

BIBEL UND KIRCHE

Wie entstand der Pentateuch?

105 Zum Thema des Heftes

106 Frank-Lothar Hossfeld

113 Christoph Dohmen

118 Ernst Axel Knauf

127 Der archäologische Beitrag

135 Mit anderen Augen

140 Reinmar Tschirch

145 Biblische Bücherschau

163 Biblische Umschau

Wie entstand der Pentateuch?

Der Pentateuch – Anfang und Basis des
Alten Testaments

Wenn die Argumente ausgehen.
Anmerkungen zur Krisenstimmung
in der Pentateuchforschung

Auditatur et altera pars.
Zur Logik der Pentateuch-Redaktion

Hermann Michael Niemann:
Kein Ende des Büchermachens in
Israel und Juda

Birgit Trimpe: Eine intertextuelle Auslegung
von Jer 4,23-28 und Gen 1

Die Schöpfungserzählungen in Kinderbibeln
– ein kritischer Vergleich

Neuerscheinungen

Meldungen
Informationen

Wie entstand der Pentateuch?

Mit den Büchern Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium, die man zusammen als Pentateuch (Tora / die fünf Bücher Mose) bezeichnet, beginnt unsere Bibel. Diese Anfangsstellung und der große Umfang des Pentateuch zeigen schon an: hier haben wir das Basisdokument, den grundlegenden Teil der gesamten Bibel.

Häufig hören wir von Menschen, die sich vorgenommen hatten, die Bibel einmal von vorn bis hinten durchzulesen, daß sie gerade mit diesem Anfang der Bibel ihre Schwierigkeiten hatten. Zu vielgestaltig, verwirrend und manchmal sogar widersprüchlich empfinden sie das Gelesene. Diese Widersprüchlichkeit, besser gesagt, Vielstimmigkeit des Pentateuch hat mit seinem komplizierten Entstehungsprozeß zu tun.

Wie entstand der Pentateuch? Wer ein Theologiestudium absolviert hat, wird auf diese Frage eine Antwort haben: Der Pentateuch entstand durch die Arbeit von Redaktoren, die vier Quellen zusammenfügten und bearbeiteten: die erste Quelle stammt aus der Feder des Jahwisten (J, um ca. 950 v. Chr. entstanden), die zweite aus der des Elohisten (E, um ca. 800), die beiden anderen Quellen sind jünger, nämlich das Deuteronomium (D, um ca. 622) und die sog. Priesterschrift (P, um ca. 550 v. Chr. entstanden). Dieses Quellenmodell geht auf Julius Wellhausen (1844-1918) zurück und war fast ein Jahrhundert lang Konsens der alttestamentlichen Wissenschaft – von vereinzelt Gegenstimmen einmal abgesehen.

Seit den 70er Jahren allerdings häufen sich kritische Anfragen an dieses Modell. Das hängt einerseits mit den vielfältigen neuen Methoden innerhalb der Bibelwissenschaft zusammen, die zum Beispiel wieder stärker den Endtext als Ganzes wahrnehmen, und so neue Sichtweisen und Fragestellungen mit sich bringen. Daneben rütteln auch Erkenntnisse aus der archäologischen Forschung, z.B. zur Staatsstruktur des Großreichs David/Salomo und zum Beginn der Schrift- und Schreibkultur erheblich an der Theorie einer legitimierenden Hofgeschichtsschreibung am Hofe Salomos und damit an der bisherigen Datierung und dem theologischen Profil des sog. „Jahwisten“. Ein neuer Konsens, wie der Pentateuch entstanden sein

könnte, ist in der Forschung derzeit nicht in Sicht – außer daß dieser Prozeß der endgültigen Fassung des Pentateuch wohl in persischer Zeit anzusetzen ist. So existiert derzeit die „alte“ Quellenhypothese neben neuen anderen, wie der Annahme einer Grundschrift, die später ergänzt und fortgeschrieben wurde, oder der sog. Erzählkranzhypothese, in der man von getrennten Traditionsblöcken innerhalb des Pentateuch ausgeht, die erst durch eine spätere Komposition zusammengefügt wurden.

Im vorliegenden *Bibel und Kirche*-Heft können wir Ihnen also leider keine einfache Antwort auf die Frage geben: Wie entstand der Pentateuch? Aber wir wollen und können Sie redlich über die Bedeutung des Pentateuch als Beginn und Grundlegung der Bibel informieren, was *Frank-Lothar Hossfeld* in seinem Beitrag übernimmt. Und wir können Ihnen durch den Beitrag von *Christoph Dohmen* und die ausführlichen Rezensionen in der Biblischen Bücherschau einen Überblick über den aktuellen Stand der Pentateuchforschung verschaffen. *Ernst-Axel Knauf* gibt in seinem Beitrag eine gute Hilfe, die Logik der Pentateuch-Redaktoren zu verstehen, die so unterschiedliche Texte und theologische Positionen im Pentateuch nebeneinander stehen lassen konnten. Im *archäologischen Beitrag* informiert *Hermann Michael Niemann* über den Beginn der Schreibkultur in Israel und Juda. *Mit anderen Augen*, vielmehr mit einer anderen (synchronen) Methode zeigt *Birgit Trimpe* auf, daß auch über den Pentateuch hinaus biblische Texte aufeinander bezogen und miteinander vernetzt sind. Und *Reinmar Tschirch* untersucht Schöpfungserzählungen in Kinderbibeln und zeigt, wie sie bibelwissenschaftliche Erkenntnisse berücksichtigen bzw. vernachlässigen.

Ich hoffe, daß Ihnen dieses Heft einen Einblick in den derzeitigen Diskussionsprozeß um den Pentateuch vermittelt – und daß Sie darüber hinaus vielleicht einige bedenkenswerte Anregungen für Ihre eigene Arbeit oder Bibellese mitnehmen können.

Herzliche Grüße

Bettina Eltrop

Die Tora oder der Pentateuch – Anfang und Basis des Alten und Ersten Testaments*

Einleitung

Die Tora, der Pentateuch oder auch die fünf Bücher Mose sind „ins Gerede gekommen“. Die Diskussion betrifft zuerst die Ansichten über die historisch-kritische Erklärung der Entstehung des Pentateuchs. Der ungefähr einhundert Jahre währende Konsens über das von J. Wellhausen gültig formulierte Modell der Quellenscheidung, das von M. Noth zur „neueren Urkundenhypothese“ modifiziert worden war, ist seit Mitte der 70er Jahre zerbrochen. Neben dem eben genannten präponderanten Urkunden- oder Quellenmodell (Jahwist, Elohist, Deuteronomium, Priesterschrift) wurden in der AT-Exegese auch andere Entstehungsmodelle vertreten wie das einer Grund-schrift mit anwachsenden Ergänzungen und „Fortschreibungen“ oder die Fragmentenhypothese, die von kleineren Erzähleinheiten (Fragmenten oder Erzählkränzen) ausgeht, die in später, exilisch-nachexilischer Zeit zu Großkompositionen zusammengefaßt wurden. Heute besteht die Vormachtstellung der Urkundenhypothese nicht mehr. Die beiden anderen Modelle, die sich früher von Zeit zu Zeit zu Wort meldeten, treten gleichzeitig auf und zwingen jeden Pentateuchexegeten zur Entscheidung und zur hermeneutischen Reflexion seiner Grundlagen. Die derzeitige Phase der Pentateuch-exegese hat auch schon ihr Etikett „die Pentateuchkrise“, und es sieht so aus, als ob wir vorübergehend noch mit ihr leben müssen. Ein neuerer Konsens ist nicht in Sicht. Eher bin ich darüber erstaunt, welch ein zähes Leben nach wie vor das Quellenmodell hat und wie es für bestimmte Parteien des Pentateuchs seine Kontinuität verteidigt. Da der folgende Beitrag in diesem Heft auf die „Pentateuchkrise“ eingeht, verlasse ich entlastet dieses Schlachtfeld, nicht ohne festgehalten zu haben, daß die Diskussion um die Entstehung des Pentateuchs ihr Gutes hat, beweist sie doch auf Schritt und Tritt, welch fundamentale Rolle der Pentateuch für die Geschichte Israels, für die Literatur-

geschichte des AT und für die biblische Theologie des ganzen Ersten Testaments spielt.

Auf einem zweiten Feld hat der Pentateuch sich mehr und mehr in den Vordergrund geschoben: auf dem Gebiet der „Kanongeschichte“ und der „kanonischen Kritik“. Die „Kanongeschichte“ hat das Phänomen des Kanons erforscht und die nicht selbstverständliche Herausbildung eines normativen Schriftkorpus untersucht. Dabei unterscheidet man die Entwicklung der Kanonwerdung, die einen Prozeß eines Textes von seiner ersten schriftlichen Niederlegung bis zu seiner definitiven Gestalt beschreibt, von dem Vorgang der Kanonabschließung, der den Text für allgemeinverbindlich und für alle Zeiten unveränderbar endgültig erklärt. An beiden Phasen des Prozesses ist die Glaubensgemeinschaft beteiligt, die, von der Sinnhaftigkeit ihrer Texte überzeugt, diese tradiert, erweitert, aktualisiert, geordnet und schließlich in der „kanonischen Form“ einer Textsammlung für kanonisch, d.h. für unveränderbar und unüberholbar gültig erklärt hat.

Das Interesse an der Entstehung der „Heiligen Schrift“ hat Anteil an den kulturanthropologischen und kultursoziologischen Überlegungen zur Funktion und zum Stellenwert von schriftlichen Texten für das Gedächtnis und die Identität der diese überliefernden Gemeinschaften. Analoge Fragen werden heute diskutiert, wenn es z.B. um Fragen geht, ob die Schrift- und Lesekultur moderner Gesellschaften abgelöst wird durch eine Konzentration auf das Sehen von Bildern (Ablösung der Printmedien durch das Medium Bild).

In der biblischen Kanonentwicklung spielt der Pentateuch eine herausragende Rolle. Mit seiner Fixierung liegt der Nukleus einer Hl. Schrift vor; er ist der älteste und ehrwürdigste Teil der Bibel. Die anderen Kanontexte, wie die „Propheten“, „die Schriften“ und mit eigenem Neueinsatz das NT, sind in seinem Schlepptau kanonisch geworden. Der Pentateuch als normative Tora Israels stellt insofern das erste Beispiel für eine Buchreligion dar; eine Glaubensgemeinschaft definiert sich durch

ihre Beziehung zu Texten, mit denen und von denen sie lebt. Die drei mit dem AT verbundenen abrahamitischen, monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam übernehmen dieses Konzept. Der Pentateuch selbst ist reich an Indizien für Vorgänge der Kanonisierung, d.h. für die schriftliche Niederlegung von Texten, ihre verbindliche Bekanntmachung und ihre permanente Einschärfung; man vergleiche nur Ex 24,3f.12; 31,18; 34,1.27f; Dtn 4,9-14; 5; 9,9-10,5; 27,2f.8; 31,9-13.24-29. In seltener Dichte bringt Ex 32,15f die Kanonidee zum Ausdruck: Bei den „zwei Tafeln der Bundesurkunde“ (Dekalog) stammt alles von der höchsten Autorität, Gott selbst, nämlich das Schreibmaterial (die Tafeln), die Schrift und ihr randscharf abgegrenzter Inhalt (die zehn Gebote auf beiden Seiten der Tafeln).

Mit der Kanongeschichte verbunden ist die „Kanongeschichte“ („Canonical Approach“), deren Promotoren die amerikanischen Theologen B.S. Childs und J.A. Sanders sind. Dieser Zugang zur Bibel, der mehr ist als ein weiterer Methodenschritt der klassischen, exegetischen Methoden, hat zwei Interessen: Er konzentriert sich auf die autoritative Endform eines Textes, d.h. einer Perikope, eines Buches oder einer Sammlung von Büchern (Kanonteil oder Gesamtkanon) in Absetzung von den hypothetischen Rekonstruktionen von Vorstadien des Textes. Und er bevorzugt ohne Leugnung der Diachronie sowohl die synchrone Beschreibung des Textes in seiner strukturierten Ganzheit als auch die Interdependenz zwischen einzelnen Texten und ihren Kontexten. Auf den Pentateuch übertragen heißt das: Man blickt auf ihn als ein Ganzes und – wie man nicht müde wird zu unterstreichen – ein höchst komplexes und vielstimmiges Ganzes. Man sucht nach Hinweisen zu seinem kompositorischen Profil, die dem Exegeten helfen, die Aussagen der verschiedenen Einzelperikopen und Bücher im Rahmen des Ganzen zu erfassen. Schließlich steht der Stellenwert des Pentateuchs im Verhältnis zu den nachfolgenden Kanontexten der „Propheten“ (vordere/frühere und hintere/spätere Propheten) und „Schriften“ (in welcher Reihenfolge auch immer) zur Debatte.

Die Anstöße der „Kanongeschichte“ werden mit breitem Konsens in die traditionelle historisch-kritische Exegese derart integriert, daß man beim Endstadium der zu analysierenden Texteinheit einsetzt, von der synchronen Beschreibung sich die Rückfragen in die Diachronie angeben läßt, um dann wieder von der diachronen Differenzierung zur Interpretation des Endtextes zurückzukehren.

Durch die Kanongeschichte verschieben sich die Akzente von der Erforschung der Anfänge zur Erforschung der Abschlüsse, ihrer bleibenden Bedeutung und ihrer Rezeption in der Interpretationsgeschichte. Es liegt an der Schubkraft der Kanongeschichte und Kanongeschichte bei ihrer Akzentverschiebung, daß der theologische Anspruch des Pentateuchs neu herausgekehrt wird. Inwiefern ist die gesamte Schrift des Alten und Ersten Testaments im Lichte der Tora zu lesen? Wie schlägt die kanonische Würde der Tora in der neutestamentlichen Tora-Rezeption durch? Wie unterscheidet sich das jüdische Verhältnis zur Tora vom christlichen?

Zur Komposition des Pentateuchs

Die Benennung gibt Hinweise zur Leseweise des Ganzen. Das Judentum bevorzugt den Begriff „die Tora“ (Jos 1,7) oder „die Tora des Mose“ (z.B. Mal 3,22; Esr 7,6) oder „Buch der Tora des Mose“ (z.B. Neh 8,1; vgl. Jos 8,31). Der Begriff „Tora“ schließt Lehre, Weisung und verbindliche Gesetzestexte ein. Sein jeweils angezielter Textumfang kann erheblich schwanken, und deswegen hängt es vom Kontext und dessen zeitlicher Verortung ab, ob, wie an den oben angegebenen Stellen, der vollständige Pentateuch gemeint ist. Der Kanonteil des Pentateuchs ist deutlich bezeichnet in den Erfassungen der gesamten Hl. Schrift, wie „Gesetz und Propheten“ (2Makk 15,9; vgl. Sach 7,12) oder „Mose und die Propheten“ (z.B. Lk 24,27) oder „Gesetz des Mose, Propheten, Psalmen“ (z.B. Lk 24,44). Der Begriff „Tora (des Mose)“ hebt auf die abgeschlossene Ganzheit und die Verbindlichkeit ab. Demgegenüber stellt die Bezeichnung „Pentateuch“ die Gliederung in fünf Rollen/Bücher heraus. Sie ist den Rabbinern geläufig (die „fünf Fünftel“) und bei den Christen heimisch geworden. In der jüdischen Tradition

* Der Überblick stützt sich u.a. auf folgende Literatur: F. Crüsemann, *Die Tora*, München 1992; E. Zenger u.a., *Einleitung in das AT*, Stuttgart 1996, bes. 34-46; N. Lohfink, *Moses Tod, die Tora und die atl. Sonntagslesung*, *ThPh* 71, 1996, 481-494; H. Seebäß, *Art. Pentateuch*, *TRE* 26, 1996, 185-209; E. Otto, *Die nachpriesterliche Pentateuch-*

redaktion im Buch Exodus, M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus*, BETL 126, 1996, 61-111; P. Weimar, *Art. Pentateuch*, *NBL* III, 1997, 106-110; R. Mosis, *Canonical Approach und Vielfalt des Kanons – zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament*, *TrThZ* 106, 1997, 39-59, bes. 43-49.

werden die Bücher entsprechend ihren Eingangsworten genannt („Im Anfang“, „Namen“, „Und er rief“, „In der Wüste“, „Worte“). In der christlichen Tradition erhalten sie Kurztitel zum Hauptinhalt (Genesis/Schöpfung, Exodus/Auszug, Levitikus/Levitisches (Gesetz), Numeri/Zahlen, Deuteronomium/zweites Gesetz nach Mißdeutung von Dtn 17,18). Oft werden sie als Bücher des Mose durchnummeriert.

Die Unterteilungen der einzelnen Bücher in Abschnitte, Kompositionsbögen oder Gliederungen ist im Einzelnen umstritten, was wohl durch Überlagerung unterschiedlicher Konzepte erklärt werden kann. Deutlich abgrenzbar sind die Bücher Genesis und Deuteronomium. Die Genesis erzählt von der Urgeschichte, den Patriarchen und endet mit der „Jakob/Israel-Josef-Geschichte“ (Kap. 37-50). Jakob und sein Sohn Josef sterben. Die Familie Jakobs als Keimzelle des 12-Stämmevolkes Israel lebt in Ägypten, fern dem Land der Verheißung. Das Buch Exodus setzt an diesem Punkt neu an. Das Buch Deuteronomium konzentriert sich nahezu ganz auf Handlungen und Reden des Mose und zwar an seinem Todestag im vierzigsten Jahr seit Beginn des Auszugs aus Ägypten (Dtn 1,3; 32,48ff; 34,1-9). Das Kolophon in Dtn 34,10-12 schließt den gesamten Pentateuch ab, indem es die unüberbietbare Offenbarungsepoche des Propheten Mose würdigt und die Geschichte vom Exodus aus Ägypten an bis zum Sterbeort des Mose auf dem Nebo überblickt.

In den mittleren Büchern des Pentateuchs ist die Abgrenzung gegeneinander weniger deutlich. Vorherrschend ist die Exodusbewegung Israels aus Ägypten durch die Wüste auf das Gelobte Land hin; mittendrin beherrscht die Sinaitheophanie Ex 19-Num 10 mit Theophanie und Verkündigung von Gesetzen den Stoff. Typisch für das Buch Levitikus ist die Einbindung in die Sinaitheophanie (vgl. Ex 24,16 und Lev 1,1) und die Mitteilung von Vorschriften JHWHs an Mose (vgl. Lev 26,46), ohne daß von deren Bekanntmachung und schriftlicher Niederlegung wie im Buch Deuteronomium berichtet wird. Das Buch Numeri verweilt in seinem ersten Teil (Kap. 1-10) noch am Sinai und vermittelt die Lager- und Marschordnung für den Weg zum

Gelobten Land. Ab Num 11 werden Ereignisse im Kontakt mit dem Verheißungsland erzählt und weitere Gesetzesvorschriften für Leben und Ordnung im Lande gegeben.

Der grobe synchrone Durchgang durch den Pentateuch vermittelt schon den ersten Eindruck einer zusammenhängenden Geschichte vom Schöpfungsanfang bis zum Tod des Mose und von der Fülle an Gesetzesmaterialien, die in diesem Zeitabschnitt untergebracht sind. Man muß sich die Materialfülle vor Augen führen, die der umfangreichste Teil der gesamten zweigeteilten christlichen Schrift enthält („er ist fast genauso umfangreich wie das Neue Testament“ – so E. Zenger in der Einleitung in das AT, S. 34). Im Buch Genesis bis zur Sinaitheophanie im Buch Exodus überwiegt die Erzählung von Ereignissen; nur an einigen Punkten ist sie von Gesetzen unterbrochen (Gen 9,4-7: Umgang mit dem Leben; Gen 17: Beschneidung für das Männliche; Ex 12: Pesach-Ordnung; Ex 13: Erstgeburt und Mazzot-Ordnung). Ab der Sinaitheophanie in Ex 19 kehrt sich bis zum Ende des Pentateuchs das Verhältnis um: Gesetz folgt auf Gesetz und wird nur gelegentlich von Erzählung unterbrochen. Von der Stoffmenge her halten Geschichte und Gesetz sich die Waage.

Wichtiger ist die theologische Erkenntnis: „Der Pentateuch hat eine dialektische Struktur von Geschichte und Gesetz. Das ‚Gesetz‘ wächst jeweils aus der ‚Geschichte‘ heraus und will zugleich die Dynamik der ‚Geschichte‘ schützen und offenhalten.“ (E. Zenger, Einleitung, S. 38). Durch die Geschichtserzählung werden die Gesetze in Raum und Zeit verortet. So wird offenbar, daß die Initiative und die entscheidenden Ereignisse bzw. Taten von Gott ausgehen, auf die die Gesetze antworten, sei es zur Wahrung göttlicher Zuwendung, sei es zur Bewahrung in der von Gott geschenkten Freiheit im Exodus. Im Spannungsbogen vom Schöpfungsanfang bis zum Tod des Mose am Rand des Gelobten Landes zeigen die Gesetze auch ihren Anspruch, *conditio sine qua non* für alles weitere Leben des Gottesvolkes im Lande zu sein. Von außerhalb des Gelobten Landes regelt JHWH den Alltag seines erwählten Volkes. Umgekehrt wird durch die Gesetze die Geschichtserzählung geprägt

zur Gründungsgeschichte von der Schöpfung bis zum Tod des Mose. Sie wird zur Basis für alle weitere, auf ihr aufbauende Geschichte Israels im Lande wie mit den Völkern.

Die christliche Lektüre des Pentateuchs

Die christliche Lektüre des Pentateuchs hat vornehmlich die Erzählungen aus der Urgeschichte, von den Ervätern und Erzmüttern und vom Exodus wahrgenommen. Bei den Gesetzen entwickelte sich aufgrund christlicher Tora-Rezeption ein selektiver Zugriff vornehmlich auf den Dekalog und einige handverlesene weitere Gesetze. „Jeder christliche Bezug auf die Tora hatte und hat deshalb faktisch immer eklektische Züge. Sie gilt und sie gilt nicht. Stets wurden Teile von ihr rezipiert und andere nicht, und das hat ein großes und vor allem ein unkontrollierbares Maß an Willkür mit sich gebracht.“ (F. Crüsemann, Die Tora, S. 11). Das beginnt sich zu ändern. Unter Einfluß des jüdisch-christlichen Dialogs nehmen Christen mit jüdischem Blickwinkel und mit jüdischer Leseweise die Tora in ihrer Breite und in ihrem Gesamtprofil wahr und erweitern die Basis einer christlichen Torarezeption, „die sich auf die nicht für die Kirche, sondern für Israel formulierte Tora einläßt, also die Einheit von Gott, Tora und Israel zu der Grundlage macht, von der alle konkrete Auslegung ausgeht.“ (F. Crüsemann, Die Tora, S. 425). Zugleich hat in den letzten Jahren eine intensive exegetische Beschäftigung mit den einzelnen Rechtskorpora eingesetzt, die in ihrer Bedeutung für die Konstituierung des Pentateuchs mehr und mehr erkannt werden. Ein Kenner und Promotor dieser Entwicklung, E. Otto, hat jüngst die entsprechende Forderung aufgestellt: „Die Pentateuchforschung sollte ihre Fundamente in den Rechtskorpora des Pentateuch zurückgewinnen und die Reduktion auf die erzählenden Überlieferungen überwinden. ... Die Fülle der Rechtskorpora von Bundesbuch, Deuteronomium, Dekalogen, Priesterschriftlichen Gesetzen und Heiligkeitgesetz ist in ihren jeweiligen Auslegungs- und Fortschreibungsverhältnissen zu erfassen und so das Gerüst zu erstellen, in das die Literaturgeschichte des Pentateuch einzuzeichnen ist.“ (E. Otto, Nachprie-

sterschriftliche Pentateuchredaktion, S. 63f, wobei das Privilegrecht zu ergänzen wäre). So bestätigt die gegenwärtige Forschungslage zum Pentateuch die Doppelnatur dieser Ganzheit von Geschichte und Gesetz.

Die Formierung des Pentateuchs

Entsprechend den oben geschilderten Akzentverschiebungen im Rahmen von Kanongeschichte und Kanonkritik, und zwar von den historischen Anfängen auf die normativen Abschlüsse, mußte die Phase der Formierung des Pentateuchs ins Zentrum des Interesses rücken. Wie kam es zur Kanonabschließung des Pentateuchs als Basisurkunde und heiliger Schrift des Judentums? Mit Konsens unter den Exegeten wird die Formierung des Pentateuchs gegen Ende des persischen Zeitalters, genauer Anfang des 4. Jhs. v. Chr., angesetzt. Für diesen Zeitansatz gibt es interne Gründe aus den Redaktions- und Fortschreibungsprozessen des Pentateuchs selber; sie bleiben aber immer mit erheblichen Unsicherheiten belastet. Sicherer sind die pentateuchexternen Gründe, die aus der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte Rückschlüsse erlauben. Einmal zeigt der Pentateuch keine Spuren einer Auseinandersetzung mit dem Hellenismus. Die Samaritaner haben sich in der 2. Hälfte des 4. Jhs. v. Chr. von Jerusalem getrennt und haben den Pentateuch auch als ihre Heilige Schrift mitgenommen. Die griechische Übersetzung (Septuaginta) beginnt Mitte des 3. Jhs. v. Chr. mit ihrer Übersetzung des Pentateuchs. In jüngerer Zeit hat man die Mission des persischen Reichskommissars Esra (Esr 7,25f) mit der Pentateuchformierung verbunden und darin den Vorgang als „persische Reichsautorisation“ plausibel gemacht. Die persische Verwaltung hat in ihrer Oberherrschaft über das persische Großreich Elemente der Rechtsstaatlichkeit integriert und untergeordneten Körperschaften wie den Juden in Judäa relative Autonomie gewährt. Dabei hat sie die rechtlichen Grundlagen solcher Körperschaften anerkannt bzw. als persisches Reichsrecht autorisiert. Für sich betrachtet – so wird argumentiert – sei der Pentateuch der Niederschlag unterschiedlicher Rechtsinteressen

von verschiedenen Gruppierungen priesterlicher oder bäuerlich-laikaler Provenienz. Durch die persische Reichsautorisation seien sie von außen zum Kompromiß einer „diskontinuierlichen Fügung“ in Gestalt des Pentateuchs gedrängt worden.

Derzeit werden sowohl die historischen Grundlagen einer Reichsautorisation als auch die Verknüpfung des Pentateuchs mit einem solchen Rechtsakt diskutiert. Hat es bei den Persern eine gebietsübergreifende Autorisation überhaupt gegeben oder nur lokal subsidiäre Rechtsakte? Hat die persische Oberherrschaft mit ihren wirtschaftlichen, verwaltungstechnischen und politischen Interessen religiösen Traditionen solche Beachtung geschenkt? Mußte der Pentateuch mit seinen Inhalten und Erzählungen, die einer Großmacht kritisch gegenüberstehen, die Perser nicht eher irritieren? Ist deswegen nicht doch statt eines von außen auferlegten Kompromisses anzunehmen, daß der Pentateuch selbst die internen Unterschiede und Gegensätze in einer oder mehreren Redaktionen auszugleichen sucht? Ist der Pentateuch nicht vielmehr symphonische Ganzheit aus eigener Kraft statt „Kompromißdokument“? Damit pendelt die Frage wieder zurück zu den komplexen Prozessen der abschließenden Redaktionen des Pentateuchs mit ihren editorischen, sammelnden, vereinheitlichenden Absichten, die aber auch Unterschiede, ja Gegensätze nebeneinander stehen lassen – man vergleiche z.B. nur das Nebeneinander der verschiedenen Fassungen des Dekalogs in Ex 20 und Dtn 5.

Für die Phase der Formierung des Pentateuchs in persischer Zeit muß man mit unterschiedlichen Gruppeninteressen und theologischen Strömungen rechnen, die im Pentateuch ihre Spuren hinterlassen haben. Die Priesteraristokratie der Zadokiden hat sich mit den Ansprüchen der Leviten auseinanderzusetzen. Neben den Priestern wirken Institutionen der Sippen- und Stammegesellschaft nach, wie die Vertretung des Volkes in den Ältesten. Soziale Spannungen zwischen Ober-, Mittel- und Unterschicht schlagen durch und sollen durch eine Reihe von sozialen Bestimmungen in die Balance gebracht werden. Juden leben nicht nur in Jerusalem und Judäa, sondern auch in der babylonischen wie ägypt-

tischen Diaspora. Die Diasporajuden erfahren ihre Lebensumstände in Analogie zur Lebensart der Erzeltern und des ägyptischen Josef und vermögen vornehmlich an die Weisungen des Dekalogs anzuknüpfen. Vor allem kann man zwei theologisch-weltanschauliche Strömungen voneinander unterscheiden. Die theokratische, priesterlich bestimmte Strömung orientiert sich am Kult des Jerusalemer Tempels, der von 520-515 v. Chr. wieder aufgebaut und eingeweiht wurde. Sie ist mit den Gegebenheiten unter persischer Oberherrschaft zufrieden und kann die Gottesherrschaft und die eigene Lage zusammendenken. Dem steht die prophetisch-eschatologische Strömung gegenüber, die Vorbehalte gegen die aktuelle Situation entwickelt und Hoffnungen auf eine Wende nach der Perserzeit hegt. Beide Strömungen fanden ihre Position im Pentateuch integriert und konnten sich auf unterschiedliche Passagen des Gesamtwerkes berufen. Die im Pentateuch vereinigte und verewigte Vielfalt läßt die Notwendigkeit der Kommentierung und Legalinterpretation, der Halacha, nachvollziehen und macht die moderne Suche nach übergreifenden Strukturen verständlich.

Die Suche nach übergreifenden Strukturen

Wird der Pentateuch als Geschichtserzählung gelesen, dann enthält er zwei deutliche Erzählbögen: einmal die Geschichte Israels, beginnend mit Abrahams Berufung auf dem Horizont von Welt- und Menschenschöpfung im Umkreis der Völker, fortschreitend zum Exodus aus Ägypten und diesen abbrechend an der Grenze zum Gelobten Land. Der Pentateuch ist von daher betrachtet auf die Fortsetzung in der weiteren Geschichte Israels (Josua bis 2 Könige) angelegt. Der zweite Erzählbogen liest den Pentateuch vom akzentuierten Ende in Dtn 34 her und versteht ihn als Lebensgeschichte des Haupthelden Mose, dessen Biographie als Religionsstifter bzw. Offenbarungsträger, Wundertäter, Prophet und Gesetzgeber erzählt wird. Die Mosebiographie deckt das Geschehen der Bücher Exodus bis Deuteronomium ab; das Buch Genesis wird zur Vorgeschichte dieses einmaligen Lebens. Man kann aber auch den Pentateuch als abgegrenzte Text-

fläche betrachten und von der formalen Einteilung in fünf Rollen bzw. Bücher ausgehen. Dann legt sich eine bei synchroner Betrachtung gern gebrauchte konzentrische Struktur nahe, die man innerhalb des Pentateuchs an vielen Abschnitten als stilistisches Mittel der Textgestaltung wiederfindet. Mit „konzentrischer Brille“ betrachtet erhält das Buch Levitikus die zentrale Position und mit ihm die priesterliche Sicht vom heiligen Gottesvolk Israel, das in Zentrierung auf das Heiligtum in kultisch bestimmter Gesellschaftsordnung nach den Regeln des heiligen und heiligenden Gottes lebt. Schwierigkeiten bereitet es, eine analoge konzentrische Struktur für das Buch Levitikus selbst aus dem Text abzuleiten, zumal der Block des Heiligkeitsgesetzes Lev 17-26 mit dem Anhang in Kap. 27 sich einer solchen Struktur versperrt.

Konzentriert man sich auf die Hauptmasse der Gesetze, das Herz der Tora, innerhalb der Sinaitheophanie Ex 19-34 und innerhalb der parallelen Horebtheophanie Dtn 5-28, dann begegnet man einer Struktur, die die Abfolge der Gesetze nahelegt und die im Prinzip zweimal hintereinander begegnet; der Einfachheit halber sei sie Dekalogstruktur genannt. Jedesmal steht der Dekalog in Frontstellung (Ex 20; Dtn 5); er wird als unmittelbare JHWH-Rede an das Volk vor den nachfolgenden Gesetzen über den Vermittler Mose herausgehoben. Diesen Vorrang behält der Dekalog auch bei der Verschriftung (JHWH schreibt auf die Tafeln, während bei den übrigen Gesetzen Mose schreibt). In der Sinaitheophanie ist das nachfolgende Bundesbuch (Ex 21-23) eine durch Mose vermittelte Erläuterung des Dekalogs (Ex 20,22). Dann folgt der Bundesschluß auf der Basis des Bundesbuches (Ex 24,3-8) und die erste Tafelübergabe (Ex 24,12 und 31,18). Der Tanz ums goldene Kalb (ein Verstoß gegen das Fremdgötter- und Bilder- verbot bzw. gegen das erste und zweite Gebot) führt zum Bruch der Tafeln, d.h. zum Bruch des Bundes (Ex 32,19). Durch Intervention des Mose (Ex 33) kommt es zur Erneuerung der Tafeln aufgrund der Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft JHWHs (Ex 34). Durch das Tafelmotiv mit zweiter Tafelübergabe (Ex 34,1-4,28) wird der Bundesschluß auf der Basis des sogenannten

Privilegrechts (Ex 34,10-27) zur Bundeserneuerung auf der Basis des Dekalogs umgedeutet. Diese Dekalogstruktur der Sinaitheophanie erfaßt vor allem nicht die Anordnungen für das Heiligtum und den Kult in Ex 25-31,17, und sie macht innerhalb der komplexen Sinaitheophanie Ex 19-34 einen durchbrochenen Eindruck. Dagegen wird sie in der Horebtheophanie von Dtn 5-28 klarer dargestellt: Der Dekalog ist dauerhaft und überall verpflichtendes Grundgesetz (Dtn 5). Der Bundesbruch durch den Tanz ums goldene Kalb kann den Dekalog nicht hinfällig machen; auf Intervention des Mose wird der Dekalog und damit der Bund erneuert (Dtn 9-10). Anschließend kann Mose im deuteronomischen Kerngesetz (Dtn 12-26) in dessen Einzelgesetzen das Grundgesetz bzw. den Dekalog für das Leben Israels im Lande erläutern und auslegen.

Die Sonderstellung des Dekalogs als Grundgesetz wird im Pentateuch also zweimal in der Komposition der Sinai- und Horebtheophanie abgebildet. Drei (ursprünglich selbständige) Gesetzeskorpora werden auf diese Weise ihm zugeordnet: das Bundesbuch, das Privilegrecht und das dtn Kerngesetz. Umstritten ist die Art der Zuordnung im Falle des Privilegrechtes von Ex 34 (ist es Vorgabe oder sogar ganz späte Korrektur für den Dekalog?). Diskutiert wird in jüngerer Zeit ebenso die Verbindung des Heiligkeitsgesetzes Lev 17-26 mit dem Dekalog (vgl. Lev 19). Wenig erforscht ist die Ausstrahlung des Dekalogs nach vorne bis zu den noachitischen Geboten von Gen 9. Sicher ist, daß die Tora selbst mit dieser Dekalogstruktur eine Systematisierung der verschiedenen Gesetzeskorpora vorgenommen hat, die in jüdischer Ethik bis heute aufgegriffen und bestritten wird, während sie in der christlichen Ethik als Einteilungsprinzip der Moral auf den Schild gehoben und zugleich von den übrigen Gesetzen der Tora isoliert wurde.

Die Paralleltät der durch den Dekalog geprägten Theophanien am Sinai und am Horeb provoziert die modernen Fragen nach dem Verhältnis der Gesetzeskorpora der Sinaitheophanie (insbesondere des Bundesbuches) zu den Gesetzen der Horebtheophanie (insbesondere des deuteronomischen Kerngesetzes). Knapp gefragt: Wird das Deuteronomium durch die Sinaitheophanie abgewertet,

weil es eine nachfolgende Wiederholung ist? Oder bestätigt die Horebtheophanie die vorausgehende Sinai-theophanie? Oder ist das Deuteronomium als letztes Buch des Pentateuchs die abschließende Interpretation aller Gesetze der Sinai-theophanie?

