden« haben ein spezifisches Profil. Die *Ur- und Vätergeschichte* Gen *2–35, die Jakob einerseits zum Stammvater Israels und zum Vater Judas macht und andererseits zugleich die ebenfalls von den Assyryern unterworfenen syrisch-palästinischen Kleinstaaten als Verwandte Jakobs in einer grandiosen Familiengeschichte zusammenbindet, stellt die Einzelüberlieferungen unter das theologische Vorzeichen von Fluch und Segen JHWHs. Sie »vertritt ein restauratives Konzept, das die herkömmliche Lebenswelt und Lebensweise der Familie und ihr religiöses Brauchtum, woher die Stoffe stammen, an die Stelle der Monarchie und an die Stelle vieler persönlicher Götter und anderer Nationalgottheiten (Arams, Moabs, Ammons, Edoms und der Philister) den einen, an den vielen Heiligtümern Israels und Judas verehrten Reichsgott Judas setzt« (Komposition 322). Gegenüber diesem inkludierenden Religionskonzept von Gen *2–35 vertritt die *Exoduserzählung* *Ex 2–Jos 12 eine dezidiert exkludierende Perspektive. Mit dieser Erzählung »entsteht das für das Selbstverständnis ›Israels‹ im Alten Testament so zentrale Exoduscredo, das Israel – ganz im Unterschied zur Vätergeschichte – von allen übrigen Völkern innerhalb und außerhalb Kanaans trennt und in eine exklusive Beziehung zu seinem Gott Jhwh treten läßt. Warum Israel gerade aus Ägypten kommt, darüber läßt sich nur spekulieren. Manche Israeliten dürften tatsächlich – ob mit oder ohne Jhwh – von dort eingewandert sein. Die Befreiung aus dem ›Elend Ägyptens‹ am Anfang der Geschichte Israels ist gewissermaßen das Gegenbild zum Elend unter Assur am Ende der isrealitischen Geschichte, das nicht dem Königtum in Israel, wohl aber Israel als dem Volk Jhwhs eine Zukunft jenseits der Staatlichkeit verspricht« (Komposition 310f).

Die beiden vorexilischen »Ursprungslegenden« *Ur- und Vätergeschichte* Gen *2–35 und die *Exoduserzählung* *Ex 2–Jos 12 sind in der Reaktion auf die Erfahrungen der Eroberung Jerusalems und ihrer Folgen (587/586 v. Chr.) ergänzt und *um größere Partien erweitert* worden. Einerseits wurde die *Ur- und Vätergeschichte* Gen *2–35 mit der *Josefgeschichte* Gen *37–45 fortgeschrieben, um damit die Situation des ägyptischen Judentums (Flüchtlinge aus Israel und Juda!) mit der Perspektive zu integrieren: »Jakob-Israel lebt nicht nur in Juda, sondern auch in Josef weiter, der nach Ägypten verkauft wurde« (Komposition 324). Nicht weit vor und bald nach 587/586 v. Chr. wurde die ursprünglich auf (das Nordreich) Israel bezogene *Exoduserzählung* *Ex 2–Jos 12 erweitert und »judaisiert«. Das geschah, nach der *Implantierung des Bundesbuchs*, vor allem durch den *Einbau des vorgegebenen Ur-Deuteronomiums* Dtn 12–21, das bereits durch seine Idee der Kultzentralisation eine starke Juda- bzw. Jerusalemperspektive hatte. Der bei dieser Einfügung geschaffene Rahmen Dtn 6,4–5 und 26,16 »fügt der Einheit der

Kultstätte in Juda die Einheit Jhwhs und die Anrede ›Israel‹ und mithin die Einheit aus Israel und Juda an der einen Kultstätte des einen Gottes hinzu« (Komposition 324). Darüber hinaus wird mit Dtn 5,1aa und *34,1a.5–6 eine narrative Szenerie für das Deuteronomium geschaffen: Es wird nun zwischen der Ankunft in Schittim in Moab (Num 25,1a) und dem Tod des Mose mit anschließendem Aufbruch von Schittim unter der Führung Josuas (Dtn *34,1a.5–6; Jos 2,1; 3,1) situiert: »So proklamiert Mose im Deuteronomium das ihm auf dem Gottesberg geoffenbarte Gesetz, das Bundesbuch, im Lande Moab vor dem Volk und bringt dabei die nötigen Veränderungen an, die Zentralisation des von ›Israel‹ geübten Kults am erwählten, wohlweislich nie beim Namen genannten einen Kultort in Juda« (Komposition 325).