Diese Fragen nach dem Geltungsanspruch ergeben sich aus dem Nebeneinander der partiell übereinstimmenden und einander widersprechenden Gesetze im Kernbereich der Tora. Sie belegen die Brisanz der Rückfrage nach der Struktur des gesamten Pentateuchs.

Der Pentateuch als Anfang und Prinzip des Alten/Ersten Testaments

Mit dem Lateinischen kann man zwei Funktionen des Anfangs unterscheiden. Der Anfang ist Beginn (initium) im Sinne einer Reihe oder Kette von gleichartigen Ereignissen, ein numerischer Anfang eben. Oder er ist Grundlegung (principium), d.h. ein bleibender, das Folgende prägender Beginn. Die beiden Funktionen lassen sich auf den Pentateuch anwenden, insofern er der Anfang der Bibliothek von Büchern ist, die wir jüdisch den Tenach oder christlich das Alte Testament nennen.

Als Anfang im ersten Sinne berichtet der Pentateuch vom Beginn einer Geschichte der Welt und Israels, die weiterläuft über den Tod des Mose hinaus, hinüber zur Geschichte Israels im Gelobten Land und weiter. Der Pentateuch vertritt die Anfangsereignisse. Dieses Geschichtsbild bieten uns z.B. die Geschichtssummarys bzw. die sogenannten Credos oder andere Zusammenfassungen vom jeweiligen Geschichtsbeginn bis zum Gegenwartzeitpunkt des Erzählers (vgl. Dtn 26; Jos 24; Neh 9; das Lob der Väter in Sir 44-50; die Pss 78; 105 und 106; Apg 7 und 13,17ff). Diese Sicht ist in der christlichen Rezeption der Bibel Israels die vorherrschende geworden, und zweifellos hat in der Moderne die Sicht des Pentateuchs nach dem Modell von Geschichtsquellen diese Leseweise unterstützt. Die Behandlung des Pentateuchs in den christlichen Kanonlisten gibt davon Zeugnis: „Gewiß beginnen alle überlieferten Formen des christlichen Kanon mit dem Pentateuch, und gewiß stehen die fünf Bücher des Mose immer beisam-

men. Auch werden sie bisweilen, allerdings auffällig selten, als vorwiegend ‚gesetzesbezogen‘ und als ‚Gesetzgebung‘ charakterisiert. ... Bezeichnend für das Verhältnis der fünf Bücher des Mose zu den weiteren Büchern des AT ist aber, daß sie sehr oft ohne jede abschließende Zäsur mit den folgenden Büchern in einer fortlaufenden Reihe stehen, sei es mit ausdrücklich vermerkter Zählung ..., sei es ohne ausdrückliche Zählung in einfacher Reihung. Gelegentlich werden Gen-Dtn mit folgenden Büchern unter der Überschrift ‚Oktateuch‘ oder ‚Heptateuch‘ zu einer einzigen Gruppe zusammengefaßt“ (R. Mosis, Canonical Approach und Vielfalt des Kanon, S. 46f).

Im zweiten Sinne wird der Pentateuch als Grundlegung von allen folgenden Büchern abgehoben. Der Tod des Mose in Dtn 34 setzt eine Zäsur; die Tora wird zum Haupt der weiteren Bücher. Das belegen das Kolophon in Dtn 34,10-12; wie auch das bewußte „Andocken“ weiterer Kanontteile an die Tora wie die Verbindung des Kanontteils „Propheten“ zur Mosetora in Jos 1,7-9 und Mal 3,22-24 oder die programmatische Eröffnung des Psalters mit Psalm 1 und seinem Rekurs auf die „Tora JHWHs“. „Der Tod Moses hat also im Kanon eine Schlüsselposition. Hier startet so etwas wie eine nicht allein durch die Linie der Zeit bestimmte Violdimensionalität. Wir betreten einen virtuellen Raum. Der Kanon ist nicht linear. Seine Bücher sind miteinander vernetzt, so wie die Datenbestände einer Datenbank, wo man von jeder Seite aus direkt auf jeden Punkt einer anderen Seite zugreifen kann. Hier im Kanon kann man sich zumindest von jedem Textkomplex aus direkt auf den Textkomplex Tora zurückbeziehen, und die Tora ist jedem von ihnen gegenüber unmittelbar“ (N. Lohfink, Moses Tod, die Tora und die atl. Sonntagslesung, S. 488).

Die zweifache Funktion des Pentateuchs unterstreicht auf ihre Weise die Sonderstellung innerhalb der jüdischen Bibel und des Alten Testaments. Darauf kam es diesem Überblick an.

Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld ist Professor für Altes Testament an der kath.-theol. Fakultät der Universität in Bonn. Seine Adresse lautet: Regina Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn.

Wenn die Argumente ausgehen...

Anmerkungen zur Krisenstimmung in der Pentateuchforschung

Exegetisches Credo

„Als Julius Wellhausen im Jahre 1883 seine *Prolegomena zur Geschichte Israels* zum 2. Male herausgab, begleitete er das Buch mit der Voraussage, die ‚kirchliche Wissenschaft‘ werde seiner neuen Entdeckung gegenüber ihre Aufgabe darin sehen, sie ‚fünfzig Jahre lang zu widerlegen, darnach aber einen mehr oder minder geistreichen Gesichtspunkt auffinden, unter welchem dieselbe ins Credo aufgenommen werden kann‘. Julius Wellhausen ist kein guter Prophet gewesen. Wir sind heute, 52 Jahre später, weiter als je davon entfernt, daß die Wellhausensche Pentateuchtheorie ein Artikel des Glaubensbekenntnisses wird, weder in der katholischen Kirche, noch auch in den nicht-katholischen Religionsgemeinschaften.“¹

Dieses Urteil zu einer der dominierenden Theorien zur Entstehung des Pentateuch von Augustinus Bea aus dem Jahre 1935 ist grundsätzlich auch heute noch zutreffend und aktuell; wengleich man im Blick auf die Rezeption und Diskussion der Wellhausenschen Theorie oft den Eindruck hat, daß es nicht um Hypothesen und deren Diskussion geht, sondern um Fragen von Bekenntnis und Glauben. Gerade die Anerkennung der auf Wellhausen zurückgehenden Quellscheidung im Pentateuch geschieht heute nicht selten in credoartigen Formulierungen. Das Bekenntnis, an den Jahwisten, Jehowisten oder Elohisten zu glauben, scheint manchem Exegeten die für die alltägliche Detailarbeit notwendige Sicherheit angesichts grundsätzlicher Infragestellungen dieser Größen zurückzugeben. Und auch der an der Bibel Interessierte, der nicht zu den Fachexegeten gehört, bekommt angesichts der Pentateuchforschung heute den Eindruck, daß es um Glaubensbekenntnisse geht, wenn über die Entstehung des Pentateuch verhandelt wird, denn je nach Zugehörigkeit zu Exegetengemeinschaften gibt es Dissenz nicht nur in Einzelergebnissen, sondern auch in bezug auf Basisoptionen der exegetischen Arbeit.

Die Großen der Exegeten

Während viele in ihrem Studium oder bei Kursen und Tagungen noch den Eindruck gewonnen haben, daß die Bibelwissenschaftler die Autoren dieser ersten fünf Bücher der Bibel kennen, wenn sie die fehlende Namenskenntnis auch durch hilfreiche „Eselbrücken“ oder „Spitznamen“ wie Jahwist für den Autor, der den Gottesnamen Jahwe benutzt, Elohist für den, der stattdessen Elohim gebraucht, Jehowist für denjenigen, der die beiden zuvor Genannten zusammengearbeitet hat etc., ergänzen müßten, fällt es ihnen verständlicherweise schwer, die heutige Diskussion um den Pentateuch einordnen und verstehen zu können. Im vorgegebenen, erlernten Rahmen, der nicht selten durch eine Form von „Buntstiftexegese“, die die Pentateuchquellen farblich voneinander abhob, fest eingepreßt wurde, mag man sich durch „Modifikationen“ noch weiterhelfen können. Da wird umdatiert – der Jahwist ist dann kein Theologe salomonischer Zeit mehr, sondern ein Schreibtischideologe der Perserzeit – oder neu zugeordnet – was bis dahin als sicheres elohistisches Urgestein galt, wird plötzlich zum Charakteristikum nachpriesterschriftlicher Pentateuchbearbeitung – oder einfach reduziert, so daß dem zumeist weniger interessierenden „Redaktoren“ immer mehr und den angenommenen „Autoren“ immer weniger Text zugewiesen wird. Diese Art der Modifikationen hat die auf Wellhausen zurückgehende Theorie eigentlich von Anfang an begleitet, so daß der oft beschworene Konsens der Forschung einer war, der das Grundmodell von Quellen/Autoren betraf, nicht aber die Einzelheiten. Doch es konnte gar nicht ausbleiben, daß sich auch generelle Infragestellungen des Modells zu Wort meldeten, die versuchten, die Entstehung des Pentateuchs anders als durch Quellen und deren Bearbeitung zu erklären. An sich wäre das auch noch kein Grund zur Beunruhigung gewesen, denn es gehört zum Wesen wissenschaftlicher Hypothesen, daß man sie immer wieder dadurch überprüft, daß man neue Einsichten in die vorhandene Hypothese zu integrieren versucht oder eben von ihnen her die Hypothese korrigieren muß. Jede Hypothese muß sich

¹ A. Bea, *Der heutige Stand der Pentateuchfrage*, Bibl 16, 1935, 175.

daran messen lassen, wie viele Fragen und Probleme sie wie gut zu lösen vermag. Konkurrierende Hypothesen mit unterschiedlichen Lösungsansätzen können somit eigentlich das Bewußtsein für die zugrunde liegenden Fragen wachhalten.

Kritik oder Krise

Weil nun aber die Pentateuchforschung sich lange Zeit im Binnenraum der sogenannten Urkundenhypothese bewegt hat, schlich sich mitunter auch das Verständnis ein, als handele es sich bei der Existenz der Quellen/Urkunden um abgesichertes Wissen. Dies führte dazu, daß die Anfragen an das Modell, die seit Mitte der 60er Jahre lauter wurden, dazu führten, daß man von einem „Umbruch“ der Forschung sprach und schließlich sogar – bis heute – dramatisch zugespitzt das Ganze als „Pentateuchkrise“ bezeichnet hat.

In der wissenschaftlichen Diskussion ist der Begriff *Pentateuchkrise* teils zum Ersatzwort für den – sprachgeschichtlich sogar verwandten – Basisbegriff der *Pentateuchkritik* geworden. Und nicht wenige Exegeten haben diesen Bereich als ihren Teil der gesamtgesellschaftlichen Krisenstimmung betrachtet und haben es Politikern gleichgemacht, die nicht mehr die Probleme der Wirtschaft, Bildung oder ihre eigene Regierung behandeln, sondern sich mit immer neuen Vorschlägen zu Auswegen aus der jeweiligen *Krise* hervortun und begnügen. Doch so gut beispielsweise ein Kompromiß ist, um eine Haushaltskrise zu beenden, so wenig taugt er zur Prüfung und Sicherung wissenschaftlicher Hypothesen. Denn bei genauer Betrachtung stellt man ja auch fest, daß die sogenannte Pentateuchkrise weder eine Krise des Pentateuchs selbst noch seiner Forschung ist, sondern einzig und allein die Krise einer Hypothese zur Entstehung des Pentateuchs, der sogenannten Urkundenhypothese. Oder wenn man es noch schärfer charakterisieren will, muß man sagen, daß die Pentateuchkrise eine Krise in bezug auf ein Mißverständnis ist, insofern diese *Krise* aufgedeckt hat, daß es sich bei den Quellen des Pentateuchs (J, E, JE, P etc.) nicht um gesicherte

Fakten handelt, sondern um eine Hypothese, die Beobachtungen und Probleme des Pentateuchs zu erklären versucht und dazu aus wissenschaftlicher Notwendigkeit heraus aber immer wieder in Frage gestellt werden muß.

Mit E. Blum läßt sich diese Krise aber durchaus als Chance begreifen: „Manch einer mag sich insgeheim schon wünschen, daß die ganze Unruhe wie eine Gewitterfront abzieht, um wieder den unbehelligten Rückgriff auf altvertraute Modelle freizugeben. Tatsächlich aber wären solche Wünsche weder realistisch noch förderlich. Die gern berufene ‚Krise‘ ist doch viel mehr als neu gewonnene Offenheit zu begrüßen, als eine Chance, im selbstkritischen und nicht vorschnell auf ‚Abschluß‘ drängenden Dialog tragende Hypothesen und, mehr noch, eingefahrene Selbstverständlichkeiten der Methodik und der Sehweisen in Frage zu stellen.“² Von hierher ist es einsichtig, daß der Begriff der „Krise“ in bezug auf die Pentateuchforschung eigentlich recht wenig dient; denn er verschleiert die eigentlichen Probleme und insinuiert, daß Arbeiten am Pentateuch nur dann berechtigt seien, wenn sie die vorhandenen Divergenzen der Modelle auflösen können.

Problemfelder

Dem gegenüber scheint es zum Verständnis der aktuellen Pentateuchdebatte wichtiger, die diese Diskussion bestimmenden Problembereiche vor Augen zu haben. Strukturiert und systematisiert man die Forschung der letzten Jahre zum Pentateuch, so scheinen drei solche Problembereiche bestimmend zu sein:

Geschichtlicher und gesellschaftlicher Hintergrund

1. Historische Rückfragen haben auf der Basis archäologischer Entdeckungen und verschiedenster altorientalischer Texte nicht nur das Bild der Geschichte Israels verändert, sondern dazu geführt, daß Plausibilitäten der Literaturgeschichte im Blick auf die Entstehung zentraler Pentateuchtexte in

Frage gestellt wurden. Wenn zum Beispiel darauf hingewiesen wurde, daß von einem davidisch-salomonischen Großreich im Sinne eines Staatsgebildes nicht auszugehen ist, müssen folglich auch all die Theorien in bezug auf das sogenannte jahwistische Geschichtswerk aufgegeben werden, die eine umfangreiche Geschichtsschreibung zur Legitimation dieses Reiches oder auch einfach auf dem kulturellen Hintergrund einer so angenommenen Gesellschaft postulieren.³ In seiner Analyse der Ursprünge der Pentateuchkrise hat E. Zenger schon vor 15 Jahren auf dieses Problem aufmerksam gemacht: „Die Diskussion darüber, ob der erste Geschichtsentwurf, der die (historisch nicht unmittelbar zusammenhängenden) Erzählphasen der sog. Patriarchenzeit, des Exodus, der Wüstenwanderungen und der Landnahme als sukzessive Geschichte zusammenfügte, als ‚Basismythos‘ einer anti-staatlichen egalitären Stammesgesellschaft des 11. Jhs. denkbar ist, ob ein solcher Geschichtsentwurf erstmals nur als Produkt staatlicher Legitimation und Programmatik (salomonische Epoche) oder als Besinnung in der staatlichen Krise (nach der Reichsspaltung von 931, in der aramäischen Bedrohung des 9. Jhs nach dem Untergang des Nordreiches und in der tödlichen Bedrohung des Südreiches im ausgehenden 8. Jh., oder gar erst in der Krise des Exils) oder als Entwurf der joschijanischen ‚Gegenreformation‘ (nach Manasse bzw. gegen den Einfluß der assyrischen Ideologie) entstanden sein kann, ist erst wieder in Gang gekommen und hat allerdings noch nicht so hinreichenden Konsens erbracht, daß man darauf eine Pentateuchtheorie bauen könnte.“⁴ Zum Problembereich historischer Fragestellungen gehört auch der religionsgeschichtliche Bezugsrahmen theologischer Aussagen der Texte, der vor allen Dingen durch die Monotheismus-Debatte der vergangenen Jahre neu abgesteckt worden ist.⁵

Bedeutung des Endtextes

2. In der jüngeren Exegese hat der vorliegende Endtext der Bibel eine größere Bedeutung gewonnen, nicht zuletzt aufgrund der Einsichten der sogenannten „kanonischen Schriftauslegung“⁶. Im Blick auf die Vielfalt der vorliegenden Pentateuchtheorien ist festzustellen, daß fast alle dadurch entstanden sind, daß Ergebnisse von Einzeltexten auf das Gesamt des Pentateuch extrapoliert worden sind. Dem gegenüber verstärkt die Betrachtung des Endtextes den methodischen Vorrang des „Sicheren“ gegenüber dem „Unsicheren“ aller Hypothesen als Ausgangspunkt der Theoriebildung und öffnet den Blick dafür, die literarische Vielfalt des Pentateuch wahr- und ernstzunehmen, indem vorschnelle Globaltheorien, die die Gesamtstoffe von Genesis bis Deuteronomium über einen Kamm scheren, zurückgewiesen werden.

Vielfalt der Methoden

3. Der allgemein festzustellende Methodenpluralismus in der Exegese⁷ hat dazu geführt, daß auch zahlreiche exegetische Arbeiten immer wieder beim „Nullpunkt“ einsetzen, um mit je anderen Methoden neue Ergebnisse zu erreichen. Dies hat aber zur Folge, daß das, was auf diese Weise an kleineren Textbereichen erarbeitet wurde, kaum noch kompatibel mit bereits vorliegenden Ergebnissen und Thesen ist.

Mit dem zuvor genannten Punkt eng verbunden ist eine im Bereich der methodischen Fragen festzustellende stärkere Priorität synchroner Ansätze, die sich aber nicht als Distanzierung gegenüber diachron einsetzenden versteht, sondern sich daraus ergibt, daß die stark differenzierende Arbeit diachroner Ansätze der bisherigen Forschung oft die methodisch geforderte Synthese vernachlässigt

³ Vgl. zu diesen Beobachtungen H. M. Niemann, *Herrschaft, Königtum und Staat. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel (FAT 6)*, Tübingen 1993.

⁴ E. Zenger, *Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise, ThRev 78, 1992, 355.*

⁵ Vgl. u.a. M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin (QD 135)*, Freiburg 1991; W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der*

israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1994; C. Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94/1+2)*, Weinheim 1995.

⁶ Vgl. zur Diskussion das Themenheft „Kanonische Bibelauslegung“ der *Zeitschrift „Bibel und Liturgie“* (69, 1996, Heft 4).

⁷ Vgl. C. Dohmen, *Die Bibel und ihre Auslegung*, München 1998.

² E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189)*, Berlin/New York 1990, 1.

hat. Im klassischen Kanon der Arbeitsschritte der historisch-kritischen Exegese korrespondiert die Kompositions- und Redaktionskritik unmittelbar mit der Literarkritik, weil hier in gewisser Weise die Synthese zur literarkritischen Analyse vollzogen wird. Die von der Literarkritik aufgestellte Hypothese zur Entstehung eines Textes findet ihre notwendige Überprüfung in dem Arbeitsschritt, der das Wachstum von der einfachen Texteinheit zum vorliegenden Gesamttext zu erklären hat. Daß es an dieser Verbindung gerade im Bereich der Pentateuchforschung allzu oft mangelt, läßt sich nicht nur daran erkennen, daß man die Urkundenhypothese oft mit dem methodischen Arbeitsschritt „Literarkritik“ mehr oder weniger gleichsetzt, sondern auch daß Pentateuchmodelle auftreten, die sich entweder als literarkritischer Ansatz oder als redaktionskritischer verstehen.

Heutige Erklärungsmodelle

Von diesen drei grob skizzierten Problembereichen heutiger Pentateuchforschung her ergibt sich das diffuse Bild einer breiten Palette von Erklärungsmodellen zur Entstehung des Pentateuch. Waren die Väter der Urkundenhypothese noch stark von einem Individualitätsgedanken geprägt, der sie die Quellen/Urkunden als literarische Produkte genialer, einzelner Autoren verstehen ließ⁸, so neigen ihre Kinder und Kindeskinde in der Pentateuchforschung stärker zu einem Individualismus auf der Seite der Erklärungen und weniger auf der Seite des Erklärten. Anscheinend ohne jeden Konsensbedarf werden in Aufnahme, Modifikation oder auch Ablehnung zur traditionellen Urkundenhypothese immer mehr individuelle (inklusive Schulbildungen)

⁸ Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund vgl. J. Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, Bd. 1, Darmstadt 1985.

⁹ Drei Basismodelle der Entstehungshypothesen unterscheidet E. Zenger, in: ders. u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart² 1996, 62ff.: Die Grundschrifthypothese (Ergänzungshypothese; Fortschreibungsmodell) – Die Quellenhypothese (Urkundenhypothese; Schichtenmodell) – Die Erzähleranzhypothese (Fragmentenhypothese; Blockmodell).

¹⁰ E. Blum, a.a.O., 382.

¹¹ Im Rahmen eines DFG-Forschungsprojektes zum Pentateuch an der Universität Osnabrück konnten wir – unterstützt von der Fritz-Thyssen-Stiftung – im November 1992 eine Pentateuchkonferenz durchführen, bei der einer der Arbeitstage der gemeinsamen Textarbeit von Vertretern unterschiedlicher Pentateuchmodelle an einem klassischen Text der Theoriebildung zum Pentateuch, der Geschichte von der Berufung des

Pentateuchmodelle vorgelegt. Diese lassen sich von der je eigenen Schwerpunktsetzung her grob in zwei Kategorien unterteilen. Da sind zum einen die Modelle, die bei angenommenen Quellen oder Schichten einsetzen und deren Weg über die redaktionelle Zusammenarbeit bis zum „Endprodukt“ Pentateuch betrachten; und zum anderen gibt es die Modelle, die stärker die Fortschreibungsprozesse und Redaktionsphänomene im Wachstum der Texte in den Vordergrund stellen und deshalb zumeist vom vorliegenden Endtext her zurückfragen.⁹ So betont zu Recht auch E. Blum, daß die Endgestalt des Pentateuch nicht eine geebnete Fläche bildet, „sondern eine Landschaft, die in ihrem Relief zugleich ihre Geschichte darstellt“.¹⁰

Um die Leistung einzelner Modelle beurteilen zu können und die nebeneinander scheinbar friedlich koexistierenden Ansätze eventuell miteinander ins Gespräch zu bringen, wird man vor allen Dingen auf entscheidende „Schlüsseltexte“ des Pentateuch – an seinem Anfang und Ende sowie an entscheidenden Übergängen (z. B. Gen 1-3; Gen 12; Ex 3ff.; Ex 34; Num 13f.; Dtn 1-3; Dtn 34) – zu achten haben.¹¹ Von diesen „Schlüsseltexten“ her wird noch ein weiterer, wichtiger und interessanter Aspekt der Pentateuchforschung greifbar.

Hilfe vom Deuteronomium?

Die literarischen Besonderheiten im Buch Deuteronomium haben in der Forschung dazu geführt, daß sich die Deuteronomiumforschung selbstständig hat, ja, in gewisser Weise aus der Pentateuchforschung ausgeklümpelt wurde.¹² Eine selbstständige Deuteronomiumforschung markiert nämlich zwei für die Gesamtpentateuchforschung

Mose (Ex 3 und 4) gewidmet war. Was dort im Gespräch der Teilnehmer (E. Blum, C. Dohmen, G. Fischer, A. Graupner, F.-L. Hossfeld, M. Rose, G. Steins, E. Zenger) deutlich wurde, war, daß die gemeinsamen und von allen geteilten Einzelbeobachtungen in der Auswertung sehr unterschiedlich gewichtet wurden, so daß die Differenzen zwischen den unterschiedlichen Ansätzen zutage traten. Doch gerade an diesem Punkt konnten auch die Voraussetzungen der einzelnen Positionen klar erkannt und kritisiert werden. Vgl. zum Ganzen G. Steins, *Pentateuchforschung am runden Tisch*, BZ 38, 1994, 155ff.

¹² Dies spiegelt auch wider und trägt dem Rechnung, daß in der neuesten Einleitung von E. Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart² 1996, innerhalb des großen von E. Zenger geschriebenen Kapitels zum Pentateuch ein eigener Abschnitt von G. Braulik zum Deuteronomium enthalten ist.

wichtige Eckdaten. Zum einen lehrt sie, die Spezifika einzelner Textbereiche präzise zu beachten und nicht vorschnell durch Globaltheorien zu nivellieren. Zum anderen lassen gerade die Besonderheiten der „Dubletten“ zwischen den Überlieferungen im Bereich Ex-Lev-Num zu denen des Buches Deuteronomium (z. B. die Doppelüberlieferung des Dekalogs in Ex 20 – Dtn 5) die Notwendigkeit erkennen, die auf der synchronen Ebene vorliegenden Vernetzungen, die sogenannten Intertextualitätsphänomene, nicht nur literarhistorisch, sondern auch auf der Bedeutungsebene zu erklären. Das hat auch Konsequenzen für das Verständnis des Tetrateuch (Gen-Ex-Lev-Num), weil auch hier durch solche intertextuellen Verknüpfungen das Verständnis der Leserinnen und Leser geleitet wird.

Was bleibt ...

Der kleine Überblick über die Situation der Pentateuchforschung möchte denjenigen, die diese Diskussion von außen betrachten – aus Interesse am Pentateuch, der Bibel, dem Alten Testament etc. – eine kleine Orientierungshilfe sein, um einerseits nicht vor dem offensichtlichen Chaos exegetischer Positionen kapitulieren zu müssen oder andererseits auf der Suche nach einem Minimalkonsens auf einen Holzweg zu geraten. Für die Zukunft der Pentateuchforschung ist wie für das Interesse an und den Umgang mit Texten und Stoffen des Pentateuch eine kritische Differenzierung zwischen Hypothesenbildungen und Auslegungsfragen von Nöten. Was für eine literaturgeschichtliche Fragestellung wichtig ist, kann für die Auslegung in Katechese, Predigt, Schule u.ä. unnötiger Ballast sein. Für beide Bereiche allerdings wichtiger ist die aus den oben genannten drei Problembereichen sich ergebende Folie, auf deren Hintergrund Pentateuchtexte plausibel gemacht und verstanden werden können. So müssen zentrale Entstehungsphasen des Pentateuch, unabhängig davon, ob man von Quellen, Erzählkränzen, Bearbeitungen oder Fortschreibungen her denkt, historisch und religi-

¹³ F. V. Winnett, *Re-Examining the Foundations*, JBL 89, 1965, 19: „One thing is certain, OT studies can never rest on a secure foundation until the pentateuchal problem is solved.“

¹⁴ Vgl. dazu die verschiedenen Beiträge in: E. Zenger (Hg.), *Die Tora als*

onsgeschichtlich verortet werden. Auch wird man die Ergebnisse des Pentateuch noch stärker als bisher mit den Ergebnissen aus anderen Bereichen der Hebräischen Bibel, besonders der Propheten- und Psalmenforschung, korrelieren müssen. Wenn F. V. Winnett aufgrund der tiefen Verbindungen, die zwischen dem Pentateuch und den übrigen Teilen der Hebräischen Bibel bestehen, darauf hinweist, daß eine Lösung des Pentateuchproblems Voraussetzung für die Arbeiten in den anderen Bereichen alttestamentlicher Forschung ist¹³, dann gilt dies natürlich auch mit gleicher Konsequenz für die umgekehrte Richtung, daß nämlich Ergebnisse aus dem Pentateuch nicht von den übrigen Bereichen losgelöst werden können. Aufs engste damit verbunden ist auch, daß im Blick auf die Endtextdiskussion und ihre Anliegen die Pentateuchforschung nicht – wie leider allzu oft geschehen – auf literarhistorische und/oder religionswissenschaftliche Fragen reduziert werden darf, sondern es muß eine Antwort auf die Frage nach der „Funktion des Pentateuch“ auf der Ebene der Theologie des Alten Testaments, bzw. der Tora¹⁴ gefunden werden.

Alles zusammen genommen gibt es für „Theorie und Praxis“ im Bereich des Pentateuch keinen Grund zur Krisenstimmung, denn umlernen und umdenken zu müssen, sollte eigentlich nicht als Krise verstanden werden. In den Erweiterungen zur Ausgabe von 1982 seines Standardwerkes „Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments“ meint H.-J. Kraus, daß man im Blick auf die neuere Pentateuchforschung durchaus zu dem Urteil gelangen kann: „Alle Fundamente des bislang Erarbeiteten sind ins Schwanken geraten. Ein literaturgeschichtlicher Umschichtungsprozeß von unerhörten Ausmaßen ist eingeleitet worden. Damit aber ist die Frage gestellt: Waren es wirklich ‚Fundamente‘, auf denen die Pentateuchforschung stand?“¹⁵

Dr. Christoph Dohmen ist Professor für Exegese des Alten Testaments an der Universität Osnabrück; seine Anschrift: Clemensstr. 38, 49090 Osnabrück.

Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg 1996, sowie den Beitrag von F.-L. Hossfeld in diesem Heft.

¹⁵ H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn³ 1982, 540.

Audiatur et altera pars

Zur Logik der Pentateuch-Redaktion*

Ein Rabbi, der das Gesetz gut kannte, hörte erst die eine Partei und sagte „Du hast ganz recht“. Dann hörte er die andere Partei und sagte: „Du hast auch ganz recht“. Da sagte der Freund des Rabbi, der nie von seiner Seite wich: „Du kannst doch nicht beiden Parteien Recht geben!“ – „Da hast du auch ganz recht“, sagte der Rabbi.

Wie ich Ihnen hier darlegen will, war dieser Rabbi der Pentateuch-Redaktor. Das heißt, er hätte es sein können, wenn es *den* Redaktor gegeben hätte. Es gab ihn aber nicht, wie ich ebenfalls zeigen möchte. Wohl aber verdankt sich die Tora, der Pentateuch, die Grundlage der Kanons- und Traditionsbildung der drei monotheistischen Schrift-Religionen, einem Redaktionsprozeß, den zu rekonstruieren dem besseren Verständnis seines Ergebnisses dient.

Rückblick

Fürs erste wollen wir aber *den* Redaktor als Arbeitshypothese annehmen und uns dafür interessieren, was er machte und wie er es machte. Im Rahmen der klassischen Vier-Quellen-Theorie war der Redaktor kein Thema. Nach dieser Theorie besteht der Pentateuch aus dem Jahwisten J, der die Geschichte Israels von der Schöpfung (Gen 2) bis zum Tod des Mose Dtn 34 (oder sogar darüber hinaus) erzählte, und aus dem Elohisten E, der die gleiche Geschichte ab Abraham noch einmal erzählte (und vom Jahwisten nichts wußte oder nichts wissen wollte). Weiter haben zum Pentateuch beigetragen der Redaktor R^E, der J und E zum Jehowisten JE vereinigte, das Deuteronomium D des (ausgehenden) 7. Jhs., das JE als „historische Einleitung“ voraussetzt, sodann die exilisch-nachexilische Priesterschrift P, die JED als Ganzes dupliziert und daher wohl als Konkurrenzprodukt dazu entstand, und schließlich der Redaktor R^P, der aus der Konkurrenz wiederum eine mehr oder weniger friedliche Koexistenz zwischen den beiden Rollenenden machte. (Abb. 1) Die Redaktoren R^E und R^P verdienten keine besondere Aufmerksamkeit, denn sie waren Schlafmützen, die ihren Quellen Textblöcke entnahmen, sie mechanisch hintereinander

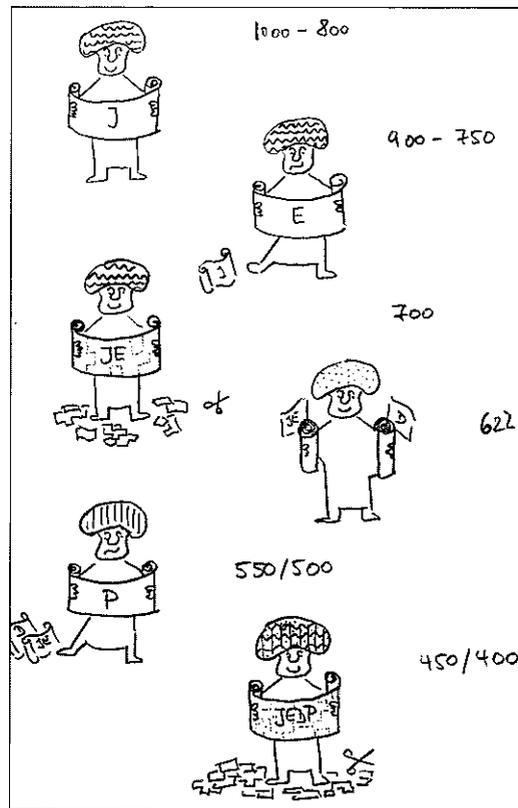


Abb. 1

stellten, ihre Widersprüche nicht bemerkten und es so den Exegeten der letzten hundert Jahre erlaubten, ihre Arbeit rückgängig zu machen, die alten Quellen zu isolieren und diese der Auslegung zugrunde zu legen. Nun ist die klassische Vier-Quellen-Theorie seit einigen Jahren in Bedrängnis geraten. Für einen Teil der heutigen Exegese hat ein neuerwaches und berechtigtes Interesse an der vorliegenden Endgestalt der Schrift zu einem völligen – und unberechtigten – Verzicht auf die Frage nach der Geschichte ihrer Entstehung und ihrer Zusammensetzung geführt. Im Rahmen dieser Auslegungsschule ist der Redaktor auch kein Thema, weil nur noch die Endgestalt interessiert und nicht, wie sie entstanden ist. Unberechtigt ist der Verzicht auf die

historische Fragestellung, auf die diachrone Textanalyse in der Bibelwissenschaft darum, weil der Text in seiner Endgestalt deutliche die Spuren seines Werdens bewahrt hat, seine Polyphonie gar nicht verhehlt. Ist daraus zu schließen, daß er seine Komposition aus divergierenden Stimmen offensichtlich gar nicht verhehlen will? So schlafmützig kann doch kein Redaktor gewesen sein, um nicht zu merken, daß der Schöpfungsbericht Gen 2 den Schöpfungsbericht Gen 1 nicht fortsetzt und auch nicht ergänzt, sondern ihm widerspricht¹. So unfähig kann auch kein Redaktionskomitee sein, sich nicht auf einen Namen für den Schwiegervater des Mose zu einigen, sondern Tempelschüler und Gemeinde mit der Frage zu belasten, ob er R^üel hieß oder Jitro oder beides. Also haben sie sich nicht einigen wollen oder aufgrund von Umständen, die es zu erforschen gälte, nicht einigen können oder gar, aufgrund einer Logik, die ebenfalls zu rekonstruieren wäre, sich nicht einigen müssen. Mit anderen Worten: wie und auf welche Weise in der Tora mehrere Quellen zusammengefloßen sind, ist heute wieder fraglich; unbestreitbar ist die Tatsache, daß an der Tora mehr als ein Autor (auch mehr als eine „Schule“) gearbeitet haben. Unbestreitbar ist die Tatsache, daß der Pentateuch redigiert ist, und zwar, in den Worten eines theologischen Laien, der aber ein sehr gebildeter und aufmerksamer Bibel-Leser war, „höchst unglücklich redigiert“:

Wenn uns das ungemütliche dieses Inhalts, der, wenigstens für den ersten Anblick, verworrene, durch das Ganze laufende Grundfaden unlustig und verdrießlich macht, so werden diese Bücher durch eine höchst traurige, unbegreifliche Redaktion ganz ungenießbar. Den Gang der Geschichte sehen wir überall gehemmt durch eingeschaltete zahllose Gesetze, von deren größten Teil man man die

eigentliche Ursache und Absicht nicht einsehen kann, wenigstens nicht, warum sie in dem Augenblick gegeben worden, oder, wenn sie späteren Ursprungs sind, warum sie hier angeführt und eingeschaltet werden. Man sieht nicht ein, warum bei einem so ungeheuren Feldzuge, dem ohnehin so viel im Wege stand, man sich recht absichtlich und kleinlich bemüht, das religiöse Zeremoniengepäck zu vervielfältigen, wodurch jedes Fortwärtskommen unendlich erschwert werden muß. Man begreift nicht, warum Gesetze für die Zukunft, die noch völlig im Ungewissen schwebt, zu einer Zeit ausgesprochen werden, wo es jeden Tag, jede Stunde an Rat und Tat gebricht, und der Heerführer, der auf seinen Füßen stehen sollte, sich wiederholt aufs Angesicht wirft, um Gnaden und Strafen von oben zu erleben, die beide nur verzettelt gereicht werden, so daß man mit dem verirrtten Volke den Hauptzweck völlig aus den Augen verliert.

Was der Leser – es handelt sich um J. W. von Goethe² – hier stilischer ausdrückt, und was fromme Leser zu ihrem Schaden manchmal übersehen, ist die kulturelle Fremdheit, die sich zwischen unsere Zivilisation und die des alten Israel schiebt. Für unsere Lese- und Denkgewohnheiten ist die Logik der Pentateuch-Redaktion abstrus. Also gilt es, nach Lese- und Denkhaltungen zu suchen, mit denen das Chaos zum Kosmos wird. Bis zum Erweis des Gegenteils ist auch im Alten Orient davon auszugehen, daß Autoren oder Redaktoren sich bei dem, was sie taten, etwas dachten.

Zum anderen wird von Goethes Unbehagen her verständlich, warum Wellhausens Vier-Quellen-Theorie allgemein und bisweilen fast begeistert rezipiert wurde. Wellhausen transformiert Goethes redaktionelles Chaos in eine klare Abfolge: JEDP³. Beim Jehowisten JE ist Mose ein Heroe aus Israels „Heldenzeit“, der Anführer beim Auszug aus Ägypten; im Deuteronomium D (wir würden heute sagen,

¹ Besonders hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Frau und Mann: ist die Frau in Gen 2 die nachgelieferte „Assistentin“ des Mannes, so ist in Gen 1 der Mann nur mit ihr zusammen Abbild und Standbild Gottes.

² Im Aufsatz „Israel in der Wüste“, der in die „Noten und Abhandlungen zum West-östlichen Diwan“ aufgenommen wurde.

³ Julius Wellhausen war einer der ganz großen Bibelwissenschaftler und, ich wage zu sagen, Theologen des 19. Jhs. Man muß seine Theorien immer noch kennen, möglichst im Original, das mitunter viel moderner ist als dessen Wiedergabe in den Lehrbüchern. Man muß ihn kennen, nicht nur, um zu verstehen, was in den letzten hundert Jahren zum AT gedacht und geschrieben worden ist, sondern auch, um das vermeintlich neue, über Wellhausen hinausführende, ein wenig zu entzaubern. Wenn E. Blum mit seinen „Studien zur Komposition des Pentateuch

[1990]“, der eine wichtige Alternative zu „Wellhausen“ vorgelegt hat, JE nun KD nennt und die Priesterschrift KP, so haben fürs erste P und der Jehowist nur andere Namen bekommen. Die Tünche ist neu, aber wer steckt in den Ritzen? Neu und sehr attraktiv ist bei Blum der Gedanke, dass KD und KP nicht wie JE und P zeitlich nacheinander kamen, sondern als eine Art „Konfessionen“ oder „theologische Schulen“ gleichzeitig wirkten und schrieben. Was Wellhausen von den meisten seiner Nachfolger am meisten unterscheidet: er konnte nicht nur genau lesen, sondern auch gut schreiben. Aus seinen „Prolegomena zur Geschichte Israels (1878; 2. Aufl. 1883)“ lernt man nicht nur sehr viel (und immer noch gültiges) über das AT, sondern auch über das theologische Denken des 19. Jh., und vor allem: gutes Deutsch. Wenn die alttestamentliche Wissenschaft einen „Klassiker“ hervorgebracht hat, ist es dieses Buch.

für den ganzen Deuteronomismus) ist er der Gesetzgeber, und für die Priesterschrift P ist er der Begründer des Kultes des einzig wahren Gottes.

Wellhausens Theorie ist so einfach und darum so überzeugend, daß wenigstens kurz angedeutet werden muß, warum es ganz so nicht mehr geht. Zum einen ist diese Theorie zu einfach. Sie wurde in dem Maße, wie aufmerksame Lektüre des Textes immer neue Widersprüche, Spannungen und Ungeheimheiten entdeckte, immer komplizierter (und damit uneinsichtiger), so wie die Anhänger des ptolemäischen Weltbildes, um sich gegen Kopernikus zur Wehr zu setzen, die Bahnen der Sonne um die Erde mit immer neuen Epizyklen versahen. Man hat einerseits die Quellentheorie totgeritten, indem man den Jahwisten noch einmal in zwei Quellen aufteilte und so Konglomerate von unzusammenhängenden Halb- und Viertel-Versen schuf⁴. Man hat andererseits (seit Gunkel) die Erklärung neuentdeckter Widersprüche auf die Ebene der mündlichen Tradition verlagert, die den schriftlichen Quellen vorgegangen sein soll. Schließlich hat man nach redaktionellen Schichten in den Quellen sowie nach schriftgelehrten Spuren ihrer Vereinigung und Harmonisierung gefragt und so eine Unzahl von Quellen, Fragmenten, Redaktionen, Endredaktionen und Postendredaktionen⁵ geschaffen, denen gegenüber Eissfeldt's Hexateuch-Synopse wiederum ein Muster an Einfachheit ist⁶. Vielleicht täte dieser Bibelwissenschaft eine kopernikanische Wende gut.

⁴ Eissfeldt's Hexateuch-Synopse ist das vielleicht stärkste Argument gegen die Quellenscheidung, das bislang vorgebracht wurde, aber Eissfeldt ist nicht Wellhausen.

⁵ So Ch. Levin, *Der Jahwist (FRLANT 157; Göttingen 1993)* mit einem etwas unglücklichen Ausdruck für einen sehr wichtigen Sachverhalt: nämlich, daß die redaktionelle Arbeit im Pentateuch mit dem Nebeneinanderstellen der verschiedenen Traditionen nicht beendet war, sondern die gegenseitige Auslegung und Annäherung der Traditionsblöcke damit erst ihren Anfang nahm.

⁶ Der Versuch, in „mündlicher Tradition“ auf Vers und Halbvers genau Schichten zu unterscheiden, kommt dem, der diesen Unterfangen skeptisch gegenübersteht, wie die Suche nach einer völlig schwarzen Katze in einem völlig dunklen Raum vor, während der überzeugte Literarkritiker und Redaktionsgeschichtler dem Betrunknen gleicht, der im Lichtkreis einer Straßenlaterne seinen verlorenen Autoschlüssel sucht und auf die Frage eines Polizisten, ob er denn sicher sei, ihn hier verloren zu haben, antwortet: „Nein, aber hier ist Licht“.

⁷ Auf dieses moderne und verbreitete Mißverständnis der Tora kann ich hier nur am Rande hinweisen.

⁸ Babylonischer Talmud, *Baba bathra 14b-15a*. Danach verfaßte Mose „sein Buch“, die Bileam-Perikope und Ijob; Josua sein Buch und 8 Verse des Gesetzes (nämlich Dtn 34,5-12); Samuel „sein Buch“, Richter und Rut; David die Psalmen durch zehn verehrendwürdige Alte, nämlich Adam zuerst, Melchisedek, Abraham, Mose, Heman, Jedutun, Asaf und

Historische Rahmenbedingungen

Zum anderen krankte die Quellentheorie an der Einführung einer Größe, die es im vorhellenistischen Israel gar nicht gab: der des Autors. Für Wellhausen und seine Zeitgenossen, mit der klassischen griechisch-römischen Literatur, mit Literatur überhaupt gründlich vertraut, verstand es sich von selbst, daß Erzähl- oder gar Geschichtswerke⁷ von Schriftstellern verfaßt werden, die ihrerseits die Werke anderer Schriftsteller als Quellen benutzten. Das Modell des inspirierten, heiligen Schriftstellers liegt bereits der klassischen Theorie des Kanons zugrunde, wonach jedes biblische Buch von einem Propheten und darum letztlich vom Hl. Geist verfaßt ist. Auch in ihrer rabbinisch-jüdischen Form ist das eine hellenistische Theorie⁸. Im Zeitalter von Aufklärung und Romantik verschwand die göttliche Inspiration, um dem „Genie“ des Erstautors Platz zu machen. Nun kam es darauf an, im Pentateuch wie bei den Propheten, dessen Werk von den Beifügungen unfähiger Redaktoren zu befreien, um es in seiner Schönheit und Größe würdigen zu können. Man hat die Pentateuchquellen die „Evangelien des AT“ genannt⁹. Dieser unzutreffende Vergleich ist lehrreich: auch die Evangelien wurden bekanntlich zu Evangelienharmonien vereinigt (etwa in Tatians Diatessaron), um ihre Widersprüche auszubügeln (wie viele und welche Jüngerinnen und Jünger waren am leeren Grab?). Aber diese Evangelienharmonien

die drei Söhne Korachs; Jeremia schrieb sein Buch, Könige und Klagelieder; Hiskia und seine Genossen schrieben Jesaja, Sprichwörter, Hoheslied und Kohelet [!]; die „Männer der Großen Synagoge“ schrieben Ezechiel [!], das Zwölfprophetenbuch, Daniel [!] und Ester; Esra schrieb sein Buch und die Genealogien der Chronik bis auf seine Zeit, die Nehemia vollendete. Am Beispiel der Psalmen sieht man, wie der hellenistische Autorenbegriff den vorhellenistischen Traditionsbegriff überlagert, an den Widersprüchen zu den biblischen „Verfassergaben“ im Falle Jesaja, Ezechiel, Daniel, Kohelet und Hoheslied, daß diese schon oder noch im Talmud nicht immer als solche verstanden wurden.

⁹ Z. B. R. Smend, *Bibel, Theologie, Universität: sechzehn Beiträge (Kleine Vandenhoeck Reihe 1582; Göttingen 1997)*, 10; Damit ist angedeutet, daß ich einem der wenigen Beiträge, die sich mit dem Redaktor überhaupt befafelt haben, dem gleichnamigen Aufsatz meines Lehrers Herbert Donner nicht zustimmen kann. Für Donner ging der Redaktor gegenüber seinen Quellen – wie der hl. Augustin gegenüber den Evangelien – von deren prinzipieller Übereinstimmung und Widerspruchslosigkeit aus. Ich glaube aber, daß der Redaktor durchaus imstande war, die Unmöglichkeit zu sehen, daß Jhwh das Schilfmeer nicht gleichzeitig austrocknen und in der Mitte teilen konnte (Ex 13,21). Was darauf hindeutet, daß er mit logischen Widersprüchen leben konnte – wie der eingangs zitierte Rabbi (H. Donner, *Der Redaktor, Henoch 2* [1980], 1-30).

haben sich gegenüber den kanonischen getrennten vier Evangelien nicht durchgesetzt, weil diese Bücher von Anfang an als das Werk individueller Autoren galten. Das war bei den Pentateuchquellen (soweit es sie gegeben hat), nicht der Fall. Der Pentateuch scheint viel eher dem Talmud vergleichbar zu sein, der systematisch die Diskussion der Auslegung der Tora und ihre Differenzen verzeichnet, nur dass die talmudischen Einleitenden „Rabbi Ismael hat gesagt ... aber Rabbi Eliezer hat gesagt ...“ im Pentateuch fehlen. Auch wird in der Tora Theologie eher narrativ als diskursiv betrieben. In der namentlichen Angabe von „Autoritäten“ im Talmud und in ihrem Fehlen in der Tora drückt sich der Unterschied zwischen hellenistischem und vorhellenistischem Judentum aus. Traditionsliteratur, und nicht Autoren-Literatur, sind beide: Sammlungen dessen, was im Namen von Autoritäten, nicht Autoren, gelehrt und überliefert wird. Weil es nicht auf den Autor ankommt, sondern auf die Autorität, in deren Namen man denkt und weiterdenkt, können die großen Prophetenbüchern recht wenige der Worte des historischen Jesaja, Jeremia, oder Ezechiel enthalten, ohne dadurch falsch betitelt zu sein.

Der biblischen Abwesenheit des „Autors“ korrespondiert die Abwesenheit des Buches als Artefakt, als Produkt, als Ware in der biblischen Welt. Gewiß gab es Bücher, d.h. Schriftrollen, in den Archiven des Palastes, des Tempels, und seit dem 7. Jh. v. Chr. wohl auch in Kreisen oppositioneller Aristokraten Jerusalems und Judäas, in denen Texte gesammelt und fortgeschrieben wurden, die für das Selbstverständnis der jeweiligen sozialen oder lokalen Gruppe konstitutiv waren¹⁰. Aber es gab – in Jerusalem bis ins 2. Jh. v. Chr. hinein (2 Makk 2,15) – keine Verleger, keine Buchhändler und keinen Buchmarkt. Literatur blieb das geistige Eigentum jener Gruppe, die sie besaß und die darüber verfügen konnte. Eine „Veröffentlichung“ gab es nur in Form der Inschrift (Dtn 27,2-4.8)

¹⁰ Grundlegend zur „vor-literarischen Literaturproduktion“ W. Rösler, *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 50; München 1980)*; ein Versuch, diese Erkenntnisse auf das AT anzuwenden: E.A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments (NSK-AT 29; Stuttgart 1994)*, 221-237.

¹¹ Einen Redaktionsprozess, wie ihn die klassische Quellen-Theorie voraussetzt, kann ich mir, ehrlich gesagt, in einer Bücherwelt, die aus Rollen bestand, gar nicht anders vorstellen als in Form eines Redaktors und sei-

oder der öffentlichen Verlesung (Dtn 30,10-13; Neh 8,3-8). Veröffentlichung war ein Staatsakt¹¹.

Konnten die alten Hebräer nicht rechnen?

Wenn uns mit Goethe die Pentateuch-Redaktion „unlogisch“ erscheint, dann ist das eine Aufforderung, nach ihrer kulturspezifischen Logik zu suchen. Für diese Suche bietet die biblische Literatur insgesamt immerhin Anhaltspunkte. Ich fange mit der einfachen Beobachtung an, daß die biblischen Schriftgelehrten nicht nur nicht (in unserem Sinne) logisch denken, sondern daß sie offensichtlich auch nicht rechnen konnten. In Ri 9,1-5 tötet Abimelech, einer der 70 Söhne Gideons-Jerubbaals, alle seine 70 Brüder auf einem Stein und einer entkommt. Also: 70-1=1. In 1 Kön 11,30-32 verleiht Ahija von Silo Jerobeam 10 der 12 Stämme Israels, nur 1 Stamm verbleibt der Dynastie Davids. Also: 12-10=1. Im zweiten Beispiel kann man das arithmetische Problem vielleicht redaktionsgeschichtlich lösen, im ersten nicht. Da uns zahlreiche Lieferanscheine, Steuerquittungen und Rationen-Anweisungen aus Israel und Juda belegen, daß die alten Hebräer doch auch gerechnet haben¹², ist der Schluß zu ziehen, daß den biblischen Verfassern bisweilen die narrative Logik wichtiger war als die arithmetische, der Symbolgehalt einer Zahl wichtiger als eine korrekte Gleichung.

Die Verfasser und Tradenten der biblischen Bücher müssen wir in erster Linie in den Kreisen der Schreiber und Schriftgelehrten suchen, der Chakhamim („Sachverständige“ oder „Experten“, oft missverständlich als „Weise“ übersetzt). Schauen wir uns nun in den Werken um, die sie für den eigenen Lehrbetrieb, die Schreiber- und Schriftgelehrten-Ausbildung, zusammengestellt haben, also die Weisheits-Bücher, so stossen wir dort auf praktische Denk- und Verhaltensregeln wie diese:

ner Gehilfen, die hoffnungslos in mehreren geöffneten Buchrollen verstrickt sind wie Laokoon und seine Söhne in den Armen der Seeschlange.

¹² In der jüdischen Militärkolonie Elephantine im perserzeitlichen Ägypten wurden 31 Karsch 8 Schekel Silber für die drei Götter gespendet, von denen Jaho 12 Karsch 6 Schekel, Ischim-Bet-Ei 7 Karsch und Anat-Bet-Ei 12 Karsch bekam. Der Rechnungsführer hat also 2 Schekel unterschlagen und diese Unterschlagung gewissermaßen ordentlich verbucht (A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* [Oxford 1923], Papyrus 22).

Antworte dem Toren nicht nach seiner Torheit, dass du ihm nicht auch gleich werdest. Antworte dem Toren nach seiner Torheit, dass er sich nicht weise dünke. (Spr 26,4f; das Beispiel liesse sich vermehren).

Daß hier ein Redaktor einen Widerspruch nicht bemerkt habe, wird ernstlich wohl niemand behaupten wollen. Also legt sich der Schluß nahe, daß Widerspruchsfreiheit in dieser Schule nicht das höchste Ideal gewesen ist. Welchem höheren Zweck die Widerspruchsfreiheit geopfert wurde, bleibt zu bestimmen. Aber die Beobachtung ist festzuhalten, daß die biblische Dialektik ohne Synthese auskommt. Es bleibt dem Leser überlassen, sich fallweise oder prinzipiell zwischen These und Antithese zu entscheiden.

Somit deuten die Widersprüche zwischen den Pentateuchtexten, die der Redaktor stehen ließ, nicht darauf hin, daß er sie gar nicht bemerkt hat. Diese Beobachtung – und dieser Schluß – gelten unbeschadet, ob man die Widersprüche (mit Wellhausen) diachron, historisch oder (mit Blum und anderen) synchron, politisch erklärt.

Si vis pacem...

Ich finde das Synchron- oder Diskurs-Modell der Pentateuch-Entstehung attraktiver und möchte einen Augenblick dabei verweilen. Es ist generell nicht richtig, daß bei den alten Hebräern der Respekt vor dem einmal geschriebenen Wort so groß war, daß wohl etwas zugefügt, aber nichts weggelassen werden durfte. Die deuteronomistischen Redaktoren der Königsbücher haben als Quellen „Annalen der Könige von Israel“ (und von Juda) benutzt; erstens sagen sie das selber, und zweitens können sie nur so die einzelnen Regierungsdaten derart genau gekannt haben. Es ist nun unmöglich, daß diese Annalen nichts von den

bedeutenden Leistungen der Dynastie Omri vermeldet haben; in den Königsbüchern sind sie allerdings unterdrückt, da politische Erfolge von Baals-Dienern und Jahwe-Apostaten nicht in den geschichtsphilosophischen Rahmen paßten. Der häufige Verweis „und das Übrige, was von König NN zu sagen wäre, findet sich ja in den Annalen“ kann die redaktionellen Ausmerzungen nicht wettmachen, denn für uns sind diese Annalen verloren (vielleicht waren sie das schon für die nachexilischen Leser), und bedenkt man den damals limitierten Zugang zu Büchern, hat man den Eindruck, daß diese „Zitate“ von Anfang an Aufforderungen waren, der Sache nicht weiter nachzugehen. In biblischen Redaktoren-Kreisen war es also durchaus möglich, mißliebige Texte zu unterdrücken. Daß man es im Pentateuch nicht getan hat, deutet darauf hin, daß man es dort nicht wollte – oder nicht konnte.

Man konnte es nicht, wenn das von E. Blum und anderen¹³ vertretene Diskurs-Modell der Pentateuch-Entstehung¹⁴ zutrifft. Danach entsprach es grundsätzlich einem Prinzip persischer Innen- und Religionspolitik, den einzelnen Völkerschaften innenpolitische Autonomie zu gewähren, d.h. sie nach den angestammten Sitten und Gebräuchen leben und ihre althergebrachten Götter verehren zu lassen, soweit dies mit dem Interesse und dem Zusammenhalt des Gesamtreiches vereinbar war. Zu diesem Zweck verlangten die Perser von den einzelnen Völkerschaften, ihr Gewohnheitsrecht schriftlich einzureichen, um es ihrerseits für das betreffende Gebiet als Reichsrecht zu autorisieren. „Tora“ heißt nun nicht „Gesetz“, sondern „Lehre, Weisung“¹⁵. Aber wenn der „Gesetzes-Charakter“ der Tora im Zuge ihrer Rezeption immer mehr in den Vordergrund trat, könnte das darin seinen Grund haben, daß sie von Anfang an als „Grund-

gesetz“ der lokalautonomen Jerusalemer Tempel-Gemeinde der Perserzeit verfaßt und in Kraft gesetzt, kanonisiert worden war. Ob die Perser verlangten, daß sich die maßgeblichen Parteien und Denk-Richtungen des damaligen Judentums – einschließlich der (Proto-)Samaritaner¹⁶ – auf einen gemeinsamen Entwurf einigten, oder ob man jüdischerseits so weise war, davon auszugehen, daß ein gemeinsamer Entwurf größere Chancen auf Akzeptanz seitens der Oberherrschaft habe, sei im Augenblick dahingestellt.

Als Kompromiß zwischen P- (priesterlicher oder persisch-reichskonformer) und D-(deuteronomistischer oder davidisch-nationalreligiöser) Tradition ist die Tora zu erkennen, insofern zwar die P-Tradition dominiert – sie hat das erste und auch das letzte Wort (Gen 1; Dtn 34*¹⁷) und okkupiert das Zentrum, die Sinai-Perikope, von Ex 25 bis Num 10, während die D-Tradition, wenn auch als „Repetition“ des sinaitischen Gesetzes im Lande Moab an den Rand gestellt, trotzdem vollumfänglich zu Wort kommt. Dabei könnte der theologische Gegensatz zwischen beiden Schulen kaum größer sein. D ist „national-religiös“, und mitunter recht militaristisch: Israel soll im verheißenen Land militärisch einrücken und die Vorbewohner vertreiben. Ex 23,27 „Ich sende meinen Schrecken vor dir her, ich verwirre jedes Volk, zu dem du kommst, und alle deine Feinde lasse ich vor dir die Flucht ergreifen“ mit vielen Parallelen ist ein typisches Kriegs-Orakel. Ähnliches verhiess der Gott Assur durch *seine* Propheten seinem Stellvertreter auf Erden, dem König von Assyrien. Für D gehört Ismael in die Wüste, weit weg von Israel (Gen 16), und wenn P ihn im Hause seines Vaters bleiben läßt (Gen 17), also, wegen der jetzigen Hintereinanderschaltung der beiden Kapitel, zu Abraham zurückkehren läßt, dann muß er eben ein zweites Mal in die Wüste befördert werden (Gen 21,8-21). Bei P hingegen

bestatten Isaaq und Ismael gemeinsam ihren Vater Abraham in Hebron (Gen 25,9). Für D gehört zur Verfassung des idealen Israel ein König (Dtn 17,14-20), P hat keinen Bedarf an dieser Institution.

Es leuchtet ein, daß eine D-Tora, die auf den Besitz des Hl. Landes in staatlicher Unabhängigkeit aufgrund des Rechtes eines Eroberers abzielt, schwerlich von den persischen Oberherren akzeptiert worden wäre. P denkt im Gegensatz zu D universalistisch und pazifistisch. Kriege finden bei P nicht statt¹⁸! Das Programm der Völkertafel Gen 10 – jedes Volk nach seiner Eigenart an seinem Platz als Erfüllung des Schöpfungssegens – könnte einer achämenidischen Königsinschrift entnommen sein¹⁹: die persischen Großkönige fühlten sich von ihrem Himmelsgott Ahuramazda beauftragt, die Ordnung und den Frieden in der Völkerwelt zu bewahren und das Wohlergehen eines jeden Volkes zu befördern. Für P besteht das Proprium Israels nicht in seinem Staat – das „Staatsgrundgesetz des allgemeinen Landfriedens“ gilt für alle Welt (Gen 9,1-7), sondern in seinem Tempel, in dem der Gott des Himmels und der Erde in der Welt anwesend und ansprechbar ist. P ist antimilitaristisch und anti-deuteronomistisch: der priesterschriftliche Jhwh hängt nach der Sintflut – hier vielleicht eine Chiffre für das Chaos und die Kriege, die Epidemien und Deportationen des assyrischen und babylonischen Zeitalters – seinen Bogen in die Wolken und damit an den Nagel (Gen 9,13). Hier wird nicht die Erschaffung des Regenbogens geschildert, sondern Jhwh widerruft seine Rolle als Gott, der Israels Kriege geführt hat (Ex 14,14; Jos 10,10-14; 1 Kön 20,23) oder auch die Kriege der Assyrer und Neubabylonier gegen Israel (Jes 7,18f; Jer 25,8-10) ein für allemal. Der Bogen ist im ganzen alten Orient das Symbol gewaltsamer Herrschaft. Diese Epoche ist für P mit dem Perserreich beendet. Jetzt gilt es, sich in einer geeinten Oekumene friedlich zu

¹³ E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin-New York 1990), 333-382. Blum und F. Crüsemann, *Die Tora* (München 1992) bleiben allerdings noch teilweise in einen Schichten-Modell gefangen. Zum echten Diskurs- oder Dialog-Modell, das Blums Versprechen „Weder Quelle noch Schicht“ einlöst, wird es bei R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2* (ATD.E 8/2; Göttingen 1992), 495-535.

¹⁴ Das letztlich auf den Zürcher Althistoriker Peter Frei zurückgeht; cf. ders., *Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich*, in: P. Frei, K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55; Fribourg-Göttingen 1990), 5-131, dessen Ergebnisse durch den allzu oft

unbeachteten numismatischen Befund glänzend bestätigt werden: L. Müldenber, *Vestigia Leonis* (INTOA 36; Fribourg-Göttingen 1998), 3-94. Ernsthaftige Einwände gegen diese bestechende, mit unserer Kenntnis persischer Herrschafts- und Verwaltungspraxis aufs Beste übereinstimmende Theorie gibt es nicht. Man hat freilich den Eindruck, als sei manchen Theologen der Gedanke nicht-theologischer Mit-Urheber der Hl. Schrift unerträglich. Ein tieferes Verständnis dessen, was „Fleischwerdung des Wortes“ impliziert, liegt dieser Abneigung gerade nicht zugrunde.

¹⁵ So enthält die Tora als umfassende Lehre über den Ort ihrer Gemeinde in der Welt eine Kosmologie in Gen 1, eine Geographie in Gen 10, und eine Zoologie in Lev 11.

¹⁶ Den Kompromiß-Charakter der Tora im Streit zwischen Juden und Samaritanern läßt sich daran erkennen, daß im kanonischen Pentateuch mit keinem Wort gesagt wird, wo denn nun der eine Ort sei, an dem Jhwh seinen Namen wohnen lassen wolle. Für das Ur-Deuteronomium, wenn es wirklich in den Tagen Joschijas entstand, war das gewiß keine offene Frage. In der Tora kommen die beiden „einzigsten Kultorte“, Jerusalem und der Garizim (Joh 4,20) nur am Rande und nur indirekt vor: Jerusalem als Salem in Gen 14,18-20 (und vielleicht noch als Moria in Gen 22,2), der Garizim in Dtn 27,4-12 (→ Dtn 11,29) als Ort, an dem

die Stelen mit dem deuteronomischen Gesetz aufzustellen und der Segen auszusprechen sei, der aus der Befolgung dieses Gesetzes herrührt.

¹⁷ Auf neuere Versuche, die ursprüngliche Priesterschrift mit Lev 9, Ex 40 oder gar Ex 29 enden zu lassen, gehe ich an anderer Stelle ein.

¹⁸ Grundlegend N. Lohfink, *Die Schichten des Pentateuch und der Krieg*, in: OD 96 (Freiburg 1983), 51-110 = ders., *Studien zum Pentateuch* (SBAB.AT 4; Stuttgart 1988), 255-315.

¹⁹ C. Uehlinger, *Weltreich und „eine Rede“* (OBO 101; Fribourg-Göttingen 1990), 576-583.

behaupten. Die Berit²⁰ ergeht in der D-Tradition bedingungsweise: Jhwh übergibt Israel das Land zu Lehen (hebr. *nachalah*) und erwartet dafür Gehorsam gegen seine Gebote. Die Berit der Priesterschrift ist bedingungslos, eine reine Setzung Jhwhs *sola gratia* – allein aus Gnaden, ob sie nun aller Welt gilt – so die Zusage an Noach Gen 9, die Stabilität der Welt künftig nicht mehr zu gefährden, die Schöpfung nicht mehr zu widerrufen –, oder Israel, Jhwhs eigenes Volk zu sein (Gen 17).

Diese Andeutungen mögen verständlich machen, daß und wie man die Tora (und das ganze AT) als Protokoll eines theologischen Diskurses lesen kann: D sagt „Gen 16“, P antwortet mit „Gen 17“, und D erwidert darauf „Gen 21“ (Abb. 2). Altes Quellenmodell und neues Diskurs-Modell sind durchaus miteinander vereinbar²¹. Es ist ja nur wahrscheinlich, daß die beiden Haupt-Parteien, die sich in der

Perserzeit am runden Tisch (oder im Kreis der Strohmatte) zusammenfanden, über schriftliche Sammlungen ihrer Traditionen verfügten. So gehen die „geographischen Texte“ der Priesterschrift (Gen 10; 25,13-15; Gen 36*) sicher auf eine Quelle des 7. Jhs zurück. Es müssen umgekehrt „alte Quellen“ ihre Anhänger und Vertreter in der Perserzeit gehabt haben, sonst wären sie gar nicht zu Gehör gekommen. Es scheinen aber zahlreiche Texte erst im Zuge der Diskussion entstanden zu sein (so Gen 21 aufgrund von Gen 16 und 17). Das wird besonders deutlich, wo wir auf einmal D-Theologie in P-Sprache finden (so beim Midianiterkrieg in Num 31, herkömmlich als P^s klassifiziert) oder P-Theologie in D-Sprache (Dtn 9,4-8; Gen 15, beidesmal bedingungslose Verheißung ohne Israels Verdienst und Würdigkeit). Für diese Schichten im Pentateuch erscheinen die Sigen P^D und D^P angemessen.



Abb. 2

²⁰ Oft ungenau mit „Bund“ übersetzt, aber das Wort heisst „Vasallitätsvertrag“.

²¹ Wie in den neuesten Einleitungen schon geschehen: E. Zenger u.a.,

Einleitung in das Alte Testament (Stuttgart etc. 1996), 34-75; O. Kaiser, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments I (Gütersloh 1992), 51-57.

Im Rahmen des Diskurs-Modells gibt es, wie angedeutet, den Redaktor nicht mehr und auch nicht mehr die „Autoren“ der Quellen. Es gibt die Redaktion als Diskurs zwischen theologischen Schulen und Religionsparteien, und innerhalb solcher Schulen. Aber gleichgültig, ob man sich die Entstehung der Tora nach dem Quellen-Modell oder nach dem Diskurs-Modell vorstellt: das logische Problem, dass ein spannungsreicher und widerspruchsvoller Text entstanden ist und kanonisch wurde, bleibt bestehen. Mit historischen Theorien kann man logische und theologische Probleme nur verlagern, nicht lösen.

Gerechtigkeit als des Anderen Recht

Die Frage: konnte oder wollte die Redaktion die Gegensätze, die Widersprüche nicht unterdrücken? muß jetzt ansatzweise beantwortet werden. Ich habe an anderer Stelle den Pentateuch einen „mühsam ausgehandelten Kompromiß“ aufgrund mehr oder weniger sanften Druckes der Zentralmacht genannt²². Das mag er für einige der Beteiligten in der Tat gewesen sein. Aber nun ist doch zu fragen, ob in der Einstellung, die Widersprüche stehen lassen und ertragen kann, nicht auch ein Charakteristikum der spezifisch biblischen (oder althebräischen) Streit-Kultur vorliegt. Das Phänomen der P-Theologie in D-Texten, D-Theologie in P-Texten deutet doch darauf hin, daß man nicht nur miteinander tritt, sondern auch aufeinander hörte und voneinander lernte. Gewiß war die P-Theologie mit den Interessen der persischen Zentralmacht eher kompatibel als die national-religiöse D-Theologie. Leicht erklärlich, warum P im Pentateuch dominiert. Aber P hat die Gunst der Stunde nicht genutzt, um die andere Seite auszuschalten, bis zur Vernichtung des Gegners Recht zu haben und zu siegen. Wenn die abgelehnte Position dennoch zu Wort kommt, dann doch wohl aufgrund einer potentiellen Wahrheits-

Vermutung bis zum völligen Erweis des Gegenteils. Wir, die P-Gruppe, halten zwar eure D-Theologie für falsch, aber ganz sicher sind wir uns nicht. Vielleicht habt ihr ja doch irgendwo recht: *audiatur et altera pars*. Ganz gewiß ist eine Logik, welche die abgelehnte Sicht der Dinge dennoch bestehen lässt, dem Zusammenleben mit den Vertretern der anderen Meinung zuträglich. Die Logik der Pentateuch-Redaktion ist eine Friedens-Logik, die Konflikte nicht vertuschen muss, um sie zu ertragen²³.

Der Grundsatz des „audiatur et altera pars“ scheint mir nicht nur den Pentateuch, sondern die Sammlung der altlichen Schriften als ganze zu charakterisieren. Das kleine Geschichtswerk 2 Kön 9,1-10,28 feiert die blutige Revolution Jehus als grossen Sieg der „Jhwh-Allein-Partei“. Hosea, der prominenteste vorexilische Vertreter dieser Partei, verdammt den Staatsstreich (1,4). Die Propheten sagen den Heiden viel Unheil an, aber sie hüten sich, es von Angesicht zu Angesicht zu tun; und es wäre doch immerhin möglich, daß sich die Heiden bekehrten, wenn man nur zu ihnen gepredigt hätte; und es wäre doch sogar denkbar, daß gottesfürchtige Heiden einem halsstarrigen Israeliten gegenüberstünden: so kommt Jona unter die kleinen Propheten²⁴.

Fragen wir noch einen Schritt weiter, woher diese Haltung des *audiatur et altera pars* kommt, die biblische Redaktionen und biblische Diskurs-Kultur auszeichnet, kann ich nur vermuten, daß sie etwas mit dem Ideal der „Gerechtigkeit“ zu tun hat. Gerechtigkeit ist ein Wort, das der inhaltlichen Füllung bedarf. Es steht ja keiner morgens auf und sagt „Heute möchte ich einmal von Herzen ungerecht sein“. Nicht daß einer gerecht sein will, sondern wie er oder sie es sein will, darauf kommt es an. Und weniger auf theoretische Erklärungen, womöglich an die Adresse des „Anderen“, womöglich „Ungerechten“, als vielmehr auf praktisches Tun. Über das hinaus, was P und D übereinander sagen, wird dann wichtig, wie sie miteinander

²² Umwelt des AT, 172.

²³ Freilich darf man die politisch-historische Bedingtheit dieser Toleranz nicht außer acht lassen. Sie verweist wieder auf die Mentalität des 5. und 4. Jhs. Wo keine friedenserhaltende Zentralmacht sie zügelte, benahmten sich auch im alten Israel P-Vertreter und D-Anhänger, oder Sadduzäer und Zeloten, wie Kroaten und Serben, so während des makkabäischen Bürgerkrieges und 66-70 n. Chr.

²⁴ Besonders am Psalter, der im alttestamentlichen Sinne „systematisch-

sten Theologie“ des AT, der sich bemüht, die theologischen Hauptströmungen von Tora und Propheten in all ihrer Gegensätzlichkeit zu integrieren, läßt sich das Redaktionsprinzip des *audiatur et altera pars* in allen Einzelheiten verfolgen. Daß die Psalmen systematische Theologie in der Form des Gebetes treiben, verweist auf Ursprung wie Ziel aller Theologie; cf. H.-P. Mathys, Dichter und Beter (OBO 132; Fribourg-Göttingen 1994).

umgehen. Mit einem so gefüllten Gerechtigkeits-Ideal, das dem anderen auch da gerecht zu werden versucht, wo man seine Meinung nicht teilt, wäre dann der höhere Wert gefunden, dem die biblischen Redaktoren das Ideal formeller Widerspruchsfreiheit geopfert hätten.

War dies die Einstellung der Autoren des AT, welche Haltung des Lesers erfordert dann ihr Werk? Hier kommt es m. E. auf zweierlei an. Das Alte Testament, als Protokoll eines theologischen Diskurses, will erstens „synoptisch“ gelesen werden: zu jeder seiner Positionen ist nach dem Niederschlag der gegenteiligen Meinung zu suchen, die sich meistens finden lässt. *Audiatur et altera pars!* Die „Theologie des AT“ hat dann zweitens gegenüber dem Text nicht die Aufgabe, seine Widersprüche „aufzulösen“ und auf beliebig höherer Ebene zu neutralisieren, sondern vielmehr, sie herauszuarbeiten und den im Protokoll „eingefrorenen“ theologischen Diskurs „aufzutauen“ und weiterzuführen. Vielleicht tauchen so im AT offene Probleme auf, die es heute noch sind.