Die Einfügung des Gesetzes in die mit dem Exodus beginnende Geschichtsdarstellung »war der Anknüpfungspunkt für die *Aufstockung des ›Hexateuchs‹ (Ex–Jos) zum ›Enneateuch‹ (Ex–Reg)« (Komposition 312), d. h. für die Anfügung der inzwischen in deuteronomistischer Theologie gestalteten Geschichte der Könige von Israel und Juda (1 Sam–2 Kön), die mit der Zerstörung Jerusalems und dem Ende des jüdischen Königtums schließt. Dabei wurde das Buch Josua dtr überarbeitet und das ebenfalls dtr gestaltete Richterbuch als »Bindeglied« eingefügt.*

Etwa zur gleichen Zeit, genauer: nach der Errichtung bzw. Weihe des Zweiten Tempels 515 v. Chr. entstand in Jerusalem *die Priesterschrift* als selbständiges Werk. Sie bietet insofern eine echte Vorstufe des späteren Pentateuch, als sie erstmals Schöpfung, Vätergeschichte und Exoduserzählung (freilich nur bis zum Heiligtumsbau am Sinai [P^e] bzw. zur Verkündung der Gesetze Lev 1–27 [P^s]) zusammenstellt. »Sie projiziert den Neuanfang in der Epoche des Zweiten Tempels, die sich historisch an die in Gen–Reg geschilderte Geschichte des Scheiterns anschließt, in die Zeit der Anfänge und Gründung Israels vor der Landnahme und dem untergegangenen Königtum« (Komposition 328). Das Heiligtum wird nun zum Ort, wo das Gottsein Gottes erfahren bzw. rituell vermittelt wird und von wo aus er die Welt zu seiner Schöpfung verwandeln will. »Die Einheit des Kultortes und die Einheit und Einzigkeit Gottes erfahren [in P] eine neue theologische Zuspitzung: An die Stelle des Sinai- und des Moabbundes treten der Noachbund mit der Welt und der Abrahambund mit Israel, der sich ganz auf die allein Abraham, Isaak und Jakob/Israel gemachte Zusage des Gottseins Jhwhs, auf das Verhältnis von Jhwh und Israel, konzentriert (vgl. Dtn 26,17–19) und diese Zusage an den am Sinai gestifteten Kult bindet. Aus diesem Grund verkürzt die Grundschrift von P die Erzählung des Hexateuch und streicht den Weg vom Sinai ins Land. Auf der anderen Seite wird die Stiftung des Bundes weit in die Väterzeit verlegt und dem Bund mit Israel der Bund mit der Menschheit vorangestellt« (Komposition 248). Dieses universale Konzept für ein zugleich partikular konstruiertes Israel ist im Kontext der sich anbahnenden Etablierung der Provinz Juda mit Jerusalem als kultischem Zentrum des Judentums im persischen Weltreich durchaus plausibel zu situieren.

Der kulturelle und religionspolitische Kontext des Perserreichs macht auch die im 5. Jh. v. Chr. stattfindende *Einarbeitung der Priesterschrift* in den literarischen Zusammenhang des (inzwischen um die Ur- und Vätergeschichte Gen 2–50 erweiterten) Enneateuch verständlich. »Aufgrund der – in der Forschung unter dem Stichwort ›Reichsautorisation‹ [s. u. C.III.1.] verhandelten – Geneigtheit der Achämeniden, kulturspezifische Einrichtungen und Gesetze, besonders Tempel und Kult betreffend, durch Reprä-

sentanten der Zentralmacht, meist den Satrapen, sanktionieren zu lassen, mag der theologisch motivierte Vorgang auch gewissermaßen politisch in der Luft gelegen haben, regelrecht vom König selbst oder seinem Statthalter dekretiert wurde er jedoch, soweit wir wissen, nicht. Der Schritt zog eine Fülle von Ergänzungen nach sich, die sprachlich zwischen P und Dtr schweben, mal mehr priesterlich, mal mehr → deuteronomistisch und zuweilen eine Mixtur von beidem sind. Es versteht sich von selbst, daß man sie nur schwer auseinanderhalten kann« (Komposition 329).

Der letzte Schritt in der Genese des Pentateuch vollzog sich im 4. Jh. v. Chr. mit der *Aufteilung des Enneateuch* Gen–2 Kön in die beiden Kanontteile *Tora* (des Mose) und *Vordere Propheten*. Dieser Schritt »bahnte sich mit der Entstehung der Priesterschrift und in ihrem Einbau in den Enneateuch bereits an. Erst die Priesterschrift reduzierte den Hexateuch, der zum Enneateuch geworden war, auf den Tetrateuch. Die literarische Zusammenarbeit mit der nicht-priesterschriftlichen Ur- und Vätergeschichte in Gen und der Auszugsgeschichte in Ex–Num isolierte das Deuteronomium, das zum Inbegriff des Gesetzes in Jos–Reg wurde, entsprechende Zufügungen in Dtn 31–34 isolierten den Pentateuch« (Komposition 224). In diesem stand nun auch die Geschichte und das Gesetz des Mose, des größten aller Propheten (Dtn 34,10–12), auf den in Gen gegebenen Verheißungen und wurde damit selbst »zur ewig gültigen Verheißung« (Komposition 313).

Wer die Kreise waren, die im 5. und 4. Jh. v. Chr. am Enneateuch und schließlich an der Abtrennung des Pentateuch arbeiteten, lässt sich auch nach Kratz nicht genau sagen. »Über die allgemeine Auskunft, daß es sich um schriftgelehrte, je nach Herkunft oder theologischem Geschmack eher deuteronomistisch, priesterlich, weisheitlich oder prophetisch geprägte Kreise des nachexilischen Judentums handelte, wird man kaum hinauskommen« (Hexateuch 322).