Für uns heute kann das biblische Denken, das mit Widersprüchen leben, sie aushalten und ertragen kann, ein hilfreiches und notwendiges Korrektiv zu nach Eindeutigkeit strebenden dogmatischem Denken sein, das nicht immer menschenfreundlich noch gerecht ist. Vielleicht sind wir etwas besser gerüstet, als die Riesen des 19. Jhs, auf deren Schultern wir stehen, es waren, kulturelle Komplexität, logische und theologische Aporien auszuhalten, ohne sie gleich literar- oder redaktionsgeschichtlich zu beseitigen. Bei Kurt Marti fand ich folgende Reflexion zum Wörtlein „ich“²⁵:

Erste Person Einzahl? Nicht doch. Ich bin mehrere. Dies mag ändern den Umgang mit mir erschweren, mein Alleinsein bereichert's. Allerdings muss ich mir dauernd Beschwerden meiner, wie sie behaupten, vernachlässigten Minderheiten anhören. Dabei tue ich für sie, was ich kann. Ihnen ist das aber zu wenig. Es scheint, dass ich mir, der ersten Person Vielzahl, nie gerecht zu werden vermag. Kommt's darauf an? Ist's nicht nötiger, anderen gerecht werden zu können?

²⁵ Kurt Marti, *Im Sternzeichen des Esels. Sätze. Sprünge. Spiralen.* Zürich: Nagel und Kinche, 1995, S. 14 („Ich“).

Der eingangs zitierte Rabbi und seine perserzeitlichen Kollegen, die den Pentateuch zusammenstellten, hätten dem letzten Satz gewiß zugestimmt.

Prof. Dr. Ernst Axel Knauf lehrt an der Universität Bern Altes Testament und Biblische Archäologie. Seine Adresse: Dorfstr. 41, CH-8126 Zumikon.

Mit anderen Worten

Ich verstehe Tora sowohl im engeren Sinn als die fünf Bücher Mose als auch im weiteren Sinn als jüdische Lehre, als teilweise Aufzeichnung des Ringens um Gott eines Teils des jüdischen Volkes. Immer wieder fühlte sich das jüdische Volk im Laufe seiner Existenz von einer Macht gerufen und ihr gegenüber verantwortlich, die es nicht selbst gemacht hat, eine Macht, die sein Schicksal zu lenken und seinem Leben Sinn zu geben schien. Sowohl in gewöhnlichen wie in außergewöhnlichen Augenblicken sah es sich von einer Wirklichkeit geführt, die es vorwärtstrieb und trug und der gegenüber Dankbarkeit und Gehorsam die einzigen passenden Antworten zu sein schienen.

Der Ausdruck „Ringens um Gott“ scheint mir passend, um die schriftlichen Überbleibsel dieser Erfahrungen zu beschreiben, denn ich stelle sie mir nicht à la Cecil B. de Mille als das Dröhnen einer klaren (männlichen) Stimme vor oder als das Aufblitzen von Feuerzungen, öffentlich sichtbar, öffentlich nachprüfbar - Erfahrungen, die nur niedergeschrieben zu werden brauchten. Ich stelle sie mir vor, als Augenblicke tiefer Erfahrung, manchmal Augenblicke der Erleuchtung, aber auch des Geheimnisses; Augenblicke, in denen jene, die Augen hatten zu sehen, die Bedeutung von Ereignissen verstanden, die alle erlebt hatten. Solche Augenblicke können schwer errungene sein oder sie können plötzliche Erfahrungen von Klarheit oder Gegenwärtigkeit sein, die unerwartet als wertvolle Geschenke kommen. Aber sie mußten interpretiert und angewendet werden, es mußte mit ihnen gerungen und über sie gerätselt werden, sie mußten weitergegeben und gelebt werden, bevor sie uns Tora Gottes werden konnten.

Judith Plaskow, aus: Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Edition Exodus: Luzern 1992, S.59f.

Kein Ende des Büchermachens in Israel und Juda (Koh 12,12) – Wann begann es?*

Texte in Israel und Juda

Als das „Buch des Predigers“ entstand und sich der Verfasser (des Epilogs 12,12-14) über die Menge entstehender Bücher ironisch-sarkastisch äußerte (um 200 v. Chr.), war er der Meinung, das Bücherschreiben nehme überhand. Tatsächlich trifft es zu, daß vor 200 v. Chr. in Israel und Juda schon Texte größeren oder kleineren Umfangs verfaßt worden waren.

Esra hatte das „Gesetz Gottes“ in schriftlicher Form bei sich, als er nach Juda zurückkehrte (Esra 7,14) und dieses „Buch der Weisung Moses“ (Neh 8,1-2) den Leuten vorlas (vgl. Ex 24,7). Schon vorher sieht Ezechiel vor seinem inneren Auge ein Buch (Schriftrolle), beschrieben mit „Klage, Ach und Wehe“ (Ez 3,8-10). Auf JHWHs Anweisung schreibt Baruch ben Nerijahu, Jeremias einflußreicher Freund, Worte Gottes auf eine Schriftrolle (30,2; 36). Baruch liest daraus im Tempel Angehörigen des Königshofes vor, die – beeindruckt – die Vorlesung am Hofe wiederholen lassen. König Jojakim läßt sich die Rolle ebenfalls vorlesen. Der Inhalt verärgert ihn, so daß er die Rolle stückweise zerschnitten ins Feuer wirft – damit den subversiven Inhalt unschädlich gemacht zu haben hofft in der Annahme, daß es nur dies eine Exemplar gebe. Noch früher meldet nach Renovierungsarbeiten im Tempel der Priester Hilkija dem König Joschija, er habe „das Buch der Weisung (Tora)“ gefunden (2Kön 22,8), das, so suggeriert der Text, dort schon länger lagerte, ja, seit langem existierte (Jos 24,26), vergessen und mißachtet. Schon König Hiskija (725-697 v. Chr.) soll Weisheitssprüche aus der Zeit Salomos, damals nur mündlich umlaufend, haben aufzeichnen lassen (Spr 25,1). Der Hinweis auf Hiskija ist nicht unwahrscheinlich, denn Jesaja, Zeitgenosse Hiskijas am Ende des 8. Jh. v. Chr., hat nicht nur gelegentlich selbst „plakativ“ geschrieben (Jes 8,1), sondern mangels durchschlagendem Predigerfolg Teile seiner Verkündigung entweder in der Erinnerung seiner Schüler oder auf Rollen für spätere Zeit aufzeichnen lassen (8,16; vgl. 30,8; vgl. Hab 2,2f).

* Dem Freund Axel Knauf zum 6. August mit herzlichem Dank für zahllose Anregungen.

Suchen wir nach noch früheren Äußerungen über Schriftliches, werden die Hinweise immer spärlicher: Amos 7,10-17 setzt ausschließlich mündliche Verkündigung des Amos (Mitte des 8. Jh.) voraus, denn Amazja, Priester im Heiligtum Betel, verweist den subversiven nichtbeamteten Prediger des Heiligtums und des Staatsgebietes Israels, sieht damit die Gefahr anscheinend als gebannt an. Er rechnet nicht damit, daß Amos schriftlich, also nachhaltig weiterwirkend, tätig gewesen ist. Gehen wir vor das 8. Jh. v. Chr. zurück, finden sich keine konkreten biblischen Belege für eine Schriftkultur in Israel und Juda.

Doch halt: Was ist mit Hinweisen auf die Zeit vor dem 8. Jh. v. Chr. in literarisch später zu datierenden Texten? Und was ist mit den Texten, die von der Ur- und Frühzeit erzählen, längst vor der Schriftentwicklung und selbstverständlich von Schreiben und Texten sprechen? Wenn sich ein lebhafter Austausch zwischen Gott und Mose in Diktieren und Aufschreiben ereignet (Ex 17,14; 24,4; 34,1), und wenn auch andere, nicht nur Josua und Samuel, Texte verfaßt haben sollen (vgl. Dtn 6,9; 28,58; 31,9-13; Jos 24,26; Ri 8,14; 1 Sam 10,25)?

Texte in Israel und Juda vor der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr.?

Es ist unbestreitbar, daß diese Texte aus ihrer erzählenden Zeit (nach 700 v. Chr.) die zwischenzeitliche Wichtigkeit von Schrift und Schreiben in die erzählte frühere Zeit unbefangen übertragen. Jedoch ist in diesen Texten über die Zeit vor dem 8. Jh. in keinem Fall von so konkret-individuellen Schriftstellern die Rede wie Baruch. Aber häufig finden sich Hinweise, daß Könige von Israel und Juda Annalen geführt hätten (1Kön 14,19.29; 15,7.31 u.ö.), was so üblich war, daß es als unverdächtig und zutreffend gelten kann. Damit sind wir wie bei der im 8./7. Jh. v. Chr. beginnenden Aufzeichnung von prophetischen Texten in der schmalen Schicht der gesellschaftlichen Elite. Die prophetischen und staatlich-herrschaftlichen Text-„Produktionen“ haben, weil es sich durchweg um Text-Unikate gehandelt haben dürfte, geringe Bedeutung und Verbreitung für die gesamtgesellschaft-

liche „Öffentlichkeit“. Das gilt auch für einen weiteren Texttyp: Vielleicht kann man in Jerusalem (und Samaria?) mit der Entwicklung eines bescheidenen Herrschaftsapparates als Voraussetzung der Herrschaftsform des Staates in Israel und Juda ab 9./8. Jh. v. Chr. (s.u.) mit Schul(ung)en für Herrschaftsfunktionäre rechnen, die an „klassischen“ vorderorientalischen bzw. ägyptischen Texten Bildung lernten: Hier könnte eine Frühform der Josefsgeschichte ihren Platz haben (ab Mitte des 8. Jh.?). In diese Bildungskreise mag auch die sog. „Hofgeschichte“ (2 Sam 9-20*; 1 Kön 1-2) gehören, die die aus dem Nordreich stammenden „Rettergeschichten“ (Ri 3-9*) mit dem Hintergrund aramäischer und assyrischer Bedrohungen voraussetzt (2 Sam 11,21). Über noch ältere „Literatur“, etwa vom Hofe Davids und Salomos, können wir fast nichts sagen, allenfalls daß vereinzelte Jahwekriegs- und Heldenlieder („Buch des Wackeren“ Jos 10,12f; 2 Sam 1,17-27) tradiert wurden. Zu nennen sind noch Hinweise auf – im Vergleich zu den Hofannalen volkstümlichere – Sammlungen von „Geschichten von Visionären“ (2Chr 33,19), von Propheten (2Chr 32,32), Königen (1Chr 29,29) (W. Dietrich). Schließlich kann man mit „Gesetzbüchern“ rechnen, die aus inhaltlichen Gründen in die 2. Hälfte der monarchischen Zeit gehören müssen (1 Sam 10,25; Ex 20,22-23;33; Hos 8,12); Jes 10,1 und Jer 8,8 scheinen dabei nicht nur das Aufschreiben und Wiederabschreiben von Gesetzestexten, sondern auch das Interpretieren, möglicherweise eine Schulung in beidem, vorauszusetzen.

Es ergibt sich aus dem biblischen Befund, daß wir neben den ersten Anfängen prophetisch-oppositioneller Texte seit dem ausgehenden 8. Jh. mit volkstümlichen Geschichten sowie Gesetzestexten in Israel und Juda rechnen können. In frühere Zeit reichen lediglich die kaum der Öffentlichkeit zugänglichen Königsannalen zurück. Wir haben Anlaß, bis ins 7. Jh., wahrscheinlich noch länger, bei Texten mit Unikaten zu rechnen, die bei evtl. Vernichtung neu aufgeschrieben werden müssen (Jer 36,27-32). Als zweites gilt es festzuhalten, daß noch weiter zurück in der Geschichte die Hinweise auf „Textproduktion“ noch knapper werden und sich neben volkstümlichen Traditionssammlungen

auf Königsannalen beschränken, die mit Rehabeam von Juda (und Jerobeam von Israel) (1 Kön 14,19.29; 15,7.31) beginnen – d.h. Salomo und David und ihr „Großreich“ aussparen. In der Tat verlieren sich konkrete Einzelheiten und Daten dieser beiden „Reichsgründer“ im Halbschatten der Vorgeschichte Israels und Judas. Man erinnerte sich, daß sie Großes, Wichtiges geleistet und nachhaltig gewirkt haben und beide jeweils angesichts so vieler Taten ein ganzes, rundes Menschenleben, 40 Jahre, geherrscht haben müßten (2 Sam 5,4; 1 Kön 11,42): 40 Jahre sind auch in der griechischen Welt die Zahl für ein abgerundetes menschliches Lebenswerk. Das 40. Lebensjahr ist Höhe- und Mittelpunkt des Lebens. Genauere Daten kannte man erst von ihren Nachfolgern. Das hinderte die theologischen Erzähler nicht, Ereignisse der David- und Salomozeit in didaktisch-pädagogischer Aufbereitung durch kräftige Ausmalung exemplarisch auszugestalten.

Dieser biblische Befund ist für unser traditionelles Bild befremdlich. Befragen wir zur Kontrolle einen unabhängigen Zeugen: Die *Archäologie*.

Archäologische Textfunde in Israel und Juda

Der Gedanke ist ungewohnt, weil wir heute alles Wichtige schriftlich niederlegen, dennoch war es einmal umgekehrt, und das macht Sinn: In frühester Zeit wurde Schrift und Schreiben vorrangig zum Notieren von geleisteten Abgaben, sachlich-rechnerischen Notizen u.ä. genutzt. Das Wichtigere, zumal religiöse Texte, Rituale u.ä. hatten die, denen dieses Wissen zugänglich war, im Kopf, „verinnerlicht“, nicht schriftlich veräußert. Und mündlich wurde dieses Wissen auch weitergegeben. Dies hängt nicht nur damit zusammen, daß die ältesten Bilder- und Silbenschriftsysteme schwer zu beherrschen waren. Erst den see- und handels-tüchtigen Phöniziern ca. 1800 v. Chr., mit vielen Sprachen und Völkern in Berührung, gelang die Erfindung der Lautschrift, die Schrift und Schreiben durch die damit verbundene enorme Erleichterung potentiell breiteren Kreisen zugänglich machten. Wenn unter den innovativen und umtriebigen Händlern Phöniziens diese Erfindung gelang, heißt

das noch nicht, daß in ihrem kargen Hinterland, zu dem das Gebiet der 800 Jahre später entstehenden Volksgruppen der Israeliten und Judäer gehörte, bei den Bergbauern und Hirten Zeit und Interesse bestand, Lesen und Schreiben zu lernen. Dies umso weniger, da zwischen 1300 und 1100 v. Chr. das Gefüge der bronzezeitliche Ostmittelmeerwelt zusammenbrach. Aus den Trümmern mußten sich allmählich neue Strukturen entwickeln. Nacktes Überleben und Essen und Trinken waren wichtiger als sich mit dem mühsamen Geschäft von Lesen und Schreiben zu befassen. So ist es nicht verwunderlich, daß erst ca. 700 Jahre nach der Erfindung der Lautschrift in 'Izbet Šarṭah, einer kleinen ländlichen Siedlung am Ostrand der Küstenebene bei Aphek um 1100 v. Chr. auf einer Tonscherbe als frühes Schriftzeugnis keine Inschrift, aber Buchstaben- und Alphabetübungen gefunden wurden, ziemlich ungeübt und in einer dem späteren Brauch nicht entsprechenden Schreibrichtung von links nach rechts. Daneben finden sich aus dem 12.-10. Jh. phönizisch beschriftete, mit dem Wort für „Pfeilspitze“ + Personennamen versehene Pfeilspitzen (und/oder Speerspitzen), die Buchstaben gelegentlich vertikal, verkehrt herum geschrieben im Vergleich zur späteren Schreibung. Insgesamt sind z. Zt. etwas mehr als 40 solche Spitzen, vor allem aus dem heutigen südlibanesischen bzw. dem Gebiet des heutigen Nordwest-Israel gefunden worden. Diese Fundgruppe ist vielleicht charakteristisch für eine turbulente Zeit, in der Krieger das Sagen hatten, nicht aber Bauern und Hirten, die zudem weder Zeit, Übung, Anlaß noch die Mittel zum Lesen oder zum Anfertigenlassen von Schriftlichem besaßen.



Abb. 1: Pfeil-(oder Speer-)spitze, El-Hadr bei Betlehem, spätes 12. Jh. v. Chr. (Aus: K. Jaroš, Hundert Inschriften..., SKB 1982, S. 34 Nr. 6).

Ebenfalls epochencharakteristisch mag ein Schreib-Übungstext des 10. Jh. v. Chr. aus Geser im

Grenzgebiet zwischen philistäisch-phönizischer Küstenebene und Hinterland sein. Er verwendet schon stärker später klassische Buchstabenformen und übliche Schreibrichtung. Inhaltlich geht es – wieder charakteristisch – um das, was nach den Turbulenzen des 13.-11. Jh. wieder den Alltag beherrscht: die zwölf Monate des Jahreslaufes und die zugehörigen landwirtschaftlichen Tätigkeiten.

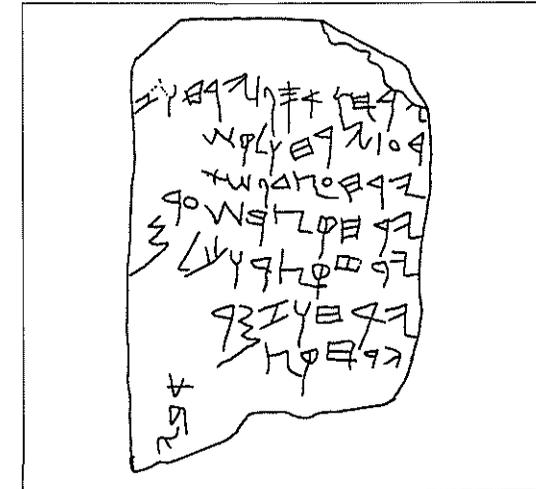


Abb. 2: „Geserkalender“, Kleine Tafel, Geser, 2. Hälfte des 10. Jh. v. Chr. (Aus: K. Jaroš, Hundert Inschriften..., SKB 1982, S.37 Nr. 11).

Wie geht es mit der Entwicklung von Schrift und Schreiben in Israel und Juda weiter?

Eine neue Darstellung aller in Palästina bisher gefundenen althebräischen Inschriften (Renz/Röllig) notiert folgende zahlenmäßige Entwicklung:

10. Jh.: 4 Inschriften	9. Jh.: 18 Inschriften
1. Hälfte 8. Jh.: 16 Inschriften	2. Hälfte 8. Jh.: 129 Inschriften
1. Hälfte 7. Jh.: 50 Inschriften	2. Hälfte 7. Jh.: 52 Inschriften
Anfang 6. Jh.: 65 Inschriften.	

Wichtig für die Bewertung ist, daß die überwältigende Mehrheit der Inschriften aus königlichen Funktionalorten, nicht aus Orten der Durchschnittsbevölkerung stammt!

Diesem Befund kann man eine Zusammenstellung der gefundenen beschrifteten Siegel und Bullen anfügen, die der Kennzeichnung von Privatbesitz oder von durch Amtsträger zu erstellenden

Dokumenten und zu siegelnden Gegenständen dienen. Die folgenden Zahlen stammen aus einer Bearbeitung dieser Fundgruppe von 1978 (L.G. Herr); danach hat sich die Zahl der gefundenen Siegel und Bullen deutlich vermehrt, ohne daß die prozentuale Verteilung der Funde auf die Jahrhunderte sich entscheidend verschoben hätte; die sozialgeschichtliche Entwicklungstendenz bleibt bezeichnend: Im 7. Jh. mit sich entwickelnder Gesellschaft, sozialer Differenzierung und Wohlstand erreicht die Siegelzahl ihren Höhepunkt:

Erste Siegel um 800-750:	6 Expl.
ca. 750-700 v. Chr.:	44 Expl.
ca. 700-600 v. Chr.:	108 Expl.



Abb. 3

Abb. 4

Abb. 3: Skaraboid, Palästina, spätes 7. Jh. v. Chr. – „der Maadana (gehörig) Tochter des Königs“

Abb. 4: Siegel, Palästina, spätes 7. Jh. v. Chr. – „dem Jehoachas (gehörig) Sohn des Königs“ (Beispiele aus K. Jaroš, Hundert Inschriften..., S. 80 Nr. 60 u. 61).

Darf man diese Fundtendenzen verallgemeinernd auswerten? Wenn nun neue Funde auftauchen? Neue spektakuläre Funde von Inschriften und Schriftdokumenten (z.B. königliche Archive), zumal in größerer Zahl, sind wegen der gründlichen Zerstörungen aller Residenzen sowie der zahllosen Überbauungen, die z.T. aus religiösen Gründen den Archäologen nie zur Grabung zur Verfügung stehen werden, nur begrenzt zu erwarten, wenn auch nicht auszuschließen. Mit ihrer Möglichkeit zu rechnen ist berechtigt, mit ihr bereits heute zu argumentieren aber nicht zulässig.

Ökologisch-geographische und strukturell-gesellschaftspolitische Hintergründe der Entwicklung

Für die geschichtliche und kulturelle Entwicklung der beiden Landesteile, Israel und Juda, sind einige Grunderkenntnisse wichtig:

– Israel und Juda bildeten gemeinsam das Hinterland der stärker im Brennpunkt geschichtlicher Prozesse stehenden Ostmittelmeerküste und ihrer Städte und Staaten. Im Vergleich zur Küste konnte sich das bescheidenere Hinterland den Luxus des Schreibens nur in geringerem Maße leisten.

– Das Nordreich Israel war umfangreicher, land(wirt)schaftlich differenzierter, natur- und klimabegünstigt (der lebensschaffende Regen kommt von Nordwesten über das Nordreich Israel und nimmt nach Südosten, nach Juda hin ab), wohlhabender, bevölkerungsreicher. Es hat innovative und wohlhabende Nachbarn: Wie der Regen kommen Innovation und Reichtum aus Nordwesten von den Phöniziern. Die Gleichung läßt sich aufstellen: Gute bzw. schlechte Beziehungen mit Phönizien = gute bzw. schlechte wirtschaftliche und politische Zeiten für das Nordreich.

– So sehr das Nordreich Israel von Handel und Wandel profitierte, da interregionale Verkehrsadern es durchliefen, so sehr war es auch von Auseinandersetzungen der bzw. mit den Nachbarn berührt.

– Das Südreich Juda war noch stärker als das Nordreich „Hinterland“: durch abseitige Lage im klimatisch benachteiligten Südosten sowie mit dem Rücken geschützt, aber wirtschaftlich durch bescheidene ökonomische Gegebenheiten als berg- und wüsten-/steppenbestimmtes Gebiet bestimmt, offen zur Wüste im Osten und Süden. Positiv zu Buche schlug allerdings die größere Homogenität der Bewohner im Vergleich zu Israel sowie eine nahezu unumstrittene Herrschaftselite, was Juda Erschütterungen ersparte, unter denen die Entwicklung im Nordreich zu leiden hatte.

Insgesamt ist durch die im Vergleich zu Juda günstigere ökologisch-geopolitische Lage und die stärkere überregionale Integration eine soziopolitisch und wirtschaftlich bessere Entwicklung für das Nordreich anzunehmen. Das wird durch die

schnellere Entwicklung des Nordreiches von einer (zweistufigen) Stammes- oder Häuptlingsherrschaft zu einer (dreistufigen) staatlichen Gesellschaft deutlich, die das Nordreich bereits im 9. Jh. zur Zeit der Könige Omri und Ahab (882-852 v. Chr.) erreicht hatte im Unterschied zum Südreich, das diese Stufe erst kurz vor der Mitte des 8. Jh. zur Zeit König Usijas (773-736 v. Chr.) im Gefolge der günstigeren Nordreichsentwicklung erreichte.

Häuptling
+ seine Klientel
Bevölkerung

Häuptlingstum („chiefdom“) oder Stammesstaat mit 2 Gesellschaftsschichten

Herrscher + Herrschaftsapparat (hauptamtliche Funktionäre)
Oberschicht
Unterschicht

Staat mit 3 Gesellschaftsschichten

Dies ist deshalb wichtig, weil zur Verbreitung von Schrift und Schreiben nicht nur deren bloße Existenz und ökonomische Grundlage erforderlich ist, sondern mit der Entstehung von Staaten auch die Entwicklung einer „Bürokratie“ (Elite) verbunden ist und diese mit der (im Vergleich zur Gesellschaftsstufe des „Häuptlingstums“ stärkeren) Verwendung von Schrift und Schreiben für Verwaltung und Organisation. Daß diese Stufe im Nordreich im 9. Jh. erreicht war, zeigt sich

1. durch die Funde der sog. „Samaria-Ostraca“ (Ostraca sind mit Tinte beschriebene Tonscherben) aus der 1. Hälfte des 8. Jh., die eine Bemühung von zwei Königen des Nordreiches (Joasch und Jerobeam II.) um eine stärkere Einbeziehung der Oberschicht, zunächst derjenigen aus der Region um die Residenz Samaria, in die Herrschaft dokumentieren,

2. das wachsende Auftreten von Siegeln (s.o.) als Zeichen von (privatem) Besitz sowie wachsender herrschaftlicher Administration durch Funktionäre, die Siegel mit Funktionsbezeichnungen (Dienstsiegel) führen.

3. Gesellschaftliche Differenzierung, Wohlstand und Flexibilität (Handel, Wallfahrten u.ä.) belegen um 800/750 v. Chr. z.B. Weiheinschriften aus dem Nordreich in Kuntilet 'Ağrūd, einer staatlichen Straßfestung im Süden Judas. Hierher gehört vielleicht auch die Wandverputz-Inschrift von Tell Dēr 'Allā im Bereich des mittleren Jordangraben (um 800 v. Chr.) mit einer Visionsschilderung, die den Seher Bileam (vgl. Num 22-24) im Prolog nennt: Ein Text aus einer Vorlesekultur (auch ein Text, nach dem Prophetenschüler lernten?).

Im Südreich Juda zeigt sich dieselbe Tendenz etwas später z.B.

4. durch die Siloah-Inschrift in Jerusalem aus dem Kontext von Kriegsvorbereitungen Hiskijas im letzten Drittel des 8. Jh. gegenüber den Assyrem;

5. Grabinschriften aus dem 8.-6. Jh. in Juda unterstreichen Wohlstand und gesellschaftliche Differenzierung, auch Individualisierung.

6. Ostraca aus der südjudäischen Festung Arad belegen eine Militärverwaltung, ein Ostracon mit einer Bittschrift aus Mešad Hašavyāhū königliche (Land-)Wirtschaftsverwaltung (beide Ende des 7./Anfang des 6. Jh. v. Chr.), die sog. Lachisch-Briefe (Anfang 6.Jh.) wiederum die Militäradministration: „Meldungszettel“ eines Außenpostens an einen Funktionär in Lachisch.

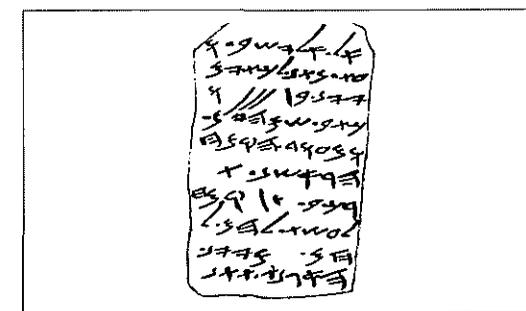


Abb. 5: Ostracon Nr. 1, Arad, Ende 7./Anfang 6. Jh. v. Chr. (aus: K. Jaroš, Hundert Inschriften..., SKB 1982, S. 82 Nr. 65)

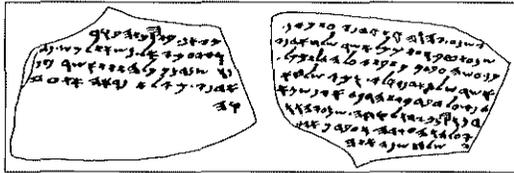


Abb. 6: Ostracon Nr. 4, Lachisch, um 587 v. Chr. (ebd., S. 94 Nr. 75)

Alles dies sind auch typische „literarische“ Funde; es hat zweifellos mehr gegeben. Warum sind keine größeren königlichen Inschriften gefunden worden oder gar eine Bibliothek oder ein Archiv? Die gründlichen Zerstörungen der wenigen Paläste und Tempel in Israel und Juda, die relative Armut und verlangsamte Entwicklung dieses „Hinterlandes“ der Küstenregion haben dazu beigetragen, daß die Chancen ohnehin gering waren, daß (viele) größere königlich-staatliche Inschriften entstanden bzw. gefunden wurden.

Erst mit dem Untergang des Nordreiches 720 v. Chr. setzen mit den ersten Prophetentexten umfangreichere Textcorpora ein. Das hat der Marburger Alttestamentler Jörg Jeremias kürzlich anhand der Bücher Hosea und Amos nachgewiesen. Im Nordreich sind keine solchen literarischen Texte mehr entstanden, sie wurden vielmehr erst durch dessen Untergang angeregt. Das Nordreich stand im Feuer der Geschichte, hatte Potenzen und entwickelte sie, machte Fehler und ging unter. Spurlos verschwand die nach Assyrien deportierte und sich dort assimilierende Elite, weil sie noch keine identitätsbewahrenden Texte mit in die Fremde nehmen konnte!

Das Südreich Juda stand am Rand, war meist Juniorpartner des Nordens oder unterlegener Gegner. Die Randposition wirkte sich positiv aus: Juda überlebte das Nordreich etwa um diejenige Zeitspanne, die Israel/Juda in der Entwicklung vorausgeeilt war. Der doppelte Schock der Erfahrung höchster Gefährdung, 720 der Untergang des Nordnachbarn, 701 die Gefährdung Jerusalems durch Sanherib weckte Kräfte und Impulse (N. Lohfink: „Restaurationsbewegung der Joschijazeit“), die nicht ausreichten, das Schicksal des Untergangs Judas Anfang des 6. Jh. zu vermeiden. Sie reichten aber aus, um dem Kulturschock der über Juda hereingebrochenen bei-

den Großreiche Assyrien und Babylonien durch Ansätze zur theologischen Identitätsfindung in Form von literarisch-theologischer Positionsbestimmung und Geschichtsaufarbeitung entgegenzuwirken. Die Weiterbearbeitung der Texte durch eine „exilische Umkehrbewegung“ (N. Lohfink) haben der deportierten Südreichs-Elite wesentlich geholfen, das Assimilationsschicksal der Elite des Nordreiches zu vermeiden. Die literarische Bewältigung der Katastrophe bestand seit dem 7. Jh. im Wachsen literarischer Werke, vor allem im 6. und 5. Jh.: Literatur schafft Heimatersatz und stiftet Identität und Zusammengehörigkeit. Der Trägerkreis waren kleine Elitegruppen. Hierher gehört der Kern des Jeremiabuches; vgl. auch die Vorlesungen Ezechiels (8;14; 20; 33), die wohl relativ bald niedergeschrieben wurden, zunächst wohl nur als Text-Unikate.

So legen archäologischer wie biblischer Befund übereinstimmend nahe, daß nach der Grundlegung im 8. Jh. alle Voraussetzungen für beginnende Literatur, materielle Bedingungen, geistiges Bedürfnis und Trägerkreise im 7. Jh. versammelt waren.

Seitenblick nach Griechenland (W. Rösler): Eine informative Parallele

Frühe Lyrik in Griechenland, z.B. des Alkaios, findet sich an der Wende vom 7. zum 6. Jh. Damals verfielen traditionelle Herrschaften, aus streitenden Gruppierungen entwickelten sich wechselnde Tyrannenherrschaften. Unterlegene Adlige gingen ins Exil, aber nach einer Stabilisierung der Herrschaft der Tyrannen wurde ihnen nicht selten die Rückkehr gestattet. In kultivierten Symposien warb man für die Wiederherstellung der traditionellen Strukturen. Träger dieser Treffen waren Hetairien, Gesellschaften (männlicher) Gleichgesinnter mit vor allem politischer Funktion, die an Bedeutung den Familienverband überragten und gemeinsame kultische und andere Formen festlichen Zusammenseins (Symposien) pflegten, den institutioneller Ort und Rahmen früher Lyrik mit gemeinsamem Erfahrungs- und Interessenhorizont. An „Publikation“, Wirkung der mündlich vorgetragenen Dichtung über Hetairie/Symposion hinaus war zunächst nicht gedacht. Mangels eines „Buchwesens“

um 600 war sie auch kaum möglich, zumal dessen Voraussetzung, die Alphabetschrift, erst im ausgehenden 8. Jh. von den Phöniziern übernommen worden war; mit literarischer Schriftlichkeit ist deshalb nicht vor 700 v. Chr. zu rechnen. Erst am Ende des 5. Jh. gibt es Hinweise auf kommerziellen Vertrieb literarischer Texte (vorher war Schriftlichkeit nicht das Medium zwischen Autor(in) und Publikum). Die Institution der Rhapsoden bewahrt die Mündlichkeit der Lyrik noch geraume Zeit. Erst langsam entwickelt sich dann eine über den Tag hinausreichende Lyrik, nach persönlichem unvergänglichem Dichterruhm über die eigene Hetairie hinausstrebend mit einem starken Impuls zur überregionalen Publikation.

Spielte Schreiben noch im frühen 6. Jh. in der Dichtungsphase eines Textes eine Randrolle, geschah Rezeption nahezu ausschließlich durch Hören, so hatte sich am Ende des 5. Jh. eine private Bibliotheken einschließende Buchkultur entwickelt, die in der 2. Hälfte des 6. Jh. den Übergang zur verstärkten Schriftlichkeit voraussetzt, auch durch Zurücktreten der auf eine einzelne Hetairie bezogenen Inhalte. Erste Textbücher kursierten nun zwischen verschiedenen Hetairien. Während Thales in der 1. Hälfte des 6. Jh. nur mündlich lehrte, „publizierte“ Heraklit in der 2. Hälfte sein Werk durch Niederlegen des Text-Unikats im Artemistempel von Ephesos. Nachdem schreib- und lesekundige, wohlhabende, aber kleine Interessentenkreise existierten, bedurfte es nur noch eines institutionellen Buchhandels, um die Entwicklung im 5. Jh. voranzutreiben.

Zurück nach Palästina

Ähnlich ist um 600 v. Chr. Schrift + ökonomische Basis + Elite + deren Interessiertheit in Juda vorhanden. Das Jeremijabuch erzählt aus der Zeit des Königs Zidikija von politisch aktiven Hofadligen und Beamtenfraktionen (Schafaniden; Hilkijaden), die mit Hilfe von Literatur (historischen Kurz-/ Tendenz Erzählungen wie 2 Kön 18-19* und Jer 37-40*) „narrative Diskurse“ austrugen (N. Lohfink; C. Hardmeier), die – zum Beispiel auf Kosten des Propheten Jeremija – gewalttätige Züge

annehmen konnten. Damit ist deutlich, daß es eine Art Vorlese-Kultur mindestens in der Öffentlichkeit der Elitekreise gab; in die Frühzeit projiziert: Ex 24,7; Dtn 31,10-13, später vgl. Neh 8,1-2. Hinweise auf Symposien sind zahlreich: Am 2,8; 4,1; 6,4-6; Hos 4,18; 7,5; Mi 2,11; Jes 5,11f.22; 22,13; 28,1,7f, auch auf mit ihnen verbundene Verschwörungen (Hos 7,3-7; 8,4; 2 Kön 11; 21,23f).

Ob und ab wann von einer „Bücherproduktion“ und einem „Buchmarkt“ wie in Griechenland im 5. Jh. in Palästina die Rede sein kann, ist offen. Esra liest aus dem möglicherweise zunächst einzigen – oder dem zum Vorlesen bestimmten – Exemplar der Tora dem Volk vor (Neh 8), neben dem es ein Musterexemplar im Tempel gegeben haben mag und vielleicht noch ein oder zwei weitere bei den Tradentengruppen, die den Kompromiß zwischen priester(schrift)lichen und deuteronomistischen Traditionen ausgehandelt hatten. Noch im 2. Jh. v. Chr. gibt es im Jerusalemer Tempel Muster-Bücher, Unikate, die man bei Bedarf ausleiht, um eine Abschrift anzufertigen (2 Makk 2,13-15), vgl. auch H. Stegemanns ansprechende Auffassung, daß es in Qumran Musterexemplare neben Übungs-/Lehr-exemplaren gab.

Rückblick

Das frühe göttliche Büchermachen, Diktieren und Schreiben zwischen Gott und Mose ist eine virtuelle Bücherproduktion theologischer Relevanz und deshalb als theologische Aussage „wahr“ und bedeutungsvoll. Historisch-kulturgeschichtlich ist (von einzelnen poetischen Einzelstücken abgesehen) ab ca. 720 v. Chr. mit ersten literarischen Texten unserer Bibel, verschriftlichter prophetischer und Volks-Traditionen in Israel und Juda zu rechnen, also zu einem Zeitpunkt, als Schrift, Schreib- und Lesefähigkeit und entsprechendes Interesse in einer ökonomisch potenten Elite existierten. Voraussetzung war der Übergang von einer nur zweifach geschichteten Gesellschaft (sog. „Häuptlingstum“) zu einer für die komplizierter werdende Verwaltung Schrift und Schreiben erfordernden dreifach geschichteten Gesellschaft, einem „Staat“. Dabei sind hauptamtliche Funktionäre, Führungs-

und Besitzelite die Staat und Literatur produzierende und tragende Schicht. Die Gesellschaftsstufe des Staates erreichte Israel in der 1. Hälfte des 9., Juda erst in der Mitte des 8. Jahrhunderts. Darauf weisen eindeutig Archäologie wie feststellbare gesellschaftliche Stratifikation, und die quantitative und qualitative Entwicklung von Schrift und Schreiben. Die existenzielle Bedrohung Israels und Judas durch die überwältigenden Großmächte Assyrien und Babylonien sowie der Untergang der staatlich verfaßten Gesellschaften Israels und Judas im 8. bzw. 6. Jh. bildeten weitere Impulse, verlorene gesellschaftliche Identität und verlorenes Land als Lebenswurzel durch die Schaffung einer Textlandschaft/Textwelt zu kompensieren oder gar mit ihrer Hilfe das Verlorene wiederzugewinnen. Zum Zentrum und Basis dieser Bestrebungen wurde dann noch später der Textkomplex der Tora.

Dr. Hermann Michael Niemann ist Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock und lehrt auch an der Theologischen Fakultät in Greifswald. Seine Anschrift: Schröderplatz 3/4, 18055 Rostock.

Literatur:

Georgi, D.: Die Aristoteles- und Theophrastausgabe des Andronikus von Rhodus. Ein Beitrag zur Kanonsproblematik. In: R. Bartelmus et al. eds., *Konsequente Traditionsgeschichte*. FS für K. Baltzer zum 65. Geb. (OBO 126). Freiburg/Göttingen 1993, 45-78

Herr, L.G.: *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*. HSM 18. Missoula 1978

Jaroš, K.: *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel*. Fribourg 1982

Knauf, E.A.: *Die Umwelt des Alten Testaments*. NSK.AT 29. Stuttgart 1994

Lohfink, N.: *Gab es eine deuteronomistische Bewegung?* In: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III*. (SBAB 20). Stuttgart 1995, 65-142

Niemann, H.M.: *Herrschaft, Königtum und Staat*. Skizzen zur soziokulturellen Entwicklung im monarchischen Israel. (FAT 6). Tübingen 1993

Renz, J./Röllig, W.: *Handbuch der althebräischen Epigraphik*. Bd. 1-3. Darmstadt 1995/96

Rösler, W.: *Dichter und Gruppe*. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik. München 1980

Die anderen Zeitschriften des Bibelwerks

Unter dem Titel „Wo Jesus lebte: Galiläa“ stellen wir Ihnen die neueste Ausgabe von *Bibel heute* vor. Galiläa ist die Heimat Jesu. Dort stand sein Elternhaus, dort wuchs er auf, und dort begann sein Wirken. *Bibel heute* stellt diesen Landstrich im Norden des heutigen Israel vor, vor allem die Heimatstadt Kafarnaum am See Gennesaret. Neben den Zusammenhängen über Jesu Wirken und dem Milieu, in dem er aufwuchs, werden Sie in dem wie immer reich bebilderten Heft über Land und Leute informiert.

Die Ausgabe 3/98 von *Welt und Umwelt der Bibel* ist zum Thema „Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Bibel“ erschienen. Fünfzig Jahre nach der Entdeckung der ersten Manuskripte durch einen Beduinen informieren internationale anerkannte Experten jenseits aller Sensationslust über die neuesten Erkenntnisse. Wie können uns die Schriften helfen, die Entstehung des Christentums neu zu verstehen, die jüdischen Strömungen jener Zeit, die Textgeschichte der Bibel? Wie sind die archäologischen Funde auszuwerten? Wer lebte in den Ruinen? Diese Publikation räumt auf mit Spekulationen über eine „Verschlusssache Jesu“ und zeigt, daß die Realität von Qumran spannend genug ist!

(vgl. Sie auch die Rezension zu Qumran-Texten in diesem Heft S. 159f.)

„Ich schaue auf die Erde und siehe, sie ist tohu-wabohu“ (Jer 4,23)

Eine intertextuelle Auslegung von Jer 4,23-28 und Gen 1

tohu-wabohu

„Was ist das für ein Tohuwabohu!“ Dieser Ausspruch wird häufig dann verwendet, wenn jemand ein vorhandenes Durcheinander beschreiben möchte. Der sprichwörtliche Terminus Tohuwabohu besteht ursprünglich aus zwei Worten *tohû* und *bohû*. Das erste Nomen der Wortverbindung *tohû* taucht an mehreren Stellen des Alten Testaments auf und umfaßt semantisch einen lebensfeindlichen Bereich, eine bedrohliche Sphäre, aber auch die Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins oder die Nichtigkeit von Götzenbildern. Der zweite Wortteil *bohû* tritt an keiner Stelle selbständig auf, sondern immer nur im Zusammenhang mit *tohû* und ist diesem nachgeordnet. Bekannt ist dieses hebräische Wortpaar aus der Schöpfungserzählung Gen 1,2. Dort wird der Zustand der Erde vor dem Beginn der Schöpfung beschrieben und als nicht sehr einladend und menschenfreundlich geschildert. Die Partikelkombination tohu-wabohu dient in Gen 1,2 zur Charakterisierung des chaotischen Zustandes der Erde, welche erst noch der Ordnung bedarf, bevor sie für Lebewesen bewohnbar wird. Somit steht tohu-wabohu in Opposition zur geordneten Schöpfung und wird entweder mit „leer und nichtig“¹, mit „Chaos“² oder auch mit „Irrsal und Wirrsal“³ übersetzt. Die letzte Übersetzung scheint mir insofern gelungen, weil durch dieses Wortpaar der Klang und das sich reimende Wortspiel in der deutschen Sprache wiedergegeben wird.

Aber auch an anderer Stelle taucht tohu-wabohu im Alten Testament auf. In Jer 4,23-28 heißt es:

„Ich schaue auf die Erde und siehe, sie ist tohû wābohû (Irrsal und Wirrsal); und zum Himmel, sein Licht ist nicht mehr da.

Ich schaue auf die Berge und siehe, sie beben; und alle Hügel schwanken.

Ich schaue und siehe, kein Mensch ist mehr da; und alle Vögel des Himmels sind weggeflogen.

Ich schaue und siehe, die Gartenlandschaft ist Wüste; und all ihre Städte sind zerstört vor JHWHs Angesicht, vor der Flamme seines Zorns.

¹ M. Bauks, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltenstehung in Gen 1 und der altorientalischen Literatur (WMANT 74)*, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 118.

² C. Westermann, *Genesis (Biblischer Kommentar 1,1)*, Neukirchen-Vluyn

Denn so spricht JHWH: Öde soll werden die ganze Erde, aber vernichten will ich sie nicht.

Darum trauert die Erde und verdunkeln sich die Himmel droben; denn ich habe geredet, was ich beschlossen habe, und ich überdenke es nicht und kehre nicht davon um.“

Der Text Jer 4,23-28 steht innerhalb des Orakels Jer 4,5-31, welches den „Feind aus dem Norden“⁴ ankündigt und damit verbunden den nahen Krieg und das drohende Strafgericht über Jerusalem und Juda. Auffällig sind die visionsartigen Elemente („ich schaue ... und siehe... und zu/alle“), die sich von der vorherigen Klage des Propheten über sein Volk abheben. Zudem findet ein Perspektivenwechsel statt, denn anstelle eines nationalen, örtlich begrenzten Strafgerichtes wird nun von einer kosmischen Katastrophe berichtet. Davon sind nicht nur Land und Menschen betroffen, sondern die gesamte Schöpfung: Himmel und Erde, Mensch und Tiere, Berge, fruchtbares Land und Städte. Daß diese Katastrophe mit schöpfungstheologischen Termini beschrieben wird, macht ihre immense Tragweite deutlich. Es geht hier nicht nur um den unwirtlichen Zustand eines konkreten Landstriches, sondern die Schöpfung steht auf dem Spiel. Auch an anderer Stelle wird tohu-wabohu in einem ähnlichen Kontext verwendet. Bis auf Gen 1,2 und Jer 4,23 findet sich nur noch ein einziger alttestamentlicher Beleg für dieses Wortspiel oder Hendiadyon. In Jes 34,11 tauchen beide Wörter nicht direkt hintereinander auf, sondern in einem Parallelismus, und kündigen den Untergang des Landes Edom an:

„JHWH legt an: die Meßschnur tohû (Irrsal) und die Lotsteine bohû (Wirrsal).“

In dieser Vision vom nahen Gottesgericht wird Gott mit einem Baumeister verglichen, der den Untergang Edoms mit den Maßeinheiten des Chaos ausmißt. Dieses paradoxe Bild verwendet dabei tohu-wabohu als Kontrast zu einem friedlich geordneten Lebensraum. Auch die vorherige Ankündigung, daß die Bäche und die Erde zu Pech und Schwefel werden und daß das Land verödet und unbewohnt

³ 1983, S. 143. Vgl. auch M. Görg, *tohû*, *ThWAT VIII*, S. 555-563.

⁴ Übersetzung nach M. Buber, *Die fünf Bücher der Weisung (Die Schrift I)*, Stuttgart 1992, S. 9.

⁵ Es ist in der Forschung umstritten, welches feindliche Volk damit gemeint ist.

bleibt, läßt eine massive Störung der Schöpfung vermuten. Diese wird als „erneuerte Schöpfung“ im folgenden Kapitel Jes 35 um so gelungener wiederhergestellt, so daß „die Wüste sich freuen und die Steppe jubeln und blühen“ (35,1) soll.

Sowohl in Jer 4,23 als auch in Jes 34,11 kann das Wort tohu-wabohu aus LeserInnenperspektive als Hinweis auf Gen 1,2, auf den chaotischen Zustand der Erde vor Beginn der Schöpfung gelesen werden. Dieses vergleichende Lesen der Verse und ihres jeweiligen Kontextes ist ein erster Schritt zur intertextuellen Interpretation.

Was ist eine intertextuelle Interpretation?

Die intertextuelle Interpretation untersucht die Wechsel- und Referenzbeziehungen eines konkreten literarischen Textes zu einem oder mehreren zugrundeliegenden Texten und Textstrukturen. Der Begriff der Intertextualität hat sich im Zusammenhang mit der Diskussion um strukturalistische Texttheorien vor ca. 30 Jahren entwickelt. Diese gehen von der Voraussetzung aus, daß jedes Phänomen und jede Erscheinung innerhalb eines Systems nicht isoliert entstanden ist, sondern von anderen Phänomenen und Ausprägungen innerhalb desselben Systems mitbedingt ist und daher seine Bedeutung erhält. In diesem Kontext wurde die Frage gestellt, was ein „Text“ ist, wie er sich konstituiert und funktioniert und unter welchen Gesichtspunkten er analysiert werden kann. Dabei gelangte man zu der Erkenntnis, daß Texte nicht vollkommen separat voneinander entstehen und existieren, sondern sie beziehen sich aufeinander, widersprechen sich und können im Verhältnis zueinander gelesen werden. Ein Text ist demnach keine losgelöste Insel, sondern Bestandteil eines Meeres von Texten, in welchem alle Texte in Verbindung mit anderen stehen. Texte rufen andere Texte ins Gedächtnis, erinnern an sie und verweisen durch Zitate und Anspielungen bzw. Allusionen aufeinander. Diese „Markierungen“ in Texten bilden die Grundlage für die intertextuelle Interpretation.⁵

⁵ Aus der Fülle der erschienenen Literatur zur Intertextualität sei auf folgende hingewiesen: E. van Wolde, *Words become worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11 (BIS 6)*, Leiden u.a. 1994, S. 160-200; O. Ette, *Intertextualität. Ein Forschungsbericht mit literatursoziologischen*

Auch in der Bibel lassen sich intertextuelle Relationen ausmachen, denn es finden sich viele Allusionssignale auf inner- und außerbiblische Texte, die miteinander in Beziehung und in einen Dialog gebracht werden können. Im folgenden soll die Verknüpfungsmöglichkeit der Texte Jer 4,23-28 und Gen 1 aus LeserInnenperspektive genauer analysiert und interpretiert werden. Die Interpretation orientiert sich dabei an der „plot-line“ des Alten Testaments, an der kanonischen Anordnung der biblischen Bücher. Das bedeutet, daß das vorausgesetzte Lesepublikum zuerst Gen 1 liest, bevor es auf Jer 4,23-28 trifft. Die vorgenommene intertextuelle Auslegung versteht sich als ein anderer Ansatz als die zumeist diachron orientierte Pentateuchforschung, denn sie blendet solche Gesichtspunkte, die mit der Entstehung von biblischen Texten zu tun haben, völlig aus. Nicht die Textproduktion ist von Interesse, sondern die Textwirkung im Dialog zweier Texte auf der Endtextebene.⁶ Die Frage von literarischen Abhängigkeiten soll an dieser Stelle nicht gestellt, sondern die Sinnerweiterung verdeutlicht werden, die sich durch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Texte ergeben.

Die intertextuelle Interpretation von Jer 4 und Gen 1

Eine auffallende Gemeinsamkeit von Gen 1 und Jer 4 ist das Wortpaar tohu-wabohu. Durch dieses Allusionssignal oder diese „Markierung“ können die LeserInnen eine erste Verbindung von Jer 4,23 und Gen 1,2 herstellen. Dazu müssen sie sich beim Lesen von Jer 4,23 an Gen 1,2 zurückerinnern können. Dieser zweite Vers der Bibel und dessen Kontext gehören somit zu dem großen Bestand seines Vorwissens. Es beginnt nun eine Interaktion zwischen Text und LeserInnen. Der Text Jer 4,23-28 bietet Verknüpfungsmöglichkeiten an, denen die LeserInnen mit ihrer Kenntnis von Gen 1 begegnen und sie in einen Zusammenhang bringen:

Anmerkungen, *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* (158) 1985, S. 497-522; die Ausgabe von Sermeia 69/70 (1995).

⁶ An dieser Stelle wird die Nähe dieser Auslegung zur „kanonischen Schriftauslegung“ bzw. zum „canonical approach“ deutlich.

Allusionssignale in Jer 4,23-26	auf Gen 1
Die Erde ist tohu-wabohu.	<i>Vorwelt:</i> Die Erde ist tohu-wabohu, Finsternis liegt über der Fläche der Urflut, und der Wind Gottes schwebt über den Wassern.
Das Licht des Himmels ist nicht mehr da.	1. Tag: Das Licht wird geschaffen und Gott trennt zwischen Licht und Finsternis, Tag und Nacht.
–	2. Tag: Gott trennt die Wasser und schafft die Himmel.
Die Berge beben und die Hügel schwanken, der Fruchtgarten ist eine Wüste, die Städte sind verodet durch die Flamme des Zorns.	3. Tag: Wasser und Erde werden getrennt und die Pflanzen auf der Erde entstehen.
Das Licht des Himmels ist nicht mehr da (s.o.)	4. Tag: Gott macht die <u>Lichter am Himmel</u> , Sonne, Mond und Sterne als Zeichen der Zeiten.
Alle Vögel des Himmels sind davongeflogen.	5. Tag: Gott schafft Fische und Vögel.
Kein Mensch ist mehr da.	6. Tag: Gott macht Landtiere und schafft den Menschen als <u>Mann und Frau</u> .
–	7. Tag Gott ruht.

An der Nebeneinanderstellung beider Textstellen wird deutlich, daß außer tohu-wabohu noch andere Gemeinsamkeiten zwischen Jer 4,23-28 und Gen 1 bestehen. Jer 4,23-28 spielt durch einige prägnante Stichworte, sog. Allusionssignale, auf die Ereignisse in Gen 1 an. Dabei werden die Elemente in Jer 4,23-28 in ähnlicher Reihenfolge, wie sie in Gen 1 erschaffen werden, Stück für Stück zurück-

⁷ Vgl. M. Fishbane, *Jeremia IV 23 and Job III 3-13: A recovered use of the creation pattern*, VT 21 (1971), S. 151-167.

genommen: Der in Gen 1 geschaffene Kosmos wird wieder zum chaotischen tohu-wabohu, dem Zustand der Erde vor dem Beginn des Schöpfungsgeschehens in Gen 1,3. Das Licht des Himmels ist verschwunden, so daß die Finsternis als vorgeschöpfliches Element sich wieder ausbreitet. Durch das Erlöschen der Lichter von Sonne, Mond und Sternen wird die Zeitenordnung und der Ablauf von Tag und Nacht, ebenso wie der Rhythmus der Natur fundamental gestört. Außerdem weist das Beben der Berge, die Stabilität symbolisieren, auf die Brüchigkeit der Erde hin. Oft werden sie auch als Träger des Himmels gesehen (Ps 104,5-8). Unter dieser Voraussetzung deutet ihre Instabilität zudem darauf hin, daß auch der Himmel keinen weiteren Bestand mehr haben wird und einstürzt. Ferner fehlen alle Lebewesen, sowohl Menschen als auch Vögel, die hier stellvertretend für die Gesamtheit der Tiere stehen. Deren Abwesenheit ist ein Zeichen für Destruktion, vgl. Jer 9,10;12,4. Das kultivierte und fruchtbare Land, welches die Menschen als Lebensgrundlage benötigen, wird zur Wüste; und die Städte, als Symbol für Menschenansammlungen, liegen in Ruinen. All diese Ereignisse weisen auf den Zustand vor Beginn des Schöpfungsgeschehens in Gen 1,3 hin.⁷

Himmel und Erde

Neben der Erde wird in Jer 4,23 auch der Himmel genannt. Dieser Merismus läßt die LeserInnen zudem an den ersten Satz der Bibel Gen 1,1 erinnern, an das Proömium:

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“

Gen 1,1 fungiert als Überschrift des nachfolgend beschriebenen Schöpfungsgeschehens und setzt dieses voraus bzw. faßt es zusammen.⁸ Durch die Absetzung von Gen 1,1 als Überschrift für die Schöpfungserzählung wird das Gegensatzpaar Himmel und Erde als Merismus für den gesamten räumlichen Bereich, also für den Kosmos, verwendet, in welchem das Schöpfungsgeschehen stattfindet. In einem ähnlich schöpfungstheologisch-kosmogenen Kontext wird auch in Jes 65,17-25 von

⁸ Vgl. Bauks, *Die Welt am Anfang*, S. 92.

Himmel und Erde gesprochen, die ebenfalls durch das gütige Schöpferhandeln Gottes paradiesisch erneuert werden:

„Denn siehe, ich erschaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde.“

Wenn nun das Wortpaar Himmel und Erde in Jer 4,23 als Verweis auf das Proömium in Gen 1,1 verstanden wird, so macht dieser Hintergrund deutlich, daß die gesamte Schöpfung und der ganze Kosmos angesprochen ist und auf dem Spiel steht. Es handelt sich in der Vision des Jeremia nicht mehr nur um eine nationale, sondern um eine kosmische Katastrophe, die hier angekündigt wird.⁹ In dieser apokalyptischen Vision des Jeremia wird dem Himmel und der Erde besondere Aufmerksamkeit gewidmet, während andere Elemente wie das Urwasser und das Meer im Unterschied zu Gen 1 überhaupt keine Rolle spielen. Zudem differiert bei den vorhandenen Elementen teilweise die Reihenfolge, z.B. wird in Jer 4,25 der Mensch vor den Tieren erwähnt, anders als in Gen 1. Aber gerade diese Unterschiede lassen den Dialog der Texte aus intertextueller Sicht noch intensiver und interessanter werden, denn die Vision des Jeremia liest sich so nicht einfach als Zitat oder Abschrift von Gen 1, sondern als Weitererzählung. In der vorliegenden Perikope werden die Aussagen der ersten Schöpfungserzählung nicht wiederholt und zitiert, sondern negiert. Nach der Einsetzung der Schöpfung in Gen 1 wird deren Zerstörung in Jer 4,23-28 angekündigt.

Jer 4,23-28 als antitypische Vision des Typus Gen 1

Aus Sicht der LeserInnen entsteht der Eindruck, daß Jer 4,23-28 das Schöpfungsgeschehen aus Gen 1 thematisiert und den gesamten schöpfungstheologischen Kontext von dort einspielt. Wenn dem Verlauf der beiden Erzählungen innerhalb des biblischen Kanon Rechnung getragen wird, also der biblischen „plot line“ gefolgt wird, dann stellt Gen 1

einen Schöpfungstypus dar, auf den eine antitypische Schöpfungserzählung oder eine Negativfolie in Jer 4,23-28 folgt. Mit Gen 1 als Voraussetzung liest sich die Vision in Jer 4,23-28 als partielle Rücknahme der Schöpfung oder als Reversion der Schöpfungserzählung. Es wird in einer Vision eine Zerstörung beschrieben, in welcher mit der Umkehrung der Schöpfungsgeschichte gedroht wird. Gott erinnert darin an sich als Schöpfer des Kosmos und verweist dann auf die Fähigkeit als dessen potentieller Zerstörer. Das, was er zu schaffen imstande war, kann er ebenso mühelos wieder auslöschen, so daß die Ordnung aufgehoben und die Chaosmächte wieder eingesetzt werden. Diese Drohung soll als drastisch verzerrtes Bild die Zukunft ankündigen. Allerdings wird in dem beginnenden Gottesspruch in Jer 4,27 gesagt, daß die Erde nicht völlig vernichtet werden soll. Bezeichnenderweise wird für die angekündigte Vernichtung in Jer 4,27 nicht wie in Jer 4,23 tohu-wabohu, sondern der Terminus für Verwüstung (*šēmāmāh*) verwendet. Die Drohung von Jer 4,23 wird an dieser Stelle offenbar abgeschwächt. Demnach schließt Gott einen tatsächlichen Rückfall in den Zustand des chaotischen Irrsals und Wirrsals wie vor der Schöpfung aus. Statt dessen soll mit Hilfe der Hyperbole tohu-wabohu auf das lebensfeindliche Chaos vor der Schöpfung als mahnende Erinnerung angespielt werden.

Die Vision Jer 4,23-28 kann nur als Antitypus zu Gen 1 gelesen werden, wenn die LeserInnen über die Kenntnis von Gen 1 verfügen. Denn die Negation eines sprachlichen Elementes setzt das Wissen um dieses Element voraus. Sicherlich ließe sich die jeremianische Vision auch ohne diesen eingespielten Hintergrund von Gen 1 lesen, die Aussage würde sich jedoch verschieben. Die angekündigte Zerstörung würde sich nur auf Juda beziehen und weder kosmischen Ausmaße annehmen, noch auf den Schöpfergott verweisen.¹⁰

Dabei ist die erste Allusion, die Partikelkombination tohu-wabohu, die durch ihre rare Verwen-

dungsweise im Alten Testament aufscheint und sich inhaltlich vom vorherigen Kontext unterscheidet, auch gleich der prägnanteste Verweis auf Gen 1. Während in den Versen vorher von einem nationalen Strafgericht die Rede ist, gewinnt diese Thematik durch das tohu-wabohu und den Merismus Himmel und Erde, hier allerdings in der Reihenfolge Erde und Himmel, eine kosmische Dimension. Mit dem pointiert ausgewählten Detail tohu-wabohu, der Wortverbindung, die als Partikelkombination nur an diesen beiden Stellen im Alten Testament zu finden ist, wird als pars pro toto der Gesamtkontext von Gen 1 abgerufen. Unterstützt wird diese Sichtweise durch die zusätzlichen Allusionen und den Merismus Himmel und Erde als Anspielung auf das Proömium Gen 1,1. Durch das Anzitiieren von Gen 1 bietet der Text selbst den LeserInnen eine Querverbindung an, die sie als Vorschlag für ein mögliches Verständnis des Textes annehmen können.

Nicht nur Jer 4,23 weist die LeserInnen auf Verknüpfungsangebote mit anderen Texten hin. Es finden sich in den biblischen Texten viele Markierungen und Allusionssignale, die auf andere Texte verweisen, sie zitieren und diese einspielen. Die sogenannten „Schriftzitate“ des Neuen Testaments z.B. spielen auf alttestamentliche Texte als ihren Deutehintergrund an. So werden durch das Kombinieren eines Textes mit anderen neue Interpretationsmöglichkeiten geschaffen. Und je nachdem, wie die LeserInnen einen Text mit einem anderen kombinieren, entsteht seine Bedeutung. Das Wechselspiel zwischen LeserInnen und Text entscheidet über die Interpretation.¹¹ Dabei sind die Interpretationsmöglichkeiten der LeserInnen jedoch nicht willkürlich und beliebig, wenn das Verknüpfungsangebot, das der Text selbst bietet, ernstgenommen wird. Es gilt, die Intention des Textes nicht auszublenken, sondern zu beachten. Die AutorInnen der Texte treten dabei völlig in den Hintergrund und sind für diese Art der Interpretation irrelevant. Denn anders als bei der traditionellen historisch-kritischen Methode geht es nicht um die Suche nach der Intention der AutorInnen, sondern die Leser-

Innen nehmen eine oder mehrere Relationsmöglichkeiten des Textes wahr und bestimmen somit die Richtung der Interpretation, wobei der Vielfalt der Textdeutungen nur vom Text selbst Grenzen gesetzt werden.

Birgit Trimpe war wissenschaftliche Mitarbeiterin im Institut für Katholische Theologie an der Universität Osnabrück und promoviert z.zT. mit einer Arbeit über intertextuelle Interpretationen der Schöpfungs- und Urgeschichte. Ihre Adresse lautet: Kurt-Schumacher-Damm 17, 49078 Osnabrück.

Die Europäische Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen (ESWTR) wird 1999 in der Ev. Akademie Hofgeismar ihre nächste Konferenz zum Thema „Zeit-Eschatologie-Utopie“ ausrichten. Durch diese Konferenz wird der Austausch und Kontakt zwischen den europäischen ForscherInnen gefördert. Darüber hinaus wird auch der interreligiöse Dialog gefördert, es werden jüdische und muslimische Referentinnen eingeladen.

Besonders Theologinnen aus Osteuropa haben häufig Probleme, an dieser Konferenz teilzunehmen. Darum bittet die ESWTR um Spenden oder sogar um die Übernahme von Patenschaften für einzelne Theologinnen.

Spenden können auf das Konto Ev. Akademie, Kto Nr 3034, BLZ 520 604 10, EKK Kassel, Stichwort ESWTR-Konferenz 1999 überwiesen werden. Ihre Spende ist steuerlich abzugsfähig. Für weitere Informationen wenden Sie sich bitte an Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann und Dr. Claudia Janssen, Universität GH Kassel, FB 01, Diagonale 9, 34109 Kassel, Tel./Fax 0561- 804 3487/88

⁹ Nach A. Borges des Sousa, Jer 4,23-26 als P-orientierter Abschnitt, ZAW 105 (1993), S. 419-428, geht es hier nicht um eine in die Zukunft gerichtete Vision, sondern um eine Interpretation der Ereignisse von 587/6. Allerdings weisen die auftretenden Leitwörter wie das Sehen des Sprechers auf apokalyptisch-eschatologische Visionen hin (Jer 1,11ff; Jer

24; Ez 37,8 und Sach 1,8; 4,2), so daß die LeserInnen diese Perikope nicht als theologische Reflektion von vergangendem Geschehen lesen, sondern als Vision einer zukünftigen Destruktion der Schöpfung.

¹⁰ Zu den zwei unterschiedlichen Lesearten vgl. U. Eco, Die Grenzen der Interpretation (dt. Übers.), München/Wien 1992, S. 43-46.

¹¹ Die Interaktion von Text (Textpragmatik) und LeserIn (Rezeptionsästhetik) ist bei E. Van Wolde, Words become worlds, S. 169-180, überzeugend dargelegt.

Die Schöpfungserzählungen in Kinderbibeln

– Eine kritische theologische Analyse neuerer Kinderbibelausgaben –

Die Kinderbibel ist eine verbreitete, wichtige, in Theologie und Religionspädagogik bislang noch keinesfalls ausreichend kritisch gewürdigte Buchgattung.¹ Auf dem heutigen Büchermarkt finden Kinderbibeln reichlichen Absatz und erzielen hohe Umsätze und Auflagen. Jedes Jahr kommen neue Kinderbibelausgaben heraus. An vielen Orten werden Kinderbibeln benutzt: in den Familien, Kindergärten, Schulen, Kirchen. Nicht nur Kinder, sondern weithin auch Erwachsene beziehen ihre biblische Bildung aus Kinderbibeln. Schon diese Fakten sind Veranlassung genug, sich mit dieser Buchgattung kritisch zu befassen. Hier soll im Mittelpunkt der Untersuchung die Frage stehen, wie Kinderbibeln die biblischen Erzählungen von der Schöpfung wiedergeben.

Wichtige bibelwissenschaftliche Grundeinsichten

Zwei wichtige biblische Texte finden wir auf den ersten Seiten der Bibel in Gen 1 und 2 – in der Lutherbibel bzw. in der Einheitsübersetzung mit der Überschrift: „Die Schöpfung / Die Erschaffung der Welt“ und „Das Paradies“ versehen. Daß es sich hier um zwei aus unterschiedlichen Situationen der Glaubensgeschichte Israels stammende Erzählungen handelt, die jeweils ihre eigenen Intentionen und ihre eigenen Bilder und Begriffe haben, ist eine lange bereitliegende bibelwissenschaftliche Erkenntnis, die auch der nicht theologisch ausgebildete Leser leicht nachvollziehen kann, wenn er aufmerksam die beiden ersten Kapitel der Bibel liest.

Gen 2 (und die Fortsetzung in 3: Vertreibung aus dem Paradies) ist die *ältere* Erzählung von beiden. Sie stammt von einem Verfasser, den man z.B. daran erkennen kann, daß er als Gottesnamen durchgängig das Wort „Jahwe“ gebraucht. In ihr spiegelt sich noch die Erinnerung an den Übergang Israels von der früheren Wandernomadenexistenz (wasserlose Wüste) zur bäuerlich-bürgerlichen Kultur (Garten: bewässertes Kulturland). – Diese Schöpfungserzählung ist nicht an Geschehnissen in grauer Vorzeit interessiert. Sie will vielmehr verste-

hen lassen, *was jetzt ist*: Warum fühlen sich Mann und Frau so stark zueinander hingezogen? Wie kamen die Tiere zu ihren Namen? Woher die Abneigung vor Schlangen und die Angst vor ihnen? Wie ist der Zwiespalt zu verstehen, in dem der Mensch sich befindet? Warum trägt er – im Unterschied zu den Tieren – Kleidung? Warum wird er, wenn er stirbt, wieder zu Erde? Wozu ist der Mensch in der Welt?

Gen 1-2,4 (Die 7-Tage-Schöpfung) hingegen gehört in eine ganz andere Zeit: Israel ist besiegt, Jerusalem erobert, die Großmacht Babylonien ist Sieger (587 v.Chr.). Ein großer Teil der Bevölkerung ist deportiert und lebt im Land des Siegers. Hat uns nicht unser Gott verlassen? Hat sich nicht der Gott des Siegers, Marduk, der Gott der Königstadt Babylon, als mächtiger erwiesen? Ist er nicht der wahre Herr der Welt und der Völker? – so fragen sich die Besiegten. Dagegen aber setzt der uns von Namen her nicht bekannte Autor der Schöpfungserzählung Gen 1 sein ausdrückliches *Gegenbekenntnis*: Nicht Marduk, sondern unser Gott schuf am Anfang Himmel und Erde; ihm gehört die Welt und die Zeit. Alles zielt auf den *Sabbat* hin, den Ruhetag, der auch für die Vertriebenen fern der Gottesstadt Jerusalem Zeichen von Gottes Gegenwart sein soll. – Diese Erzählung trägt einen ganz anderen Charakter als die von Gen 2: sie ist *systematischer*. Sie bringt in der Art damaliger „Wissenschaft“ Listen und Einteilungen von Pflanzen und Tieren. Nach dem Zusammenhang, in dem diese Geschichte in den Mosebüchern erscheint, nennt man sie die „*Priesterschrift*“.

Dazu kommt, daß die biblische Tradition nicht mit solchen Schöpfungserzählungen angefangen hat. Der Glaube des Volkes Israel war vielmehr um einen *anderen Schwerpunkt* zentriert: den *Exodus*, die Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten.² Das Schöpfungsthema unterstützte dann nachträglich und zusätzlich die Glaubensgewißheit Israels, in Gottes befreiendem und bewahrendem Bund zu stehen.

Schließlich erscheint das Schöpfungsthema in der Hebräischen Bibel nicht nur in Gen 1 und 2, sondern *an vielen anderen Stellen*: die Schöpfungs-

psalmen 104 und 148, Ijob 38, Jesaja 40,12-28 u.a.m. So finden Schöpfungsglaube und Schöpfungsfreude in der biblischen Überlieferung einen reichhaltigen und vielfarbigen Ausdruck als Erzählung, als Poesie und Lied, als systematische Lehre und Bekenntnis des Glaubens. Daran gemessen wirkt die traditionelle Fixierung auf Gen 1 und 2 wie eine Blickverengung, die uns kein Auge haben läßt für die *reiche Fülle*, in der sich in der Bibel der Glaube an Gott den Schöpfer ausspricht.

Nur eine biblische Schöpfungsgeschichte?

Wie sehen nun Kinderbibeln aus, wenn man sie mit Hilfe dieser bibelwissenschaftlichen Grundeinsichten kritisch unter die Lupe nimmt? Weithin bieten Kinderbibeln *nur eine Schöpfungserzählung*, nämlich die nach Gen 1. Sie muß damit dem jungen Leser fälschlicherweise als „*die*“ Schöpfungsgeschichte der Bibel erscheinen. Hierbei gibt es folgende Varianten:

- Der Kinderbibelautor beschränkt sich auf die Nacherzählung von Gen 1 (so Jörg Zink).
- Die Paradieserzählung Gen 2 wird *angefügt*. Dabei werden alle Schöpfungsmotive ausgeschieden, so daß sie nicht mehr als eine Erzählung erkennbar ist, die ebenfalls die Schöpfung zum Thema hat; sie wirkt nur noch als eine *Hinführung zur Sündenfallgeschichte* (so z.B. Detlev Block, die Sieger-Köder-Kinderbibel, Werner Laubi, Wilfried Pioch).

- Die Paradieserzählung Gen 2 wird geradezu als eine Art „*Fortsetzung*“ von Gen 1 dargeboten: Dort ist dann die Erschaffung der Menschen, mindestens aber die der Frau, ausgelassen – jetzt wird dies mit den Motiven von Gen 2 (aus Erde bzw. aus der Rippe des Mannes geschaffen) gewissermaßen „*nachgeholt*“ (So die weit verbreitete Anne de Vries Kinderbibel, aber auch Irmgard Weth und Eckart zur Nieden).

Man muß vermuten, daß hinter all diesen Versuchen, die beiden Schöpfungserzählungen miteinander auszugleichen, ein ganz bestimmtes Denken über das Kind verborgen ist: Es sei für den

kleinen Leser irritierend, Verschiedenheiten in der Bibel – so etwa zwischen den beiden Schöpfungserzählungen – zu entdecken, denn diese Entdeckung könne ihn an der Glaubwürdigkeit dieses Buches zweifeln lassen. Hinter solchen Harmonisierungsversuchen verbirgt sich also eine Art theologischen „Kinder- und Jugendschutzes“ (und dahinter wohl ein unaufgearbeiteter Rest von christlichem Bibelfundamentalismus, der Verschiedenheiten in der Bibel nicht als Ausdruck von Reichtum und Fülle annehmen kann, sondern darin Widersprüchlichkeit und Unvollkommenheit der biblischen Überlieferung befürchtet). – Im Interesse eines reifen Bibelverständnisses, auf das hin sich Kinder auch mit ihrer Kinderbibel entwickeln mögen, erscheint es jedoch als sinnvoll und geboten, mit den biblischen Erzählungen auch ein Maß biblischer Bildung zu vermitteln, das ein realistisches Bild vom Charakter der biblischen Schriften erschließt. Und dazu gehört, daß man dem kindlichen Leser nicht all das in der Bibel krampfhaft verbirgt, was wie „Widerspruch“ aussieht, wenn man dieses Buch fälschlich als uniforme Dogmatik mißversteht, sondern die Verschiedenheiten darin als Ausdruck ihrer Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit zu verstehen gibt.³

Wo bleibt Eva?

Nun ein Blick in eine Kinderbibel. Irmgard Weth leitet die Schöpfungsgeschichte mit den Worten ein: „Dies ist die Geschichte, die uns die Bibel erzählt... Sie begann schon vor langer Zeit, lange bevor wir geboren wurden, ... vor vielen hundert (!) Jahren, als noch kein Mensch auf der Erde lebte, ... da war Gott schon da, ganz am Anfang. Mit ihm beginnt unsere Geschichte: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde ...“

Daran schließt die Autorin die Schöpfungserzählung nach Gen 1 und dann Paradies-Erzählung nach Gen 2 an, die so als eine Art *weiterführender Ergänzung* von Gen 1 erscheinen muß. Diese Ergänzung ist sozusagen auch nötig, denn Weth hatte nämlich in ihrer Wiedergabe von Gen 1 unterschlagen, daß auch dort schon von der Erschaffung von

bügelt werden, indem man harmonisierend die Evangelientexte miteinander vermischt (entsprechend der Tradition der sieben Kreuzesworte).

¹ Vgl. dazu *Buch des Verf.: Bibel für Kinder. Die Kinderbibel in Kirche, Schule und Familie. Stuttgart: Kohlhammer 1995, S. 16ff*

² Diese Einsicht nimmt etwa die *Neue Patmosbibel* auf und beginnt deshalb mit den Mosegeschichten.

³ Dies gilt z.B. auch im Hinblick auf die Kreuzigungserzählungen in den vier Evangelien, deren Verschiedenheiten in Kinderbibeln gern glatt ge-

Mann und Frau die Rede war. „Zuletzt aber schuf Gott das Wunderbarste: den Menschen“, heißt es bei ihr. Freilich dieses Abstraktum „Mensch“ entpuppt sich dann als Mann, als Adam: „Da schuf Gott Adam⁴, den Menschen.“ Logisch konsequent muß dann im Schöpfungssegen auch der Auftrag: „Seid fruchtbar und mehrt euch“ entfallen. An einen einsamen Mann Adam gerichtet – wäre er ja recht widersinnig. Als weitere Folge daraus muß denn mit Gen 2 unter der Überschrift „Adam und Eva“ die Erschaffung der Frau „nachgeholt“ werden. Wer Gen 1,27 in dieser Weise wiedergibt, unterschlägt damit aber einen für die priesterschriftliche Schöpfungserzählung wesentlichen Punkt: Die legte ja gerade Wert darauf, daß von Anbeginn an, sozusagen aus Prinzip von Mann und Frau das Gleiche gilt: Sie *beide* sind (gleichzeitig) nicht nacheinander, wie in der Paradies-Erzählung von Gen 2) von Gott zu seinem Bilde geschaffen, von ihm mit dem *gleichen Segen* beschenkt. Damit enthielt Gen 1 schon immer einen kritischen Impuls, der sich gegen den *gesellschaftlichen Patriarchalismus* richtete, wie er sich in den orientalischen und abendländischen Gesellschaften geschichtlich entwickelt hat.

Wo bleiben die sieben Tage?

W. Pioch läßt in seiner Kinderbibel eine Mutter die Schöpfungsgeschichte nach Gen 1 ihren Kindern auf folgende Weise erzählen:

„Irgendwann vor langer Zeit (!) wollte Gott, daß unsere Welt entsteht. Es gab all das noch nicht, was wir heute sehen... [Es folgt Gen 1, 1-25]

... Gott sah, wie schön alles war, was er geschaffen hatte, und er wußte, daß nun die Menschen alles haben würden, was sie zum Leben brauchten. Nun ließ Gott die ersten Menschen entstehen, einen Mann und eine Frau ...“

Dem Leser fällt an dieser Nacherzählung besonders auf: Das biblische „Im Anfang“, das eben nicht

⁴ In späteren Auflagen (1991) hat die Autorin den „Namen“ Adam an dieser Stelle gestrichen. Doch bringt sie ihn wieder in der zu Beginn der Paradies-Erzählung hinzugefügten Erklärung: „Adam hieß der Mensch, den Gott geschaffen hatte“ – also wieder nur einen und dann einen männlichen Menschen? So muß der Eindruck auf den Leser weiterhin zweideutig bleiben: War der von Gott geschaffene Mensch ein abstrakt-geschlechtsloses Wesen (I. Weth in ihrer Wiedergabe von Gen 1) oder war

er ein männlicher Adam, dem dann erst ergänzend eine Frau namens Eva zuerschaffen werden muß? Diese textlichen Veränderungen bewirken keine Verbesserung in der theologischen Sache – leider.

zwingt, eng als Zeitbestimmung verstanden zu werden (im Lateinischen heißt es: in principio – im Prinzip!), ist hier relativiert zu: „Irgendwann vor langer Zeit“. Das mag ganz unnötigerweise zu Fragen wie: Wann denn? Und: Was war denn vorher? provozieren, die einem angemessenen Schöpfungsverständnis im Wege stehen. Gott steht *nicht am zeitlichen Anfang* der Welt, sondern er ist deren „Prinzip“, ihr tiefster Grund und das nicht „irgendwann vor langer Zeit“, vor Jahrtausenden oder Jahrmilliarden etwa, sondern heute. Denn – so ist die Botschaft der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung: Gott schafft *auch die Zeit*. Sie aber – eine der existentiellsten Lebensbedingungen des Menschen – fehlt in der Nacherzählung von Pioch völlig: Die Woche in ihrer Abfolge der sieben Tage mit Tag und Nacht, Morgen und Abend, die auf den *Sabbat* hinzielt, ist aus der Erzählung herausoperiert. Und erst im folgenden Gespräch mit ihren Kindern erklärt die Mutter, die Menschen hätten sich früher erzählt, es habe mit der Schöpfung nur sechs Tage gedauert und am siebenten Tag habe sich Gott ausgeruht.⁵ Damit aber ist diese Schöpfungserzählung ihrer eigentlichen Farbe beraubt, die sie im Zusammenhang der priesterschriftlichen Überlieferung hat: Gott, dessen Tempel in Jerusalem zerstört ist, hat ein anderes Heiligtum, das mit seinem Volk ins Exil mitgeht – den heiligen Sabbat, das Gottesgeschenk dieses wöchentlichen Ruhetages, der dem Leben die notwendigen Konturen und Atempausen verleiht. Ob nicht diese Botschaft gerade in einer Zeit wichtig ist, die Gefahr läuft, die Wochentage mit einer gleitenden Arbeitszeit zu nivellieren?

In der Erklärung der Mutter wurde das Motiv des 7-Tage-Werks der Erzählung von Menschen zugeschrieben. Wer aber soll dann als Autor der übrigen Schöpfungsgeschichte gelten? Hier wird das lesende Kind über den Charakter der biblischen Schriften leichtfertig irreführt: Ist nicht die Schöpfungsgeschichte als ganze (wie alles in der Bibel) Erzählung

er ein männlicher Adam, dem dann erst ergänzend eine Frau namens Eva zuerschaffen werden muß? Diese textlichen Veränderungen bewirken keine Verbesserung in der theologischen Sache – leider.

⁵ Hat Pioch die 7-Tage-Struktur weggelassen, um möglichen Konflikten mit der Evolutionstheorie beim Kind vorzubeugen? Dies aber wäre m.E. ein falscher Weg.

von Menschen, die freilich – was dieser Tatsache nicht widerspricht – „inspiriert“ sind vom Glauben? Oder soll der Leser wirklich denken, die Bibel sei gewissermaßen *zweigeteilt*: ein Teil, dem höhere Autorität – sozusagen die eigentliche biblische Qualität – zukommt, und ein Teil, der (bloß) Erzählung von Menschen ist? Was werden die Kinder aus der Pioch'schen Kinderbibel sagen, wenn sie später einmal die Bibel selbst zur Hand nehmen und beides in einer Geschichte vereint finden? In welche Schwierigkeiten werden sie da geraten?⁶

Der Schöpfungsglaube hat viele Ausdrucksformen

Demgegenüber stehen heute zum Glück manche Kinderbibelausgaben, die die bibelwissenschaftlichen Grundeinsichten in hinreichendem Maß berücksichtigen und so den intendierten Sinn der Schöpfungserzählungen zugänglich machen. Hierher gehören z.B. die Kinderbibeln von Josef Quadflieg, Anneliese Pokrandt und Regine Schindler. In der letzterwähnten Kinderbibel finden wir zu Beginn den Schöpfungspsalm 104 wiedergegeben, Gen 2 wird neben Gen 1 deutlich als „eine andere Geschichte vom Anfang der Welt“ eingeführt. Allein ein solch dreifaches, unterschiedliches Angebot in einer Kinderbibel macht dem Leser ohne umständliche Sacherklärungen deutlich, daß sich der Schöpfungsglaube von Juden und Christen in den biblischen Schriften in sehr verschiedener Form ausspricht und daß über das Schöpfungsthema sehr verschieden gedacht werden konnte. Diese Tatsache sollte nicht ängstlich vor den kindlichen Lesern verborgen gehalten werden, gibt sie uns doch die Freiheit, heute unseren Glauben an Gott den Schöpfer auch in eigenen Begriffen und Vorstellungen auszudrücken.

Die Elementarbibel von A. Pokrandt beginnt nicht mit den Schöpfungserzählungen, sondern ordnet sie in ihre geschichtlichen *Ursprungssituationen* ein: in die Königszeit bzw. in die Zeit der babylonischen Gefangenschaft.⁷ Die den Schöp-

⁶ Die Schöpfungserzählung Gen 2 wird bei Pioch dann unter der Überschrift: „Wie die Menschen das Böse kennenlernen“ zu einem bloßen Vorwort für die Sündenfallgeschichte zurechtgestutzt. Die Passagen, die sie als Schöpfungserzählung erkennen lassen, fehlen.

fungserzählungen vorangesetzten einleitenden Bemerkungen wollen dem Leser deutlich machen, daß diese Erzählungen nicht aus dem Leeren kommen, sondern einen konkreten „Sitz im Leben“ haben. So erzählt A. Pokrandt von der Eroberung Jerusalems durch den babylonischen König Nebukadnezar und der Deportierung der jüdischen Bevölkerung und leitet dann zur priesterschriftlichen Schöpfungserzählung über.

Josef Quadflieg schließlich schickt seiner Nacherzählung die Information voraus:

„Auf den ersten Seiten der Bibel stehen *zwei* Schöpfungs-Erzählungen. Die eine ist *wie ein Lied*, das in sieben Strophen von den „Sieben Tagen“ spricht... In der anderen Erzählung steht der Mensch, Gottes liebstes Geschöpf, im Mittelpunkt ...“

Creatio continua: Die Schöpfung geht weiter

Hinzuweisen wäre ergänzend auch auf den Beitrag, den *Illustrationen* in Kinderbibeln z.B. zum Verständnis biblischer Geschichten und hier der Schöpfungserzählungen leisten. Hier sei das beispielhafte Bilderbuch „Deine Schöpfung – meine Welt“ von Regine Schindler erwähnt, das besonders von den elementaren, aussagekräftigen, künstlerischen Bildern der bekannten Bilderbuch-Illustratorin Hilde Heyduck-Huth lebt. Schon der Titel sagt, daß die Autorin das Thema „Schöpfung“ in unsere Welt von heute hineinsetzen und so von vorneherein jedem Mißverständnis in der Richtung vorbeugen möchte, sie wolle eine Geschichte aus ferner Vorzeit erzählen. Als „Adam“ und „Eva“ erscheinen unter dem Paradiesbaum Junge und Mädchen von heute: „Ich glaube, daß *mich* Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, *mir* Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und *noch erhält ...*“ (*Martin Luther*). Die Schöpfung geht weiter:

„So sind Himmel und Erde entstanden. Gott schuf sie nicht fertig, er baute immer weiter an ihnen. Auch heute ist der Schöpfer am Werk. Wir

⁷ In ähnlicher Weise stellt die Neue Patmosbibel die Schöpfungserzählung Gen 1 in den passenden geschichtlichen Zusammenhang des babylonischen Exils.

merken es, wenn ein kleines Kind geboren wird oder ein neuer Stern entsteht“, so schließt D. Block seine Schöpfungserzählung ab.

Es zeigt sich, daß Autoren von Kinderbibeln eine eigene erzählerische Verantwortung tragen, die genaue theologische Vorarbeit nötig macht. Auch wer meint, daß er nur „schlicht“ und „kindgemäß“ nacherzählt, vermittelt – wenn auch oft unbewußt und ungeklärt – dem Leser (seine oder fremde, aber von ihm gebilligte) Vorstellungen über die Bibel und die biblischen Geschichten, die die Geschichte eines Kindes mit diesem Buch positiv oder negativ mitbestimmen. Dafür trägt er die Verantwortung. Wo aber Autoren von Kinderbibeln sich in theologischer Arbeit ihr eigenes Vorverständnis der Geschichten, die sie vermitteln, bewußt machen, bieten sie ihren kindlichen Lesern eine Brücke zum Sinn der biblischen Botschaft in der Hoffnung, daß sie über diese Brücke gehen und ihre eigene Beziehung zu dem Gott finden können, für den die biblischen namentlichen und namenlosen Autoren uns in vielfältiger Weise Zeugnis geben.

Die benutzten Kinderbibel Ausgaben

BELOSO, JOSÉ MARIA ROVIRA: Die Neue Patmos Kinderbibel. Mit Bildern von Carmen Solè Vendrell. Aus dem Spanischen von Hans Hoffmann. Düsseldorf: Patmos 1990

BENEKER, WILHELM: Gott und sein Volk. Das Alte Testament für Kinder. Bilder von Jenny Dalenoord. Würzburg: Echter Verlag 1974

BLOCK, DETLEV: Die große bunte Kinderbibel. III. von Gisela Röder. Bindlach: Loewes Verlag 1993

KÖDER, SIEGER (III.): Kinder-Bibel. Mit Bildern von Sieger Köder. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1995

LAUBI, WERNER: Kinderbibel. Illustriert von Annet Fuchshuber. Lahr: Verlag Ernst Kaufmann. 1992

NIEDEN, ECKART ZUR: Was der Regenbogen verspricht. Kinderbibel. Altes Testament. Illustrationen von Ingrid und Dieter Schubert. Wuppertal: R.Brockhaus Verlag 1994

PIOCH, WILFRIED: Die Neue Kinderbibel. Mit Kindern von Gott reden. Illustriert von Eva Bruchmann. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses. 1989

POKRANDT, ANNELIESE: Elementarbibel. Ausgewählt, in acht Teile gegliedert und in einfache Sprache gefaßt von Anneliese Pokrandt, illustriert von Reinhard

Herrmann (Überarbeitete Gesamtausgabe). Lahr: Kaufmann. 1998

QUADFLIEG, JOSEF: Die Bibel für Kinder ausgewählt und erläutert. III. von Rita Frind. Düsseldorf: Patmos Verlag 1994

SCHINDLER, REGINE: Mit Gott unterwegs. Die Bibel für Kinder und Erwachsene neu erzählt. III. von Štěpán Zavřel. Zürich: bohem press 1996

SCHINDLER, REGINE: Deine Schöpfung – meine Welt. Bilder von Hilde Heyduck-Huth. Lahr: Kaufmann Verlag 1982

VRIES, ANNE DE: Die Kinderbibel. Durchgesehene Neuausgabe. Illustrationen von Hermine F. Schäfer. Deutsch von Gerhard Schneider. Konstanz: Friedrich Bahn Verlag 1992

WETH, IRMGARD: Nenkirchener Kinder-Bibel. III. von Kees de Kort. Neukirchen-Yluy: Kalenderverlag des Erziehungsvereins 1991

ZINK, JÖRG: Der Morgen weiß mehr als der Abend. Bibel für Kinder. Illustrationen von Hans Deininger. Stuttgart: Kreuz Verlag 1981

Dr. phil. Reinmar Tschirch ist Lehrbeauftragter an der Universität Hannover. Seine Adresse lautet: Kirchröder Str.68 A, D-30625 Hannover

Welche Kinderbibel soll ich kaufen?

Eine Broschüre „Empfehlenswerte Kinderbibeln“ hat das Katholische Bibelwerk zusammen mit den Bibelwerken und Bibelgesellschaften Deutschlands, Österreichs und der Schweiz herausgegeben.

Die 48seitige Broschüre, verfaßt von *Hilde Rosenau*, stellt 21 Kinderbibeln aus dem viel größeren Buchmarkt vor, die sich guten Gewissens empfehlen lassen.

Eine ausführliche Kommentierung der einzelnen Kinderbibeln nach Textauswahl, Darbietung, Erzählsprache, Bebilderung und Zielgruppe (Lesealter) ermöglicht es den Benutzerinnen und Benutzern dieses Leitfadens, sich ein Bild von den jeweiligen Kinderbibeln zu machen. Außerdem ist von jeder Kinderbibel eine Leseprobe abgedruckt, damit man sich einen Eindruck „aus erster Hand“ verschaffen kann.

Die Broschüre, die als erste einer neukonzipierten Reihe „Bibel praktisch“ erschienen ist, ist erhältlich bei: Katholisches Bibelwerk e.V., Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart, Tel. 0711/6192050 (DM 4,50 zzgl. Porto; Staffelpreise).

Biblische Bücherschau

C. Houtman, Der Pentateuch.

Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung, Kok Pharos: Kampen 1994, XXII und 472 S., DM 75,00.

Diese Buch wird man mit einem Seufzer nach der Lektüre zuklappen, zum einen wegen der Erleichterung nach der Bewältigung eines 500 Seiten umfassenden Werkes, zum andern aber auch mit dem Bedauern, wie wenig wir sicher über die Entstehung des Pentateuch wissen, und das nach einer mehrhundertjährigen Geschichte seiner kritischen Erforschung. Schon am Anfang der historischen Darstellung bemerkt Houtman: Man sollte „bedenken, daß man bei der Beschäftigung mit der Auslegungsgeschichte des AT immer wieder feststellen muß, daß mancherlei Probleme hinsichtlich des Textes und des Inhaltes des AT nicht erst aus den letzten Jahrhunderten herrühren. Man könnte vielleicht sagen, daß zumindest stets dieselben Fragen in bezug auf das AT gestellt wurden und werden.“ (7) Forschungsgeschichte vermittelt eine eigene Art von Weisheit...

Das Werk erschien bereits 1980 auf Niederländisch (unter dem etwas umständlichen, gleichwohl sehr präzisen Titel „Inleiding in de pentateuch. Een beschrijving van de geschiedenis van het onderzoek naar het ontstaan en de compositie van de eerste vijf boeken van het Oude Testament met een terugblik en een evaluatie“) und wurde für die deutsche Ausgabe durch die Einarbeitung neuerer Literatur bis zum Beginn der 90er Jahre an einigen Stellen aktualisiert.

Das Werk des Professors für Altes Testament an der Theologischen Universität Kampen ist eine willkommene und sinnvolle Ergänzung zu den Standardeinleitungen in das Alte Testament, in denen die Forschungsgeschichte notgedrungen auf Litaneien von Forschernamen, formalisierte Hypothesengerippe oder auf kompakte Fußnoten reduziert erscheint. Die ausführliche Darstellung der wichtigsten Forschungspositionen ermöglicht immer auch Einblicke in den jeweiligen Kontext, vor allem aber in die Leistungsfähigkeit, die Grenzen und die Probleme einzelner Hypothesen, die in den verknüpften Übersichten nicht genannt werden können, zum Verständnis der Logik der Forschung aber unentbehrlich sind.

Die Disposition des gewaltigen Stoffes (Houtman setzt bereits in der Antike ein, wird mit dem Aufkommen kritischer Forschung seit Spinoza ausführlicher) ist bewundernswert klar und schlüssig: Der *erste Teil* („Der Pentateuch in der Geschichte. Überblick über Ansichten zur Verfasserschaft, Ursprung und Komposition des Pentateuch“) verbindet diachrone Durchblicke

und systematische Gesichtspunkte in geschickter Weise, so daß im Dickicht der zusammenhängenden Einzelprobleme die Orientierung nie verlorengeht. Im *zweiten Teil* („Rückblick und Auswertung“) beurteilt Houtman zunächst die lange Zeit dominierende Quellenhypothese, bevor er abschließend ein eigenes Pentateuchmodell skizziert.

Innerhalb des ersten Teils sind die Kapitel I und II vor allem diachron ausgerichtet („Vom ersten Jahrhundert nach Christus bis zur Reformation“ und „Von der Reformation bis zur Mitte des 19. Jh.“). Die folgenden drei Kapitel (mit der identischen Überschrift: „Von der zweiten Hälfte des 19. Jh. bis zur Gegenwart“) erschließen die kritische Pentateuchforschung in drei Durchgängen. Zunächst wird die Formulierung der „neueren Urkundenhypothese“ (das Reuß-Graf-Kuenen-Wellhausen-Modell) vorgestellt, dann die Ausgestaltung dieses Basismodells (fast möchte man von der Barockisierung sprechen) in der Folgezeit. Hilfreich ist in diesem Kapitel auch die Darstellung der Reaktionen von orthodox-protestantischer, katholischer und jüdischer Seite. Das nächste Kapitel ist der überlieferungsgeschichtlichen Erforschung des Pentateuch gewidmet, berücksichtigt aber auch die Kritik des Quellenmodells in den 70er und 80 Jahren (H.H. Schmid, J. Van Seters, R. Rendtorff, E. Blum u.a.) sowie die Abkehr von diachronen Forschungen unter dem Einfluß von Strukturalismus und Literaturwissenschaft (u.a. „Amsterdamer Schule“). Das folgende Kapitel mit dem dritten der zeitlich parallelen Längsschnitte nimmt „Die Problematik des Deuteronomium“ auf, die in der Pentateuchforschung immer einer Sonderrolle gespielt hat.

Die äußerst materialreichen Durchblicke können in dem hier zur Verfügung stehenden Rahmen nicht referiert werden. Bemerkenswert scheint mir aber zu sein, daß der Eindruck der Unübersichtlichkeit aufgrund einer Vielzahl von Ansätzen und der gesteigerten Kommunikationsproblematik in der gegenwärtigen Pentateuchforschung kein neues Phänomen ist. Der verbreitete Eindruck eines ruhigen Jahrhunderts vor der sogenannten „Pentateuchkrise“ (vgl. dazu den Beitrag von Ch. Dohmen in diesem Heft) dürfte eher dem Wunschenken und/oder dem Verschweigen der Problemhänge der am meisten rezipierten Ansätze, vor allem des immer wieder modifizierten Wellhausen-Modells, zu verdanken sein. „Bei der Mehrzahl der Gelehrten führt die Diskussion über die Fragmentenhypothese weder zu einer Zustimmung noch zu einer radikalen Ablehnung, sondern zu einer Mannigfaltigkeit von Standpunkten, die

sich nur durch eine allzu vereinfachende Weise auf einen bestimmten Nenner bringen lassen. Es ist also, wie wir noch sehen werden, so gut wie unmöglich, die Autoren dieser Periode in bestimmte Schubladen zu stecken. Typisch für diese Zeit ist auch, daß verschiedene Autoren im Laufe der Jahre ihren Standpunkt des öfteren geändert haben.“ Houtmans Urteil über die Situation nach dem Erscheinen des „Commentar über den Pentateuch“ von Johann Severin Vater in den Jahren 1802-1805 trifft ebenso gut die Gegenwart. Schon Wellhausen hat mehrfach seine eigene Theorie als grobe Vereinfachung beschrieben und die Notwendigkeit der Einbeziehung anderer Modelle betont. Über die „Unterminierung der Quellenhypothese“ bei den Rezipienten des Wellhausenmodells schreibt Houtman: „Immerhin basierte die genauere Analyse der Quellen innerhalb der Wellhausen-Schule auf der unumstößlichen Rechtmäßigkeit der Vier-Quellen-Theorie. Die Voraussetzung dieser (auf Literarkritik basierenden) Theorie war, daß die Quellen ein ausreichendes Maß an Homogenität besaßen. Genauere Untersuchungen offenbarten jedoch die Heterogenität der Quellen, so daß man fragen kann, ob diese Untersuchungen nicht, anstatt zu dem Postulat von Schulen zu führen, vielmehr Anlaß zu einer Diskussion über die Angemessenheit der Quellentheorie geben müßten. In jedem Fall erscheint es unwahrscheinlich, daß Analysen der Art, wie man sie in der Wellhausen-Schule antrifft, ohne die Quellentheorie a priori zu kennen, zu einer Vier-Quellen-Theorie führen würden. Vielmehr wären sie die Basis für eine Art Fragmentenhypothese.“ (143f).

Etwas ausführlicher möchte ich auf den zweiten Teil des Werkes eingehen, in dem Houtman seine eigene Position zunächst in der Kritik der Forschung und dann in der Darstellung seines eigenen Modells entwickelt. Der kritische Rückblick setzt ein mit einer ausführlichen Widerlegung einer von „orthodox-protestantischer“, d.h. von biblizistisch-fundamentalistischer Seite behaupteten mosaïschen Verfasserschaft des Pentateuch. Hier schimmert offensichtlich der spezielle niederländische Diskussionskontext durch. Erstaunlich finde ich Houtmans eigene „Lösung“ des Problems der Verbindung von Mose mit dem Pentateuch. „Der Pentateuch enthält auf jeden Fall alte Überlieferungen und Gesetze, die auf Mose zurückgehen können, zugleich aber auch in kleinerem oder größerem Umfang Ergänzungen, Erweiterungen und Bearbeitungen, die aus Kreisen stammen, die in der Tradition von Mose standen und sich seinem Erbe und dem Ziel verpflichtet sahen, in den wechselvollen Zeiten

auf aktuelle Fragen neue Antworten und Normen zu geben, wodurch sie sich legitimiert sahen, dies unter dem Namen des Mose auszuführen. Diese Interpretation scheint uns am wahrscheinlichsten zu sein. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß vielen Gesetzen alte Überlieferungen zugrunde lagen. Hinter den Pentateuch-Gesetzen zeichnet sich die Gestalt von Mose ab.“ (361) Wie sich das mit der äußersten Zurückhaltung bezüglich der vorstaatlichen Zeit in den neueren Geschichten Israels und den gegenwärtigen Diskussionen über das literarhistorische Verhältnis zwischen den großen Gesetzeskorpora vermitteln läßt, vermag ich nicht einzusehen. Besonders eingehend diskutiert Houtman die Vier-Quellen-Theorie, „da diese nach Auffassung vieler noch stets die am wenigsten unbefriedigende Antwort auf die gestellte Frage zu leisten vermag“ (365). Nach einer Sichtung der klassischen Kriterien (Gottesnamen, sprachliche, stilistische und konzeptionelle Differenzen, Dubletten), Argumentationsmuster und ihrer Anwendung an den Schaustücken der Quellenscheidung (Flutgeschichte, Ahnfräugeschichte, Josefsgeschichte u.a.) kommt er zu dem Schluß, „daß die Quellentheorie keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Pentateuch zu leisten vermag“ (419).

Vor Houtmans eigener Antwort auf das Entstehungsproblem steht eine grundsätzliche Überlegung, die wegen ihrer Bedeutung für die Pentateuchforschung insgesamt ausführlicher zitiert werden soll: „Unserer Meinung nach ist es nicht möglich, den Entstehungsprozeß des Pentateuch detailliert nachzuzeichnen. Die groben Linien dieses Entstehungsprozesses des Pentateuch kann man vielleicht am besten mit Hilfe einer kombinierten Fragmenten-, Ergänzungs- und Kristallisationshypothese umschreiben. Der Pentateuch erweckt den Eindruck, daß er unter Verwendung von (Elementen aus) kleineren und größeren erzählenden Abschnitten und Gesetzeskomplexen, die je ihre eigene Geschichte haben, zusammengestellt worden ist. Das Resultat ist eine erstaunliche Einheit, in der berichtet wird, warum und wozu Israel zum Dienst für Jhwh in dem von ihm geschenkten Land aus der Völkerwelt erwählt wurde, und ferner, wie das Volk das von Jhwh geschenkte Land in Besitz nimmt. U.E. muß diese Einheit hervorgehoben werden. Nachdem in den vergangenen Jahrhunderten ... der heterogene Charakter des Pentateuchstoffes sehr stark betont wurde, ist der Augenblick gekommen, wieder breite Aufmerksamkeit auf den zusammenhängenden Charakter des Pentateuch zu richten. Bei genauerer Betrachtung erweist sich nämlich der Pentateuch viel einheitlicher, als dies

mancher Kritiker wahrhaben möchte, wobei sich exegetisches Arbeiten an rekonstruierten Quellen als beträchtlich weniger fruchtbar zeigt, als wenn man den Text in seiner Jetztgestalt auslegt.“ (422f) In diesem Zusammenhang sei auf die kürzlich in zweiter Auflage erschienene kleine Studie „The Theme of the Pentateuch“ von D.J.A. Clines hingewiesen (Sheffield 1997, erste Auflage 1978), die wichtige Impulse für synchrone Lektüren des Pentateuch gibt und auch in zwanzig Jahren im deutschsprachigen Raum kein Pendant gefunden hat.

Houtmans eigene Entstehungstheorie läuft auf eine Restitution der alten Enneateuchhypothese hinaus: „Innerhalb des Pentateuch kann man drei größere Einheiten mit eigenem Charakter unterscheiden: Genesis, Exodus-Numeri und Deuteronomium; sie sind aufeinander abgestimmt und erhalten ihren Sinn erst im Zusammenhang; der Pentateuch bildet zusammen mit Josua bis 2. Könige ein größeres, zusammenhängendes, historisches Werk, das von denselben (demselben) Autor(en) sammt und Mitte des sechsten Jahrhunderts, wahrscheinlich in Palästina, entstanden ist.“ (423) Ich muß gestehen, daß mich diese These am Ende des Buches überrascht hat. Zum einen wirft sie viele Fragen auf (z.B. nach dem Grund für die Abtrennung des Pentateuch; nach der Eindordnung und formativen Relevanz des priesterlichen Materials; nach dem eigentümlichen Ineinander von Geschichte und Gesetz, das kaum mit dem Stichwort „historisches Werk“ zureichend zu fassen ist). Ob Houtmans eigenes Modell zum zweiten der Komplexität des Stoffes gerecht wird (vgl. die oben zitierte Kritik von Houtman an anderen Ansätzen), darf bezweifelt werden. Weiterführend scheint mir aber seine kritische Sensibilität gegenüber Theoriebildungen aufgrund wenig konsensfähiger Kriterien und spärlicher Beobachtungen zu sein wie sein Plädoyer, sich stärker dem vorliegenden Text in seiner Endgestalt zuzuwenden. Daß der Text einen historischen Kontext und eine Entwicklungsgeschichte hat, wird kritische Forschung nicht verleugnen. Die Frage bleibt aber, welcher Stellenwert historischen Rekonstruktionen der Textentstehungsbedingungen in der Interpretation/Rezeption des Textes zugemessen wird. Dieses hermeneutische Grundproblem ist mit dem (selbstverständlichen) Eintreten für eine historisch-kritische Erforschung des Pentateuch nicht schon beantwortet.

An manchen Stellen hätte eine stärkere „Verdeutschung“ einige Härten des Ausdrucks (vgl. schon den Untertitel) vermeiden können. Ein Sach- und ein Personenregister erleichtern den Zugriff auf dieses alles in allem sehr informative und hilfreiche Werk. *Georg Steins*

Erhard Blum,
Studien zur Komposition des Pentateuch.
(BZAW 189), Berlin – New York: W. de Gruyter, 1990, X, 433 S., DM 148,00.

Die Habilitationsschrift von E. Blum bietet eine Alternative zum Quellenmodell. Das in den Grundzügen auf J. Wellhausen (1844-1918) zurückgehende Quellenmodell der sog. „Neueren Urkundenhypothese“ versucht die Entstehung des Pentateuchs durch Annahme von drei bzw. vier Quellen zu erklären. In den 60er und 70er Jahren unseres Jahrhunderts erlangte dieses Modell vor allem im deutschsprachigen Raum quasi-kanonisches Ansehen. Zwar gab es auch in jenen Jahren vereinzelt Gegenstimmen, doch sie blieben in der Minderheit und wurden nicht meinungsbildend. Die als Konsens wahrgenommene Meinung der Mehrheit ging in Religionsbücher, Kommentarreihen und Bibelausgaben ein. Auch der so erfolgreiche „Grundkurs Altes Testament“ des Katholischen Bibelwerks erklärt den Pentateuch nach dem Quellenmodell. In idealtypischer Vereinfachung gesprochen entstand der Pentateuch – diesem Modell zufolge – durch redaktionelle Zusammenfügung der vier „Quellen“ bzw. „Dokumente“ „Jahwist (J: um ca. 950/926 entstanden), „Elohist“ (E: um ca. 800 entstanden), Deuteronomium (Dtn: um ca. 622 entstanden) und „Priesterschrift“ (P: um ca. 550 entstanden). Idealerweise sollten – vom Deuteronomium einmal abgesehen – diese Quellen den ganzen Pentateuch abdecken, also von der Schöpfung bis zum Tod des Mose oder sogar noch darüber hinaus bis zur Landnahme im Buch Josua (Hexateuch) reichen. Spätestens seit den 70er Jahren konnten allerdings kritische Anfragen an dieses Modell nicht mehr ignoriert werden. Für den Elohisten war die Textbasis immer schmal, so daß man ihn entweder ganz aufgab, oder zu einer Redaktionsschicht uminterpretierte, oder – sofern man an der Eigenständigkeit festhielt – nicht mehr als Geschichtsdarstellung, sondern als Sammlung paradigmatischer Einzelerzählungen verstand. Beim Jahwisten galt der Einsatz mit Gen 2,4b (bzw. bei Annahme der Eigenständigkeit der Urgeschichte mit Gen 12,1) als relativ sicher, umstritten allerdings war das Ende. Der nach wie vor sicherste Baustein dieser Theorie ist die Priesterschrift, deren Einsatz in Gen 1,1 und deren Ende in Dtn 34 (Tod des Mose), vereinzelt auch in Jos 19,15 (Verteilung des Landes) gesehen wird, wobei auch diese Theorien inzwischen starkem Zweifel unterliegen. Die meisten Exegeten datieren die Priesterschrift exilisch und halten sie für eine eigenständige Quelle, einige allerdings sehen in ihr eine Bearbeitung, nur wenige datieren sie

vorexilisch. Kritik an der Frühdatierung des Jahwisten wurde von einigen Vertretern des Quellenmodells dadurch abgefangen, daß man den Umfang der Quelle reduzierte und im Gegenzug eine stärkere redaktionelle Tätigkeit des sog. Jehovisten, der um 722 bzw. 701 (oder noch etwas später) angesetzt wurde, annahm. Ferner rechnete man in zunehmenden Maße mit Redaktionen und Erweiterungen deuteronomistischer und priesterlicher (P^s) Provenienz, so daß de facto der größte Teil des Pentateuchs zu nicht-quellenhafter Herkunft mutierte. Das von G.v. Rad noch dem Jahwisten zugeschriebene Charakteristikum, das erste große israelitische Geschichtswerk von der Schöpfung bis zur Landnahme zu sein, wurde zusehends vom Jehovisten beerbt und rutschte damit auf der Skala israelitischer Religionsgeschichte um gut 200 Jahre tiefer und geriet in frühdeuteronomisches Gefilde.

Nach Th. S. Kuhn vollzieht sich wissenschaftlicher Fortschritt nicht rein evolutiv durch ausschließlich sukzessive Addition von Einzelbeobachtungen. Es gibt immer wieder Sprünge, sog. Paradigmenwechsel. Ein altes Paradigma wird abgelöst, wenn neue Beobachtungen nur noch unter Zuhilfenahme komplizierter Zusatzhypothesen integriert werden können. Irgendwann wird dieses Verfahren so unübersichtlich, daß das alte Paradigma ganz aufgegeben und ein neues an seine Stelle gesetzt wird, weil es vorliegende Beobachtungen einfacher erklären kann. Mit der Arbeit von E. Blum liegt ein solcher Paradigmenwechsel vor.

E. Blum verzichtet auf die Annahme von Quellen und erklärt die Entstehung des Pentateuchs durch zwei große Kompositionen: einer in deuteronomisch/deuteronomistischer Traditionsbildung stehenden vor-priesterlichen Komposition (KD) und einer priesterlichen Komposition (KP). Beide sind nachexilisch zu datieren.

Der erste Teil seiner Arbeit (7-218) ist der vor-priesterlichen Komposition (KD) gewidmet. Für die Herausarbeitung dieser Komposition stützt Blum sich vor allem auf Ex 1-14 (15); 19-34. Bei der D-Komposition, der er in Ex 1-14; 19-34 die Texte 3,1-4,18; 4,29-31; 11,1-3; 12,21-27; 13,3-16; 14,13f.30f; 19,3b-8; 20,22; 24,3-8; 32,7-14 zuweist, handelt es sich nicht um einen selbständigen Erzählfaden. Sie setzt die wesentliche Substanz der Exodusüberlieferung voraus, ergänzt und bearbeitet sie. Die ihr vorgegebenen Überlieferungen können nach E. Blum im Wortlaut nicht mehr exakt eruiert werden.

Spuren der in Ex 1-34 herausgearbeiteten D-Komposition findet E. Blum weiterhin in den Büchern Numeri und Deuteronomium (76-99). Unter modifizierender

Aufnahme seiner Dissertation zur Vätergeschichte („Die Komposition der Vätergeschichte“, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984) findet er so ein groß angelegtes Geschichtswerk, das „die überwiegende erzählerische Substanz der vorpriesterlichen Vätergeschichte, Exodus, Sinai- und Wüstenüberlieferung ... bearbeitete, verknüpfte, ergänzte, transformierte und sie mittels kompositioneller Klammern (im Dtn) mit dem vorgegebenen deuteronomistischen Geschichtswerk letztlich zu einer von Abraham bis zum Exil reichenden Darstellung der Geschichte Israels verband. In kompositionellen Abschnitten läßt diese Traditionsbildung vielfach ihre Nähe zu deuteronomistischer Überlieferung, Theologie und Sprache erkennen, allerdings nicht im Sinne einer einfachen Identität mit der »klassischen« exilischen deuteronomistischen Schule; vielmehr gehört unsere Komposition eher zu deren *Erbe* in der nachexilischen Zeit“ (101). Die D-Komposition setzt also – diachron gelesen – das sog. deuteronomistische Geschichtswerk voraus (164), stellt diesem aber – synchron gelesen – die Väter- und Mose-Zeit als Ursprungsgeschichte voran, welche „die für alles Folgende grundlegenden Maßstäbe und Konstituenten der Geschichte Israels“ enthält (188).

Unter den Stichworten (1) „Ursprungsgeschichte und Zukunftsperspektive“, (2) „Mose und die Propheten“, (3) „Geschichte und Gesetz“ zeichnet Blum in eindringlicher Interpretation die Hauptlinien dieses von Gen 12 bis 2 Kön 25 reichenden Geschichtswerkes nach: (1) „Die Zerstörung des Tempels und das Exil bedeuten zwar ein furchtbares Gericht, aber gewiß nicht das Ende Israels. Die Komposition bedarf dazu nicht etwa einer Fortschreibung über die Katastrophe hinaus; vielmehr verwendet sie alle Sorgfalt darauf, in ihrer Ursprungsgeschichte die tragende, letztlich unerschütterliche Grundlage von Israels Existenz zu erweisen: *Jhwhs* Selbstbindung an dieses Volk“ (189). (2) KD legt den Grundstein für die Zuordnung von „Gesetz“ und „Propheten“. Die Prophetie gewinnt ihre Legitimation und Wesensbestimmung von dem Erzpropheten Mose und seiner Überlieferung her (195). (3) „Das Halten der Gebote ist nichts als die billige Antwort auf *Jhwhs* Zuwendung ... Wenn Israel diese lebensstiftende Beziehung nicht festhält, dann kann dies nur daran liegen, daß es die Erfahrungen mit *Jhwh* aus den Augen verloren hat. Dem entspricht in dieser Tradition der Stellenwert der Vergewärtigung der Heilsgeschichte“ (201f).

Im zweiten Teil seiner Arbeit (219-360) wendet sich E. Blum der priesterlichen Komposition (KP) zu. An sechs Fallbeispielen (Ex 6f; Plagenzyklus; Schilfmeerwunder;

Num 16; 20,1-13; Urgeschichte) versucht er zu zeigen, daß die priesterliche Komposition weder »Quelle« noch »Redaktion« ist: „Z.T. erweisen sich die priesterlichen Texte eben als Bearbeitungen, die in Anlehnung an und im Zusammenspiel mit der vor-priesterlichen Überlieferung gedeutet werden wollen, z.T. aber stehen sie distanziert, kontrastierend oder gar korrigierend *neben* der vorgegebenen Überlieferung, ohne mit dieser harmonisiert werden zu wollen – und zwischen diesen Möglichkeiten ist wiederum mit einer Reihe von Zwischentönen zu rechnen“ (222). Aufs Ganze gesehen handelt es sich bei den priesterlichen Texten „um eine *nicht*-selbständige Textschicht“ (222).

„Gottesnähe“ ist nach Blum das Leitthema der priesterlichen Komposition, in der es nicht nur um die Geschichte Gottes mit Israel, sondern mit der ganzen Schöpfung geht. Die durch den Einbruch der Gewalt (Gen 6,12) zerstörte Gottunmittelbarkeit des Menschen wird beginnend mit der Erwählung Abrahams/Israels (Gen 17), die über sich auf die Einsetzung des Kultes am Sinai hinausweist, partiell restituiert. So läßt sich „die gesamte Ursprungsgeschichte Israels von Abraham an ... als Prozeß der fortschreitenden Konstituierung der Gottesnähe Israels sehen“ (294). Mit der Einwohnung Gottes in Israel kommt die Schöpfung zu ihrem Ziel (332).

Was gab den Anstoß zur priesterlichen Kompositionsbildung? Blum macht dafür innere und äußere Voraussetzungen verantwortlich. Innerjüdisch dürfte die in der jüdischen Bevölkerung breit akzeptierte D-Komposition eine Herausforderung für die Vertreter priesterlicher Interessen dargestellt haben, nicht zuletzt wegen in deren Augen „gravierender Defizite hinsichtlich der kultischen Ordnungen“ (345). Der entscheidende Anstoß zur definitiven Etablierung der Tora aber dürfte von außen gekommen sein. Blum erklärt ihn mit der von P. Frei so genannten Institution der Reichsautorisation. Dabei handelt es sich um die Anerkennung lokaler Rechts Traditionen durch Instanzen der zentralen Reichsverwaltung als lokal gültiges Reichsrecht. Im Rahmen dieses Rechtsinstituts dürfte „der Pentateuch bzw. sein Hauptbestand, wie er durch die priesterliche Komposition (KP) repräsentiert wird, von der persischen Verwaltung als für das Ethnos der Juden gültiges Reichsrecht autorisiert“ worden sein. „Ganz gleich von wem in der Angelegenheit die Initiative ausging, in jedem Falle war unabdingbar, daß den persischen Behörden für die Autorisation jüdischen Rechts von *jüdischer* Seite eine entsprechende *Vorlage* präsentiert wurde. Ausweislich der sonstigen Belege für die »Reichs-

autorisation« implizierte dies zumindest dreierlei: Erstens eine *schriftliche* Kodifizierung des zu autorisierenden Rechts, zweitens *eine* maßgebliche Vorlage, welche drittens – dies ergibt sich aus der »Natur der Sache« – innerjüdisch *konsensfähig* war“ (356). Wie nicht zuletzt die fließende Textgeschichte ausweist, wurde an diesem Werk in der Traditionslinie von KD und KP weiter gearbeitet, allerdings nicht im Sinne einer Endredaktion. Eine solche hat es nach E. Blum nie gegeben (380).

Die Arbeit von E. Blum enthält eine Fülle von Einsichten und Anregungen, die im Rahmen dieser Rezension nicht diskutiert werden können. Deshalb seien hier – bevor ich zu meinem abschließenden Urteil komme – nur zwei Anmerkungen erlaubt:

(1) E. Blum gehört nicht zu den Exegeten, die der Pentateuchkrise durch Verzicht auf die diachrone Fragestellung zu entkommen suchen. Zwar beginnen seine Textanalysen i.d.R. mit sehr anregenden synchronen Strukturbeobachtungen, aber er steuert dann doch recht bald auf die diachrone Fragestellung zu. Hier greift er traditionelle Einsichten der Literarkritik auf. Allerdings spricht er sich mehrfach gegen das von quellenkritisch orientierten Literarkritikern vertretene enge Kohärenzverständnis aus. Oft – so E. Blum – werden hier Spannungen regelrecht konstruiert, um den Text auf Quellen und Redaktionen aufzuteilen, die man von woandersher im Kopf hat (quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur). So tritt bei E. Blum an die Stelle der literarkritischen Analyse die „*diachrone Reliëfbeschreibung*“. Er bleibt, was die Möglichkeiten der Rekonstruktion vorkompositioneller Texte angeht, skeptisch. Die Randunschärfen und Aporien, an denen das Quellenmodell leidet bzw. zugrunde gegangen ist, verlagert E. Blum gewissermaßen in den vor-kompositionellen Raum. So bereinigt er das Plateau, auf dem er dann seine D-Komposition errichten kann. Hat man sich aber einmal auf eine etwas gröbere Einstellung des literarkritischen Focus verständigt, wird man vielleicht doch noch einmal nach größeren, der D-Komposition vorliegenden literarischen Zusammenhängen fragen dürfen, ohne sich eo ipso in Aporien der Quellenkritik zu verfangen. E. Blum läßt die Frage offen, wo, von wem und zu welchem Zweck die der Komposition vorgegebenen „*Texte*“ überliefert wurden.

(2) Die Ansetzung der D-Komposition in früh-nachexilische Zeit darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß E. Blum die von der Komposition aufgegriffenen Texte und Überlieferungen für z.T. wesentlich älter hält. Er wendet sich ausdrücklich „gegen eine (in jüngerer Zeit zunehmende) generalisierende »Spätdatierung« (217f) und weist

darauf hin, daß die Adressaten Hoseas mit dem „Grundgerüst der Ursprungsgeschichte Israels, wie auch wir es kennen, konzeptionell wohl vertraut“ waren (218, Anm. 44). So gesehen ist seine These nicht so revolutionär, wie sie zunächst erscheint. Die Alternative zu einem modifizierten „Quellenmodell“ spitzt sich unter dieser Hinsicht auf die Frage zu, ob es ein *vorexilisches* Geschichtswerk gegeben hat („Jehowist“), oder ob ein solches erstmals *nachexilisch* in Erscheinung trat, in Sigeln ausgedrückt: (1) DtrG → KD → KP – so Blum, oder (2) JE → DtrG → P.

Mit der Arbeit von E. Blum liegt eine Nach-Wellhausensche Konzeption der Pentateuchentstehung vor. Sie stellt ein neues Paradigma bereit, innerhalb dessen in Zukunft am Pentateuch gearbeitet werden kann. Ich habe die Arbeit mit Freude und Sympathie gelesen. Ich verweise vor allem auf die differenzierte Beschreibung der priesterlichen Kompositionstechnik (von diskontinuierlichen Textfügungen bis zu kontinuierlichen Weiterführungen vorgegebener Überlieferungen), die theologisch gehaltvollen Interpretationen der beiden Kompositionen, seine Überlegungen zur Fertigstellung des Pentateuchs im Rahmen der persischen Reichsautorisation und nicht zuletzt auf seine kurzen Erwägungen zu „Textsinn“, „intendiertem Sinn“ und der Vielfalt von Bedeutungsebenen (380-382), die für eine historisch-kritisch oder strukturalistisch eingeführte Exegese, insofern sie noch dem Gespenst der „richtigen Interpretation“ nachjagen, von hermeneutisch aufweckender Kraft sein können.

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Frank Crüsemann, Die Tora.

Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München: Gütersloher Verlagshaus 1992, 496 S., DM 98,00.

Das Buch von Frank Crüsemann ist in seinem Inhalt in BiKi 50, 1995, 191f zu Recht würdigend dargestellt worden. An dieser Stelle soll mit dem Abstand von einigen Jahren seine Bedeutung für die Pentateuchforschung knapp umrissen werden.

Mittlerweile wird dem Buch von vielen Seiten das Verdienst zugesprochen, den weichenstellenden Anfang zu einer alttestamentlichen Rechtsgeschichte zustande gebracht zu haben. Da die Rechtskorpora ein bedeutender Teil des Pentateuchs sind, ist das Buch zugleich auch ein wichtiger Beitrag in der Forschung zur Entstehung des Pentateuchs. Die hier entworfene Rechtsgeschichte beschreibt und situiert die wichtigsten Rechtskorpora (Privilegrecht Ex 34, Bundesbuch, Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz) in der atl. Rechtsentwicklung von den

vorstaatlichen Anfängen bis zum Abschluß des Pentateuchs in persischer Zeit.

Ein weiterer Gewinn ist schon allein die begründete Anfrage an die traditionelle christliche Torarezeption mit ihrer herkömmlichen Verengung auf den Dekalog, die zugleich einhergeht mit einer Isolierung des Dekalogs vom Kontext der übrigen Rechtsbücher. Hier votiert Crüsemann für eine notwendige Ausdehnung in Anknüpfung an die Fülle und Breite der Tora – eine für den jüdisch-christlichen Dialog wichtige Position und ein Stimulus für die christliche Torarezeption.

Zu Recht anerkannt wird die engagierte, gut verständliche Vermittlung der schwierigen Rechtsmaterie, die den theologischen Stellenwert der Rechtskorpora verdeutlicht und nahebringt. Dazu tragen auch die übergreifenden Darstellungen von Rechtsfragen mit ihren Exkursen und den diachronen Durchblicken bis ins Judentum und Christentum hinein bei.

Kritik hat die häufige und teils zu forsche Absetzung von der traditionellen Literarkritik erfahren. Diese Absetzung unterstreicht die Distanz des Autors zu einer Hypothesenvielfalt historischer Rekonstruktionen und folgt dem Interesse an Konzeptionen und theologischen Aussagen von Textzusammenhängen. Nur zeigt der Autor selbst, daß auch er an vielen Stellen nicht ohne Literarkritik auskommt. Ferner verführt ihn die Ablehnung der Literarkritik gelegentlich zu einer Vernachlässigung der exegetischen Absicherung der eigenen Thesen.

Die Stärken des Buches liegen vor allem auf dem Gebiet des rechtsinternen Vergleichs der Korpora. Eine intensivere Diskussion hat deren Integration in den Erzählkontext des Pentateuchs gefunden: Das gilt besonders für die Integration von Ex 34 in den Zusammenhang einer vorexilischen Gottesbergerzählung von Ex 32-34, deren Verbindung mit der Exodusgeschichte nicht gelungen ist; das bezieht sich auch auf die These einer nachpriesterschriftlichen Integration von Dekalog und Bundesbuch in die Sinai-theophanie, die erst in nachexilischer Zeit den Sinai zum Berg des Gesetzes gemacht haben soll. An diesem Punkt meldet sich die Diskussion um das Modell der Pentateuchentstehung zu Wort.

Starke Einreden hat die Darstellung des komplexen dtn Gesetzes gefunden, das eine Schlüsselstellung in der atl. Rechtsgeschichte hat. Überzogen ist die Kritik Crüsemanns an der Interpretation des Dekalogs als Grundgesetz und einseitig die Darstellung der jüdischen Einschätzung der Sonderstellung des Dekalogs. Der Dekalog strukturiert als Grundgesetz sowohl die Sinai- wie die Horebtheophanie. Die beiden Textzusammenhänge

geben dafür deutliche Indizien. In einer Reihe von Fragen der Rechtsentwicklung hat der Autor Position bezogen und die Diskussion neu angefacht: Das gilt für den Zusammenhang des Heiligkeitsgesetzes mit dem priesterlichen Schrifttum ebenso wie für seine Verteidigung der These einer persischen Reichsautorisation als Anstoß zur Formierung des Pentateuchs. Das gilt auch für die Diskussion um das Jerusalemer Obergericht als zentrale Institution der Rechtspflege in staatlicher Zeit.

Insgesamt hat das Buch entscheidende Pflöcke für die Darstellung der atl. Rechtsgeschichte eingerammt und vor allem hat es nachgewiesen, daß die Beschäftigung mit den Rechtskorpora kein trockener Stoff für Spezialisten, sondern eine theologisch wichtige bzw. notwendige und zugleich spannende Aufgabe ist.

Frank-Lothar Hossfeld

Von Anfang an Neuere Kommentare zum Buch Genesis

Es spricht eindeutig für das Interesse an den Texten der Genesis, daß in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren nicht nur mehrere deutschsprachige Kommentare erschienen sind, sondern die drei jüngsten alle außerhalb von Kommentarreihen. Diese drei sollen im folgenden zusammen mit einem Reihenkommmentar aus jüngerer Zeit kurz vorgestellt und im Blick auf das Thema – Pentateuch – des vorliegenden Heftes eingeordnet werden. Es handelt sich um folgende Kommentare:

Lothar Ruppert, Genesis.

Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1,1-11,26 (Forschungen zur Bibel 70), Echter-Verlag Würzburg 1992, 536 S., DM 64,00.

Joseph Scharbert, Genesis 1-11 + Genesis 12-50. (Die Neue Echter-Bibel), Echter-Verlag Würzburg 1983 + 1986, 120 Seiten + 307 Seiten, DM 28,00 und DM 34,00.

Horst Seebass, Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26) + Genesis II/1. Vätergeschichte I (11,27-22,245), Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1996 + 1997, 292 Seiten und 222 Seiten, DM 78,00 und DM 59,80.

J. Alberto Soggin, Das Buch Genesis.

Kommentar, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997, 604 Seiten, DM 178,00.

Allen vier Kommentaren ist gemeinsam, daß sie der historisch-kritischen Methode verpflichtet sind, von der Quellenscheidung ausgehen und so auf einem je eigen

modifizierten Urkundenmodell basieren. Während Scharbert dem klassischen Modell der Neueren Urkundenhypothese (mit J, E, Dtn, Dtr, P und Rⁿ) noch am nächsten ist, modifiziert Ruppert schon stärker, indem er verschiedenen Redaktionsprozessen mehr Raum gibt, und Seebass kommt nach recht ausführlicher Diskussion der Hypothesenlast zu zwei alten Pentateuchquellen (J und E) aus der ersten Hälfte des 8. Jhs., aus deren gemeinsamen Stoffen er aber noch eine vorausliegende – wohl schriftliche – Grundform „G“ aus davidischer Zeit annimmt, sowie der klassischen Größe P. Am stärksten vom vorgegebenen Grundmodell weicht bei gleichzeitiger Anerkennung der „Vier-Quellen-Theorie“ Soggin ab, der die Lösung der Probleme in einer Spätdatierung (exilisch, nachexilisch) der Quellen J und E sieht, wobei dem deutschen Leser des Kommentars die Zusammenhänge an dieser Stelle verborgen bleiben, weil Soggin hier auf seine diesbezüglichen italienischen Arbeiten verweist.

Im exegetischen Umgang mit den Quellen lassen sich auch unterschiedliche Schwerpunktsetzungen der verschiedenen Kommentare erkennen. Scharbert umschreibt in seiner Einleitung das literarische und theologische Profil der einzelnen Quellen, um bei der Kommentierung, die von der Anlage der Kommentarreihe her kürzer ausfallen muß, Einzelstücke in diese so beschriebenen Quellen einzuordnen. Für Ruppert liegt demgegenüber ein größerer Schwerpunkt auf der literarkritischen Analyse der Texte, d.h. am Text entlang gehend versucht er, den Quellen und Redaktionen jeweils Textstücke zuzuweisen, was sich dann in einem drucktypisch ausdifferenzierten Bild der jeweiligen Übersetzungen niederschlägt. Wohl begründet schlägt Seebass einen ganz anderen Weg ein, wenn er beim vorliegenden Text einsetzt, sehr genau dessen Form (Struktur) zu erfassen sucht, um dann erst im Anschluß Fragen der Überlieferungsgeschichte (Literarkritik, Tradition) zu behandeln. Soggin beschäftigt sich am wenigsten mit dem Kontext der von ihm angenommenen Quellen, was seinen Grund letztlich in der Art seiner Auslegung hat, die mehr oder weniger mit detaillierten Einzelerklärungen Vers für Vers am Text entlang geht.

Was nun die Charakteristika der Auslegung angeht, so ergeben sich aus dem zuvor Gesagten die Unterschiede. Scharberts Auslegung steht und fällt mit der Annahme der klassischen Quellen, die er sehr stark von Autorenpersönlichkeiten her denkt („Der Jahvist könnte der von Salomo nach Anatot verbannte Abjatar oder einer aus seiner Familie sein“ 10), während inhaltliche (theologische) Bedeutungen der Auslegung Rupperts stärker in den zahlreichen Exkursen (z. B. zur Gottebenbildlichkeit;

antiken Parallelen zur Sintfluterzählung; zum babylonischen Turm etc.) greifbar werden; gleichwohl wird auf Ganze gesehen dem Leser hier viel abverlangt, um dem in so viele Schichten zergliederten Text noch zusammenhängende Aussagen abgewinnen zu können. (Hingewiesen muß an dieser Stelle allerdings, daß Ruppert eine Auslegung der gesamten Genesis für Leser ohne hebräische/griechische Sprachkenntnisse in der Reihe der Geistlichen Schriftlesung vorgelegt hat.) Im theologischen Profil geradezu gegenläufig sind die Auslegungen von Seebass und Soggin anzusetzen. Während Seebass dezidiert seine Auslegung so versteht, daß das Buch Genesis als Teil der (zweigeteilten) christlichen Bibel gelesen wird, und ihm deshalb die innerbiblische und kirchliche Auslegungsgeschichte der Texte für das Verständnis wichtig ist, liest Soggin diese Texte auf dem Hintergrund der altorientalischen Welt („Gen Kap. 1-11 gehört vor allem zur Welt des Alten Orients, noch bevor es zur Hl. Schrift für die Synagoge und die Kirche wurde“ 7). Dies hat bei Soggin zur Folge, daß er die Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte der Texte – besonders was theologische Auswertungen in Kirche und Synagoge betrifft – strikt ablehnt und den Texten gegenüber zumeist für unangemessen hält. Daß sein Verständnis von Objektivität, die bei der Auslegung eines biblischen Textes jedem altorientalischen gleichschalten müsse, den Einsichten der neueren Kanonforschung, die gezeigt hat, daß der biblische Kanon (das Verständnis als Hl. Schrift) den Texten nicht später übergestülpt wurde, sondern zum Wesen dieser Glaubenszeugnisse von Anfang an gehört, in keiner Weise gerecht wird, kann hier ebenso wenig ausdiskutiert werden, wie seine literaturwissenschaftlich unhaltbare Option, daß die *intentio auctoris* der Fixpunkt ernsthafter Exegese sei (8), weil dies den Charakter eines Textes verkennt, der als selbständige Größe zwischen Autor und Leser anzuerkennen ist, so daß das Votum von Umberto Eco u.a., daß die *intentio auctoris* für den Leser unerreichbar hinter der *intentio operis* liege, zu beachten bleibt. Dieser mag man auf einem Weg, wie ihn Seebass eingeschlagen hat, durch sensibles Nachspüren der Formen und Strukturen des Textes schon eher nachkommen. Soggins Auslegung verbleibt demgegenüber mehr im Bereich einzelner Bemerkungen und Erläuterungen zu Elementen des Textes auf dem Hintergrund altorientalischer Aussagen und Gegebenheiten. Was allerdings in allen hier vorgestellten Kommentaren zu kurz kommt, ist der Aspekt des Textganzen, das sich über intertextuelle und kontextuelle Elemente erschließt. Der Grund dafür, daß das, was der Text als Text (der Genesis bzw. des

Pentateuch) sagt, mehr oder weniger überhört wird, liegt letztendlich in der starken Konzentration auf Fragen der Quellenscheidung begründet, denn von ihr her werden sprachliche Anspielungen, Ähnlichkeiten oder Aufnahmen nicht als Lese- oder Verstehenshilfe, sondern als Identifikationsmerkmale einzelner Quellen aufgefaßt. Hier würde man sich als Korrektiv zu den vorliegenden Genesisauslegungen eine wünschen, die den Text aus seinem Kontext in der Bibel heraus in seiner Tiefe zu verstehen versucht, wie es in ganz besonderer Weise der große Rabbiner Benno Jacob in seinem 1934 erschienenen Genesiskommentar getan hat (vgl. zum Ansatz die Besprechung seines neu herausgegebenen Exoduskommentars im Anschluß). In bezug auf die heutige Diskussion um Pentateuchtheorien verwundert es ein wenig, daß eine Auseinandersetzung mit anderen Modellen zur Erklärung der Entstehung des Pentateuch in den vorgestellten neueren Kommentaren fast nur in den jeweiligen forschungsgeschichtlich ausgerichteten Einleitungen stattfindet. Wohl ein Zeichen dafür, daß in der praktischen Auslegung von Texten unterschiedliche Pentateuchansätze nicht miteinander zu vermitteln sind.

Christoph Dohmen

Benno Jacob, Das Buch Exodus.

Herausgegeben im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Shlomo Mayer unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen, Stuttgart, Calwer Verlag 1997, geb. XXV + 598 S., DM 198,00.

„Die Tora ist nie zu Ende geforscht“ (Benno Jacob). Und selbst wenn sie es wäre, wären wir in hohem Maße dankbar, daß mehr als 50 Jahre nach seiner Entstehung der unerschöpflich reiche Kommentar des deutschen Rabbiners zum zweiten Buch der Tora nun (endlich) im Druck auf uns gekommen ist. Der Exoduskommentar, der 1944 im Londoner Exil vollendet worden war, zählt neben dem 10 Jahre zuvor erschienenen Genesiskommentar zu den wichtigsten Werken des in Göttingen und Dortmund wirkenden Benno Jacob (1863–1945). Das Werk war 1956 erstmals in einer Microfiche-Ausgabe der Öffentlichkeit überantwortet worden. Diese schwer zugängliche Ausgabe des Originalmanuskripts galt lange als Geheimtip unter Exodusspezialisten. Das Erscheinen des umfangreichsten deutschsprachigen Exoduskommentars ist ein Glücksfall des kurzlebigen Buchmarktes, der von Meditationsliteratur und überteuerten Bildbänden überschwemmt wird. Der verlegerische Mut des Projektes ist ebenso hervorzuheben wie die sorgfältige und sicher nicht immer einfache Herausgebereigentätigkeit.

Stück für Stück geht der Kommentar am Text entlang, teils mehrere Verse in Sinneinheiten zusammennehmend, teils nur einen Vers für sich betrachtend. Nach einer textnahen Übersetzung bietet das Werk präzise sprachliche Beobachtungen, sucht in Parallelstellen nach Sinn und erschließt so übergreifende Zusammenhänge und entwickelt vor allem eine reiche theologische Auslegung des Textes. Der Kommentar zeichnet sich aus durch eine erschöpfende, aber niemals ermüdende Gründlichkeit und durch eine zum Teil schöne, zum Teil brillante, auf jeden Fall aber eigene Sprache. Kurzum, es macht Spaß, ihn zu lesen, was für einen Kommentar – der Gattung nach kein Werk für eine durchgehende Lektüre – selten ist. Immer wieder wird man mitgerissen, bis in die weitgespannten Abschnitte hinein, die eine Zusammenschau des Kommentierten versuchen. Dort werden etwa „Absichten und Form der Offenbarung“ erläutert oder eine Sinndeutung des Heiligtums versucht. Von hohem Wert sind ebenso die präzisen Beobachtungen zum Text selber, in denen auch kleinste Kleinigkeiten mit der gleichen Aufmerksamkeit bedacht werden wie die großen theologischen Aussagen. Wie genau Jacob kommentiert, läßt sich beispielsweise an der Behandlung des Deuteronomiumdekaloges verdeutlichen. Jede scheinbar noch so geringfügige Abweichung der beiden Dekalogfassungen wird notiert und in der Auslegung mit Sinn gefüllt. So exakt findet sich der synoptische Vergleich in der zeitgleichen kritischen Wissenschaft nur selten. Bei Jacob steht er im Dienst der These, daß die Abweichungen sinnvoll sind, nicht aber auf unterschiedliche literarische Herkunft der beiden Fassungen weisen. Hier, wie auch an vielen anderen Stellen, steht der deutsche Rabbiner auf engagierte Weise im kritischen Gespräch mit der historischen Kritik der christlichen Exegese im Gefolge Julius Wellhausens, den Jacob wohl in Göttingen kennengelernt hat. Immer wieder wendet er sich direkt oder indirekt, teils polemisch, teils bissig-ironisch gegen Thesen und Gebaren der kritischen Wissenschaft. So schreibt er etwa: „Dies ist der Tatbestand der uns vorliegenden Tora, die keine „gesicherten Ergebnisse“ der Pentateuchkritik“ kennt, so daß man sich durch den Hinweis auf dieselben nicht einschüchtern zu lassen braucht“ (587), oder er zitiert etwa bei der Auslegung des Namensmißbrauchsverbotes Goethe, der sich über die leichtfertige Benutzung des Gottesnamens echauffiert, und schreibt dann: „Vielleicht versteht man danach besser die angeblich abergläubische jüdische Scheu, den Namen Gottes auszusprechen“ (566). Viele dieser treffenden Ironien liest man mit nachdenklichem Schmunzeln.

Vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der Entstehung des Kommentars regen sie zugleich an, über die Wurzeln des Antijudaismus in der christlichen Auslegung des Alten/Ersten Testaments nachzudenken. Das Projekt der Veröffentlichung des Exoduskommentars in deutscher Sprache wird von den Herausgebern zu Recht in den Horizont des christlich-jüdischen Dialogs gerückt. Das Gespräch zwischen jüdischer und christlicher Auslegung, das Benno Jacob zeit seines Lebens und zuletzt zunehmend enttäuscht geführt hat, kann so auf fruchtbare Weise fortgesetzt werden.

Aber die Auseinandersetzung mit der christlichen Exegese bildet nur Nebenschauplätze in dem großartigen Kommentar, dem es weitmehr um die Erschließung des Sinnzusammenhangs der Schrift geht. Dort entfaltet er seinen theologischen Charme und öffnet faszinierende Horizonte. Immer wieder besticht er durch einfache und einprägsame Formulierungen, die seine Weisheit auf den Punkt bringen. So heißt es zum Fremdgötterverbot „Israel gehört IHM allein, aber IHM gehört nicht Israel allein“ (538), oder zum Nächsten in der zweiten Tafel „Der Nächste *ist* nicht jeder Mensch, aber jeder kann es *werden*“ (583). Gerade im Zusammenhang von Gebot und Gesetz entfaltet Jacob eine tiefgläubige Wärme: „ER dein Gott ist eine lebendige *Persönlichkeit*, ein Ich, kein Es und kein bloßes Gedankending. Nur darum kann er DU sagen und an dein Erlebnis appellieren, zumal er es Dir verschafft hat, und sich an dein Gewissen wenden, in dem immer ein Ich ein Du anredet“ (553). Seine Auslegung des Exodusbuches entfaltet ein Grundbekenntnis zu einem befreienden und sich Israel immer neu zuwendenden Gott, dessen Tora ein Lebensgrund ist und bleibt: „Es ist eine Grundlehre der Tora, um derentwillen überhaupt alles von Gen 1 abgeschrieben worden ist, daß Gott nichts fordert, bevor er selbst gegeben hat“ (536).

Dem Kommentar, der in jeder Hinsicht die Anschaffung lohnt, kann nur eine weite Verbreitung gewünscht werden. Schließlich ist er nicht zuletzt *eine* Erinnerung an jüdisches Leben in Deutschland vor dem Holocaust.

Christian Frevel

Meinrad Limbeck, Das Gesetz im Alten und Neuen Testament.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997, gebunden, XII, 253 S., DM 58,00.

Ein ungewöhnliches Buch hat Limbeck, Akademischer Oberrat an der Kath.-Theol. Fakultät in Tübingen und vor Jahren Mitarbeiter des Kath. Bibelwerks, hier vorgelegt: Einerseits verfolgt es streng wissenschaftlich

ein offenes und meist nur klischeehaft beantwortetes theologisches Problem; andererseits ist es auch für interessierte Nichtfachleute gut lesbar und existentiell ansprechend, weil unser eigenes Verständnis des Willens Gottes, unser Gottes- und Jesusbild zur Debatte steht; sogar der breite Anmerkungsteil (nahezu 100 Seiten) liest sich in weiten Teilen spannend, weil hier nicht bloß Belege geboten werden, sondern ausführlich über Positionen und Diskussionsstände informiert wird, die dem Nichtexperten verschlossen sind.

Worum geht es dem Autor? Er begnügt sich nicht mit dem inzwischen erreichten theologischen Konsens, „daß das Gesetz im Frühjudentum in der Regel doch nicht als ein Mittel zur Selbstgerechtigkeit und Selbstbehauptung vor Gott mißbraucht worden ist“, sondern fragt konsequent weiter, „wozu denn dann das Gesetz im Leben des auserwählten Volkes gedient habe“. Beschränkt man sich hierbei nicht auf einzelne „Gesetzestheologien“ innerhalb der alt- und neutestamentlichen Schriften, sondern interessiert sich „für die – unter Umständen unterschiedliche – Funktion, die das Gesetz in der Geschichte Israels hatte“, dann stößt man bei der Frage nach dem „Gesetz“ auf die dahinterliegende Grundfrage, „was denn Gott vom Menschen in Wahrheit will und wozu er die Gemeinschaft mit dem Menschen sucht“ (IX).

Limbeck beginnt nach einer „Einführung“, die auf die Bedeutung des hier Erarbeiteten auch für unsere heutige Not im Umgang mit Recht, Gesetz und Vorschriften in Welt und Kirche aufmerksam macht, seinen Such-Weg durch die Bibel mit einer Reihe von „Klarstellungen“. Sie wollen Hindernisse abbauen helfen, die durch unsere Bibelübersetzungen noch verstärkt werden und ein unvoreingenommenes Fragen nach der Funktion des Gesetzes blockieren. So wird etwa vorschnell das Bild eines „strafenden“ Gottes suggeriert, obwohl der hebräische Wortlaut den Sachverhalt vor Augen hat, daß Gott den Menschen seinem verkehrten Tun nicht folgenlos entkommen lassen will und sich auch noch um sein Fehlverhalten kümmert; in ähnlicher Weise wird häufig ein offenes „Hören“ auf die Stimme JHWHs in ein geschlossenes „Gehorchen“ gegenüber einem vorausgesetzten Ge- oder Verbot Gottes verwandelt ...

Von dieser Basis aus werden in den Kapiteln III bis VII die Funktionen des Gesetzes im „Bundesbuch“, bei den „Propheten“, im „Deuteronomium“, in der „Priesterschrift“ und die „Krise“ des Gesetzes im Ausgang des Alten Testaments untersucht. Die Kapitel VIII bis X verfolgen die Frage nach dem Gesetz ins Neue Testament hinein: bei „Jesus“, „Paulus“, im „Matthäusevangelium“,

um dann abschließend eine knappe Zusammenfassung zu bieten (146f).

Schon aus der Struktur des Bundesbuches, zusammengesetzt aus älteren „Mischpatim“ und jüngeren Erweiterungen, läßt sich dessen Anliegen erheben: daß sich Israel wie JHWH selbst den Armen und Rechtlosen gegenüber verhalte und dort, wo das Wohl anderer beeinträchtigt worden ist, dieses ohne Wenn und Aber wiederherstelle. Hat also das Gesetz Gottes ursprünglich die Funktion, „das von Israel in seiner Geschichte erfahrene, alle umfassende Wohl-wollen JHWHs“ zu seinem Recht kommen zu lassen (34)?

Für den Propheten Amos war in vergleichbarer Weise nicht der Verstoß Israels gegen vorgegebene Gesetze das Zentrum seiner Anklage und Gerichtsverkündigung, sondern „die durchgehende Gefühllosigkeit für die Schutz- und Hilfsbedürftigkeit der Armen und Schwachen“. Doch hätte Israel nicht von seinen Vätern her, die JHWH aus Ägypten befreit und durch die Wüste geleitet hatte, wissen müssen, daß JHWHs Zuneigung gerade den Unterdrückten und Hilfsbedürftigen gehört (Am 2,10)! Über Amos hinaus (vgl. 5,16.21f) wird dann auch bei anderen Propheten die Frage akut, welchen Stellenwert Israels Gottesdienst hat. Und immer stärker drängte sich ihnen die Überzeugung auf, „JHWH habe überhaupt nie von seinem Volk irgendwelche Opfer verlangt“; Israel habe „nur aus Unkenntnis über JHWHs eigentlichen Willen“ die kultischen Opfer zum bestimmenden Teil seines religiösen Lebens gemacht und darüber aus den Augen verloren, daß JHWH letztlich „nur eines“ von seinem Volk will: „Daß es seinem göttlichen Wohl-wollen, das einem jeden/einer jeden in Israel gilt, Rechnung trage!“ (43)

Auch die vielen Weisungen und Gebote des Deuteronomiums lassen sich nach Limbeck nur verstehen, wenn man sieht, daß sie insgesamt ein Ziel verfolgen: „Es soll allen gut gehen, die in Israel leben“ (Dtn 5,32f). Auf diese Weise soll Israel zugleich lernen, „JHWH zu fürchten“ (6,1f), d.h. seine „wohl-tuende göttliche Wirklichkeit“ zu erfahren (48f).

Im Unterschied zu den bisher untersuchten Schriftengruppen begegnet in der Priesterschrift eine andere, ganz eigene Art des Denkens und Fühlens. Sie rückt den Kult in die Lebensmitte Israels und sucht mit ihren Gesetzen, die nicht von ungefähr mit Vorliebe als „Satzungen/Festsetzungen/Ordnungen“ bezeichnet werden, eine die Heiligkeit JHWHs wahrende, die Kultfähigkeit Israels schützende „Ordnung“ durchzusetzen. Für die Verfasser der Priesterschrift hatte das Gesetz wie Limbeck u.a. an der Utopie des Jobeljahres illustriert, „nur eine Funktion:

Das Leben in die (erdachten) göttlichen Ordnungen einzupassen“ (81).

Als spätestens seit dem 5./4. Jh. v. Chr. aus Bundesbuch, Deuteronomium und Priesterschrift der Pentateuch entstand und als „die Tora“ zur normativen Lebensgrundlage Israels wurde, wuchs dieser eine neue Rolle zu: Sie wurde von den einzelnen – neben dem Tempel – als Ort der (möglichen) Gottesbegegnung entdeckt und erlebt und bot sich so geradezu als eine Art „Sakrament“ an, an dem sich der Bund zwischen JHWH und Israel je neu realisierte. Das führte im Frühjudentum – in Aufnahme und Weiterführung der schon in der Priesterschrift sichtbar gewordenen Tendenz – dazu, vor allem jenen Geboten vorrangige Bedeutung zuzuschreiben, aus denen Gottes Forderungen an jene herauszuhören waren, die bewußt „mit IHM leben“ wollten. „JHWHs Gemeinschaft mit Israel ganz konkret zu verwirklichen und zu schützen war damit zur eigentlichen Funktion des Gesetzes im frühen Judentum geworden.“ (96)

Was die Beziehung Jesus und die Tora angeht, so enthielt diese für ihn unstrittig die maßgeblichen Willensäußerungen Gottes für sein auserwähltes Volk. Dennoch kam es bei ihm „zu einer durchgehend anderen Akzentsetzung im Umgang mit der Tora“ – und zwar „aufgrund seines Gottesverständnisses“ (97). Diese Grundeinsicht stützt Limbeck auf eine Reihe von Annahmen, die (fast) ein neues Jesusverständnis zur Konsequenz haben.

Denn im Unterschied zu Johannes dem Täufer, dem sich Jesus zunächst zugewandt hatte und für den es außer der von ihm angebotenen Taufe keine Rettungsmöglichkeit vor Gottes Zorngericht mehr gab, wird für Jesus aufgrund der in Lk 10,18 bezeugten Vision vom Sturz Satans aus der Anklägerposition im Himmel ein anderes Gottesbild bestimmend: „In diesem Augenblick war es Jesus blitzartig aufgegangen, daß Gott (menschlich gesprochen) nicht mehr länger willens ist, sich von den Vergehen der Menschen beeinflussen zu lassen“ (vgl. Hos 11,8b-9); Gott, der für Jesus der Geschichte in Bälde ein Ende setzen würde, kam allen in Israel „ohne irgendeine Anklage“ entgegen (98). Dementsprechend zeigte sich für Jesus auch Gottes Wille – und damit auch der Wortlaut der Tora – „in einem anderen Licht“: Auf nichts anderes kam es Jesus folglich an, als bei seinen Zuhörern „eine Resonanz auf Gottes grenzenlose, entgegenkommende Güte und Vergebungsbereitschaft“ zu erreichen, wie Limbeck eindrucksvoll an dem Streit um Jesu Heilungen am Sabbat, an seinem Umgang mit den Sündern, am Problem rein/unrein und am Konflikt um die Bedeutung des Tempels illustriert (100-113).

Dies führt Limbeck zu der These, daß „in Jesu Lesart“ die Tora zunächst einmal die Funktion hatte, „den Menschen Gottes grenzenlose und wohl-wollende Menschenfreundlichkeit mitzuteilen“. Was damit nicht übereinstimmte, konnte, ja durfte – selbst als Teil der Tora – nicht mehr den Anspruch erheben, Gottes ureigenen Willen auszudrücken ... Jesu Umgang mit der Tora, der zugleich tief im Ersten Testament gründet, läßt sich folglich „nur verstehen, wenn wir es ernst nehmen, daß er – um es ein wenig überspitzt zu formulieren – aus der Tora nicht sein Gottesbild gewann, sondern im Lichte seiner Gotteserkenntnis in der Tora Gottes Willen ausgedrückt fand“ (113). Anders gesagt: „Das ‚depositum fidei‘, das er aus der Glaubensgeschichte seines Volkes empfing und für das er sich in seiner Gegenwart mit aller Kraft einsetzte, war nicht der Text der Tora, sondern deren Kunde von Gottes selbstlosem, ganz menschenfreundlichem Wohl-wollen.“ (114)

Im Blick auf das kontrastreiche Gesetzesverständnis des Paulus kann Limbeck verdeutlichen, daß sich „die dunkle Seite“ von dessen Gottesbild „wie ein Schatten“ auf seine Sicht des Gesetzes legt; doch dort, wo er es im Licht des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi als „Gesetz des Christus“ deutet, vermag es sein positives Licht zu zeigen ...

Die durch die paulinische Sicht provozierte Frage, ob das Gesetz in Israels Leben tatsächlich eine solche negative Funktion spielte, wie der Apostel uns glauben machen will, kann das Matthäusevangelium im Sinn einer Alternative beantworten: Hier wird Jesus einerseits als der vorgestellt, der kam, um das Gesetz als ganzes zu „bestätigen“ (Mt 5,18); andererseits zielt das Prinzip der „größeren Gerechtigkeit“ (5,20) darauf, „die in die Vorschrift (d.h. in die einzelnen Gebote des Gesetzes) gehüllte Absicht Gottes zu erkennen und sich handelnd zu ihr zu erheben“, wie Limbeck die Intention der Bergpredigt im Anschluß an Martin Buber zu fassen sucht (135). Und selbst noch für das Problem, was bei einer Kollision von Geboten zu geschehen habe, wird hier – neben der Berufung auf Hos 6,6: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer!“ als Auslegungsregel im Sinne Jesu (vgl. Mt 12,6f) – mit der Übergabe der „Schlüssel des Himmelreichs“ an Petrus und die Gemeinde ein Weg gewiesen: als Vollmacht, bislang geltende Gesetzesauslegungen in einer auch den Himmel bindenden Weise so zu verändern, daß Menschen gerade durch die Anwendung des Rechts Gottes Barmherzigkeit am eigenen Leib erfahren können (144f).

Ein Fazit: Meinrad Limbeck hat uns auf knapp 150 Textseiten ein reiches, fast überreiches Buch geschenkt. Wie ein Teppich ist es aus vielen Einzelfäden gewoben, die je für sich auch anders gewertet und geflochten werden könnten; aber es läßt daraus ein schlüssiges und imponierendes Gesamtbild des „Gesetzes“ im Alten und Neuen Testament entstehen, das auch die Spannungen und Gegensätze verstehen läßt und zu integrieren vermag. Das gebotene Ergebnis kann und will keine „billige Lösung“ sein; denn sie bleibt ja eingebunden in das spannungsreiche Ringen um die gottgewollte Funktion des Gesetzes, das sich über die Bibel hinaus bis in unsere Gegenwart fortsetzt, und ebenso eingebunden in das offene Beziehungsgefüge von Gott und Mensch. Aber Limbecks Buch könnte ein biblisch begründeter Anstoß sein, über festgezurrte Positionen im Verhältnis von Juden und Christen, Evangelischen und Katholiken, ja unter uns katholischen Christen selbst, zu einem neuen „Hören“ auf die Heilige Schrift und zu einem tieferen Einvernehmen zu kommen.

Rolf Baumann

Rudolf Mack/Dieter Volpert,

Die Bibel. Anregungen für das Leben.

Materialheft für die Oberstufe, 64 S., zahlreiche Abb. DM 14,80; Lehrerheft 80 S., Abb. und Kopiervorlagen DM 19,80, Calwer Verlag, Stuttgart 1998.

Das vorliegende Schulwerk für die Oberstufe versucht, biblisches Basis-Wissen intensiv mit der Lebens-Welt junger Erwachsener zu verbinden. Verf. gehen vom historisch-kritischen Ansatz aus, den sie in der hermeneutischen Fragestellung bewußt um das Prinzip des „Vernehmens“, des existentiellen Anspruchs, erweitern. Die Bibel wird in vier Schlüssel-Bereichen zum Identitätsthema des Religionsunterrichts:

1. Intensiv leben
2. Das Leben bestehen
3. Standards wünschenswerten Verhaltens
4. Warum es sich lohnt zu leben

Diese Zentren der Lebens-Fragen werden als „virtuelle Kommunikationspunkte“ mit Wissenschaftlern, Künstlern und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens erschlossen anhand ausgewählter Medien, „die in ihrer Qualität transparent sind für die Erfahrungen des Glaubens und der Religionen“ (Fotos, Interviews, Reden, Tagebücher, Hinweise auf Filme...). Diese Erfahrungen werden jetzt mit entsprechenden Bibeltexten konfrontiert und vernetzt: Vom Leben zur Bibel lautet so das Programm: „Hier können Jugendliche die Entdeckung machen, daß sich

biblische Texte und die sich darin äussernden Einsichten und Erfahrungen für ihre eigene Lebensgestaltung als Hilfe oder Herausforderung erweisen und zur Nachdenklichkeit führen“ (die Autoren). Ein eigenes, größeres Kapitel „Bibel Spezial“ bietet im Anschluß daran wichtige Einheiten zu exemplarischen Einleitungsfragen, sehr ansprechend aufbereitet und in archäologischer und literaturwissenschaftlicher Hinsicht auf dem neuesten Stand. Dies zeigt auch die sorgfältig ausgewählte Literatur (unter Einschuß der Thesen der Kopenhagener Schule oder z.B. der Neuinterpretation der Josefsgeschichte bei H. Schweizer). Gleichzeitig ist hier zusätzliches Material zu den vorausgegangenen Kapiteln aufbereitet.

Es ist Verf. gelungen, Bibel als lebendiges und lebensvolles Stück Kultur in Verbindung mit seriöser wissenschaftlicher Information zu präsentieren. Die beiden preiswerten Hefte vermitteln allen, die mit Bibelarbeit zu tun haben, wertvolle Einsichten und Anregungen. Sie können auch in der Erwachsenenbildung und in der Bibelarbeit in der Gemeinde bestens Verwendung finden. Bei einer Neuauflage würde ich überlegen, ob sich nicht unter dem Schlüsselwort „Standards“ eine Seite für den Dekalog gestalten ließe, oder ob eine Erweiterung um das Stichwort „Befreiung“ sinnvoll wäre. Im Rahmen der herrschaftskritischen Sicht der Bibel wäre ein Abschnitt zu den Propheten eine zusätzliche Bereicherung. Zum „Herrschaftsauftrag“ (Lehrerheft S. 50) hätte sich besseres Bildmaterial gefunden (O. Keel, *altorientalische Bildsymbolik* 1980, Abb. 60!). Neben interessanter neuerer, z.T. aber schwer zu erreichender Literatur wären Hinweise auf eine Theologie des AT und NT oder auf die bekanntesten Reihenkommentare im Lehrerheft nützlich gewesen!

Bernd Feininger

Christoph Dohmen/Günter Stemberger,
Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments.

(Reihe: Studienbücher Theologie 1,2). Verlag Kohlhammer Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 216 S., kt., DM 39,80.

Dieses „Doppelwerk“ bedeutet für den christlichen Theologen Eröffnung von „Neuland“, was die Hermeneutik der Jüdischen Bibel betrifft, und Wahrnehmung relativ neuer Erkenntnisse hinsichtlich einer „Verstehenslehre“ des Alten Testaments.

Der Wiener Judaist G. Stemberger führt sachkundig in die Interpretationsgeschichte der Jüdischen Bibel ein, gliedert in die Zeit des zweiten Tempels (innerbiblische Auslegung; Apokryphen, Pseudepigraphen, Josephus;

Qumran; Septuaginta und Targumim; Philo von Alexandria), die Schriftauslegung der Rabbinen (Hillel, Jischmael, R. Eliezer) und Jüdische Exegese im Mittelalter (Karäer, Saadja Gaon, Raschi, Abraham Ibn Esra, Kabbala). Die Fülle der gebotenen Informationen ist überwältigend. Es kann im Rahmen einer Rezension nur auf einige grundsätzliche Aussagen eingegangen werden.

Für äußerst wichtig für ein adäquates Verstehen der jüdischen Auslegungstradition halte ich dieses Urteil: „Die Schriftauslegung der Zeit vor 70 war von einer gewissen Freiheit im Umgang mit dem Bibeltext geprägt, der noch in gewissem Maß fluktuierte und auch für die Auslegung vorbereitet werden konnte ... Rabbinische Auslegungstradition stand dagegen von Anfang an unter anderen Voraussetzungen als ihre Vorgänger. Die selbstverständliche Bindung an den hebräischen Text und dessen einheitliche, bis ins letzte Detail festgelegte Form ... bedingt auch die spezifisch rabbinische Hermeneutik, die unter anderen textlichen Verhältnissen nie möglich gewesen wäre“ (75). Dieser Ansatz führt in nachalmudischer Zeit (seit dem 6. Jh.) zur scharfen Ablehnung jeder Übersetzung: „Eine adäquate Übersetzung der Tora ist unmöglich, es trotzdem getan zu haben, der größte Sündenfall“ (54). Für die rabbinische Schriftauslegung grundlegend ist die Auffassung, daß „der bis ins Detail als Sequenz von Konsonanten festgelegte Text ... in all seinen Möglichkeiten von Gott gewollt und ‚zur Auslegung gegeben‘“ ist (79).

Zusammenfassend stellt Stemberger fest, daß es die Vieldeutigkeit des Textes ist, die die jüdische Hermeneutik besonders auszeichnet. „Offenbarung läßt sich nicht auf einen einzigen Sinn, auf dogmatisch formulierbare Wahrheiten reduzieren. Der hebräische Text, v. a. in seiner unvokalisierten reinen Konsonantenform, enthält eine Fülle von Möglichkeiten, Bausteine einer Welt, die sich immer wieder neu zusammenfügen lassen und die letztlich alle auf Gott hinweisen, nach der Formulierung der Kabbalisten seine Namen sind ... Die Tora ‚ist zur Auslegung gegeben‘. Dieser rabbinische Grundsatz ist ernstzunehmen. Der Text ist nicht etwas Fertiges: der Empfänger muß ihn sich erst zu eigen machen, durch Auslegung sich aneignen ... Erst der Leser macht die Bibel zu dem, was sie ist“ (130). Der christliche Theologe kann sich der großen geistigen Leistung, die hinter der jüdischen Auslegung der Bibel steht, nicht verschließen.

Christoph Dohmen, Alttestamentler in Osnabrück, betont mit Recht, daß die jeweilige Glaubensgemeinschaft – Judentum bzw. Christentum – konstitutiv für das Verstehen der Schrift ist. Und er fährt fort: „Biblische

Hermeneutik ist immer und unabwendbar literarische Hermeneutik, und dies bedeutet, daß sie rezipientenorientiert sein muß“ (136). In seinem ersten Kapitel, das vom „Prae der Bibel Israels“ handelt, bezeichnet er es als geradezu irreführend, „alttestamentliche Hermeneutik von dem Schriftgebrauch der neutestamentlichen Schriftsteller – sowie einem rekonstruierten jesuanischen Umgang mit der Schrift – unter Mißachtung des Faktums, daß die Bibel Israels als Altes Testament rein und unvermischt zum ersten Teil der christlichen Bibel wurde, zu entwickeln“ (137). Damit wird die gängige Blickrichtung geradezu umgekehrt – eine Position, der man nur zustimmen kann. Die Beobachtung ist zentral, „daß diese interpretierende Aufnahme der Bibel Israels im Neuen Testament diese Schrift in ihrer Ganzheit und Einheit für die Christen nicht überflüssig macht, wovon die zweigeteilte christliche Bibel Zeugnis ablegt. Die unveränderte Beibehaltung der Bibel Israels im Christentum hält demnach fest, daß die christliche Interpretation nicht die Interpretation der Bibel Israels ist, sondern die Interpretation des Christusgeschehens von der vorliegenden Schrift her“ (137). Man möchte wünschen, daß sich solche Erkenntnis recht bald in einem Umfeld durchsetzt, das bislang anders zu denken gewohnt ist. Es kann jedenfalls kein Zweifel daran bestehen, „daß der christlichen Rezeption der Bibel Israels als Altes Testament in keiner Weise daran lag, diese Schriften zu *christianisieren* oder sie aus ihrem Ursprung herauszulösen, um diesen zu verwischen. Vielmehr wird überall begreifbar, daß das Christentum bei der Herausbildung seiner zweigeteilten Heiligen Schrift die uneingeschränkte und vorausgehende absolute Anerkennung der Bibel Israels als Heilige Schrift auch und gerade in seinem Alten Testament festhalten will“ (154).

Ins Gewicht fällt auch die „Prae-Position“ der Bibel Israels vor dem Neuen Testament. Mit dieser Voranstellung ist eine Interpretationsrichtung gegeben, die bei vielen anderen Literaturwerken, auch der Antike, zu finden ist. „Immer ist das Nachgeordnete, das Angefügte, im Lichte des Vorangestellten zu lesen und zu verstehen“ (155). Daraus ergibt sich die Folgerung, daß das Neue Testament im Licht des Alten Testaments zu lesen ist. Es gibt dann allerdings auch einen Rückweg vom Neuen Testament ins Alte Testament, da der Leser des Neuen Testaments alttestamentliche Texte oder Stoffe *einspielen* muß, um das Neue Testament zu verstehen. „Dies führt zu einer *relecture* des zuvor schon gelesenen Alten Testamentes. Diese *relecture* erst, das zweite Lesen, impliziert eine christliche Interpretation“ (156).

Nach dieser entscheidenden Weichenstellung handelt Dohmen über die Auslegung der Bibel Israels als christliches Altes Testament, näherhin über Geistliche Auslegung – mehrfacher Schriftsinn, *sensus plenior*, christologische Interpretation, kanonische Schriftauslegung –, weiter über die verschiedenen Funktionsbeschreibungen des Alten Testaments in der Polen von Verheißung-Erfüllung, Gesetz-Evangelium, Schöpfung-Vollendung, schließlich über die diversen Ortsbestimmungen des Alten Testaments als fremde Bibel, eigentliche Bibel, entsprechende Bibel, Bibel im Kanon (133-191). Das Kapitel bietet eine eindringliche Information über die in der Theologiegeschichte bis auf heute gegebenen Ansätze und fordert zur eigenen kritischen Stellungnahme heraus.

In seinem dritten Kapitel – Das Alte Testament als Altes Testament verstehen. Konzept und Ziel der Hermeneutik des Alten Testaments – geht Dohmen von neueren Entwicklungen in der Literaturwissenschaft aus, von dem Übergang von der Textwissenschaft zur Kommunikationswissenschaft, und hier vor allem zur *Rezeptionsforschung*, wobei allerdings im Blick auf den biblischen Kanon auch die „Pragmatik“ der Texte, d. h. ihre ursprüngliche *Aussageintention* und *Kommunikationsintention*, eine gewichtige Rolle zu spielen hat, ja den Vorrang beanspruchen muß (192-196). Dieses Modell einer pragmatisch konzipierten Rezeption ist hinsichtlich einer Hermeneutik des Alten Testaments „von besonderer Bedeutung, denn dem Alten Testament eignet die Besonderheit, daß es rezipierte Heilige Schrift ist, die das Faktum der Rezeption als solches auch in der zweigeteilten christlichen Bibel markiert“. Das christliche Alte Testament setzt also bei *Zweitadressaten* an und setzt damit voraus, daß es andere Erstadressaten dieser Schriften, nämlich Israel, gibt. „Die Wahrnehmung, Zweitadressat zu sein, gehört ins Zentrum der Pragmatik der christlichen Bibel“ (196). Daraus folgt, „daß das Lesen und Verstehen des Alten Testaments als Bibel Israels insofern auch einen kritischen Maßstab für das christliche Verstehen des Alten Testaments bildet. Die Bibel Israels als Altes Testament stellt die Legitimationsgrundlage für dieses Verstehen dar. Gleichwohl kommt man bei der Lektüre der christlichen Bibel natürlich auch beim Neuen Testament an und wird von dort im wahrsten Sinn des Wortes mit einem neuen Verständnis auf das Alte Testament zurückgeworfen.“ Dies führt zu dem bereits erwähnten Prinzip der *doppelten Leseweise* des Alten Testaments in der christlichen Bibel (198).

An dieser Stelle führt nun Dohmen das Judentum ein, das die Bibel Israels als *Jüdische Bibel* liest und versteht.

Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Bibel Israels führt uns den *doppelten* Ausgang der Bibel Israels in Judentum und Christentum vor Augen „und läßt erkennen, daß uns Christen in unserer eigenen Heiligen Schrift nicht nur das (ferne) biblische Israel begegnet, sondern das lebendige Judentum“ (198). Während das Christentum durch seine zweigeteilte Schrift sich „als rezipierende und interpretierende Religion in und aus Israel“ und nicht als *neue Religion* definiert und versteht, gründet das Judentum demgegenüber „sein Selbstverständnis ganz entscheidend auf die Identität zwischen Bibel Israels und Jüdischer Bibel und der daraus bestimmten Kontinuität zum biblischen Israel“ (199).

Im Blick auf die Bedingungen *heutigen* Verstehens des Alten Testaments kommt Dohmen zu der schwerwiegenden Aussage, daß das „Heute“ einer Hermeneutik des Alten Testaments nicht mehr anders als „nach Auschwitz“ definiert werden kann (200). Wenn die zweigeteilte christliche Bibel der Christenheit ihre *Israelverbundenheit* deutlich macht, ist die Konsequenz, „daß im Zentrum einer Hermeneutik des Alten Testaments die Israelerinnerung steht“ (202).

Die Lektüre dieses Buches kann nicht eindringlich genug empfohlen werden.

Franz Josef Stendebach

Gosbert Byamungu, *Stronger Than Death*.

Reading David's Rise For Third Millennium, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1996, DM 39,00.

Dies ist ein kluges und lebendiges, ein schönes Buch. Es ist hervorgegangen aus einer Dissertation, die der Verfasser, gegenwärtig Pfarrer einer großen Gemeinde in Tansania, 1996 in der Gregoriana in Rom verteidigt hat. Der Untertitel verrät einen hohen Anspruch: Für die Fragen, vor die uns der Übergang ins Dritte Jahrtausend stellt, sollen Antworten aus dem Gotteswort der Bibel gefunden werden. Der dafür gewählte Text ist die Erzählungsreihe vom Aufstieg Davids, die in 1. Sam 16 beginnt und – über den genauen Schlußpunkt ist sich die Wissenschaft nicht einig – bis in die ersten Kapitel des 2. Samuelbuchs reicht. Gosbert Byamungu gruppiert die von ihm analysierten Einzelstücke nach vier Themen: David gegen Saul, Michal, Davids Freundschaft mit Jonatan, Davids Triumph. Das letzte Thema heißt genauer: „Der Triumph des Guten über das Böse“, und darin deutet sich der eigentliche Inhalt des Buches an. In David und Saul stehen zwei Typen von Menschen, zwei „Paradigmen“ einander gegenüber, ein positives und ein negatives. Es ist kein Zufall, daß David den Erfolg davonträgt und Saul scheitert, und

so wird der Leser aufgefordert, es in den ihm gesteckten Grenzen David gleichzutun. In diesem Sinn legt das Buch die biblischen Texte aus, zeichnet es also auch seinerseits den David als Vorbild. Es bedient sich dabei einer „post-modernen“ Methode, die die Ergebnisse der literarischen und historischen Bibelkritik zwar nicht ignoriert oder bestreitet, aber doch vernachlässigt zugunsten einer „kontextuellen“ Lektüre des jetzigen Textes im Zusammenhang nicht nur der ganzen Bibel, sondern auch der – reichlich und mit gutem Geschmack ausgewerteten – Weltliteratur im Blick auf unsere Gegenwartsprobleme. Man kann an die Methode und ihre hier vorliegende Durchführung Fragen stellen, nicht nur von der Bibelkritik, sondern auch von anderen Aussagen der Bibel her. Sind nicht David und Saul zu sehr Ausnahmegegestalten in außergewöhnlicher Situation, um für uns so ohne weiteres Vorbilder sein zu können? Wie nimmt sich der Erfolg oder gar Triumph des „Guten“ in der Sicht Ijobs oder Kohelets oder gar im Licht der neutestamentlichen Kreuzestheologie aus? Aber Gosbert Byamungu hat durchaus keine Schwarzweißmalerei geliefert, sondern ein überaus farbiges und facettenreiches Bild, das dieses Stück Bibel auf ungeahnte Weise lebendig werden läßt.

Rudolf Smend

Wise, Michael – Abegg, Martin – Cook, Edward, *Die Schriftrollen von Qumran*.

Übersetzung und Kommentar. Mit bisher unveröffentlichten Texten, hrsg. v. Alfred Läßle, Patloch Verlag Augsburg 1997, 544 Seiten, DM 44,00.

Mit diesem Band liegt nun – kurze Zeit nach *Johann Maier: Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, 3 Bde. (UTB 1862.1863.1916), München-Basel 1995-1996* – eine zweite Ausgabe der nichtbiblischen Qumrantexte in deutscher Übersetzung vor. Der Verlag wirbt damit, daß dieses „Standardwerk“ von „drei herausragende[n] Wissenschaftler[n] aus der ersten Garde der modernen Qumranforschung“ „den Schatz der Fundstücke erstmals der breiten Öffentlichkeit“ öffne (Klappentext), Prädikate, die stattdessen der Ausgabe von Johann Maier gebühren.

An der vorliegenden Ausgabe ist zu würdigen, daß die Qumrantexte nunmehr preisgünstig für Laien zugänglich sind. Sie müssen allerdings auf deren wissenschaftliche Erschließung weitgehend verzichten! Die Einführung klärt knapp über die Bedeutung und Geschichte der Erforschung der Qumranfunde auf (S. 13-63, mit einer Karte, einigen Photographien sowie Lesehinweisen). Sie liest sich zum Teil interessant, etwa zu den Methoden der Handschriftenbearbeitung (S. 55-61). Das Kernstück der

Einführung aber besteht aus den Ansichten der Autoren über das Verhältnis der Qumransiedlung zu den Schriftrollenfunden aus den umliegenden Höhlen sowie zur historischen Einordnung der Qumran-Bewohner (S. 44-53). Diese Darstellung ist gerade für ein Buch, das einen weiten Laienkreis ansprechen soll, erschreckend einseitig. Denn sie kritisiert nur oberflächlich die bisherige „Standard-Deutung“ der Qumransiedlung – als Essener-Standort und Herkunftsort der in den umliegenden Höhlen gefundenen Schriftrollen – und präsentiert dann, ohne kritische Gesichtspunkte zu nennen, Deutungen, die die weit überwiegende Mehrheit der Qumranforscher für grundfalsch hält. So bleibt etwa der Schriftrollenbestand ohne eine präzise Zuordnung zu einer bestimmten Gruppe des antiken Judentums (herkömmlicherweise: die Essener), und die Zeit der Entstehung der „Qumran-Sekte“ wird in die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. herunterdatiert (anstatt wie üblich die Gründung der Essenergemeinschaft um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen). Die Identifizierung des „Frevelpriesters“, des „Lehrers der Gerechtigkeit“ und anderer Decknamengrößen der Texte mit historischen Figuren dieser Zeit (S. 49-50) ist aber unhaltbar, weil bereits Texte, die älter sind, von ihnen sprechen. Zwar kommen die Autoren zu dem wichtigen Ergebnis, daß Qumran keinesfalls das isolierte Zentrum einer kleinen mönchischen Gemeinschaft gewesen sein kann, weisen aber nicht darauf hin, daß die Essener ja tatsächlich eine große und bedeutende Gruppe (nach dem Bericht des Flavius Josephus mit über 4000 Mitgliedern) in Judäa waren.

Die Zahl der Irrtümer in diesem Buch ist Legion. So fand z.B. der Ankauf der vier Rollen des Mar Athanasius Samuel nicht erst 1955 (S.18), sondern bereits 1954 statt; das Palestine Archaeological Museum in Ost-Jerusalem wurde zwar 1967 von Israel in Besitz genommen, dadurch aber keinesfalls zu dessen Eigentum (S. 19); auch fand noch keine Abtretung des Gebiets von Qumran an den „neuen Palästinenserstaat“ statt (S. 40). Auf S. 45 wird zweimal Alexander der Große erwähnt (gemeint ist der jüdische König Alexander Jannäus), im übrigen durchgehend von „Rabbinern“ statt von den Rabbinen gesprochen. *Yachad* als Selbstbezeichnung der Essener ist ein Maskulinum und keineswegs (wie stets im Band) ein Femininum. Daß der heute ungebräuchliche Begriff des „Spätjudentums“ für die Zeit des zweiten Tempels verwendet wird, ist ärgerlich; und die Übersetzer treiben es schließlich auf die Spitze, wenn sie aus Plinius dem Älteren (er starb 79 n. Chr.) „Plinius der Jüngere (61-114 n. Chr.)“ (S. 30) machen, der dann im zarten Alter von neun

Jahren bereits eine enzyklopädische „Naturgeschichte“ verfaßt haben soll (diesen Unfug enthielt die Originalausgabe noch nicht). Angesichts solcher Fehler kann man im Interesse der Autoren nur hoffen, daß sie nicht „jede Zeile des deutschen Textes gelesen, kontrolliert, korrigiert und approbiert“ haben (S. 12).

Der Hauptteil des Bandes (S. 65-513) enthält 150 Text-Übersetzungen, die mit kurzen Einführungen und inhaltlichen Erläuterungen versehen sind – etwa zu den Grundgedanken dieser Werke und ihrem Verhältnis zu anderen Texten, bisweilen auch zu Schwierigkeiten der Textinterpretation (z.B. S. 160f.; 207-210). Leider gilt für diese Einleitungen aber auch, was schon zur Einführung des gesamten Bandes zu sagen war: oft werden die Leser ohne kritische Diskussion mit dem Text alleingelassen. Z.B. ist es (S. 413) kein Widerspruch, wenn der Essener-Text 4Q448 einen Hasmonäerkönig preist. Für die Essener war nur inakzeptabel, daß der König Alexander Jannäus zugleich als Hoherpriester fungierte!

Zu viele Freiheiten haben sich die Autoren bei der Bezeichnung der Texte genommen: Die penetrante Verwendung des „Sekten“-Begriffs (außer in der Einführung auch S. 139; 258; 295 etc.) muß den Eindruck erwecken, als habe der Leser es hier mit dubiosen Abweichlern zu tun. Ausdrücke wie „Predigt“ (S. 351 für ein kleines Textfragment!) sind unzutreffend, und die Bezeichnung für 4Q369 „Erbe des Erstgeborenen, des Messias aus dem Hause Davids“ (S. 344) ist geradezu haarsträubend: Der Text handelt zunächst von der Generation Henochs, und ein Messias kommt überhaupt nicht darin vor!

Die Übersetzungen sind weitgehend flüssig geschrieben und bieten meist auch einen guten Einblick in die unterschiedlichen Literaturgattungen (Rechtstexte, Hymnen, Kalender etc.). Aber es stören viele vermeidbare Fehler: Begriffe wie „Religion“ (z.B. S. 70) sind diesen Texten vollkommen fremd; „Jahreslämmer“ (z.B. S. 484) sind ganz einfach einjährige Lämmer; und niemand wird verstehen, wenn es am Anfang der Damaskusschrift heißt, daß Gott eine Spur für Israel zurückließ (S. 36; 69). Gemeint ist, daß Gott einen „Rest“ Israels bewahrt! Ein paar Seiten hätte man schließlich einsparen können, wenn man die Leser vom unsinnigen Gezerre um angeblich christliche Texte unter den Qumranfunden verschont hätte (S. 507-513).

Der Anhang (S. 515-543) bietet neben einem Schriftrollen-Verzeichnis, einem Abkürzungsverzeichnis und einem Sachregister vor allem Literaturhinweise, aus denen man sich Aufschlüsse über die benutzten Quellen erhoffen darf – weisen die Autoren doch mehrfach darauf

hin, daß ihre Textwiedergabe auf die Vorarbeiten vieler Handschriftenexperten zurückgehe. Konkret zu den Texten genannt werden diese aber nur selten. So kann z.B. kein Leser herausfinden, daß die Präsentation von 4Q174 (S. 243-246) auf die Dissertation von Annette Steudel (S. 526) zurückgeht; denn der Untertitel ihrer Arbeit, der eine Identifikation ermöglichte, wurde schlicht weggelassen. Ganz unverständlich – und für den Leser nicht erkennbar – ist dann weiterhin, warum eine zweite Kopie desselben Werkes (4Q177, S. 251-254) nicht auch nach der Kolumnenzählung dieser Ausgabe geboten wird. Manche Quelle bleibt ganz im dunkeln: Woher kennen die Autoren ein „4Q unbekanntes Fragment [Ar S]“ (S. 443), und was verbirgt sich hinter der bislang überhaupt nicht vorhandenen Handschriftennummer „4Q593“ (ebd.)? Die letztgenannten Fragmente gehören zu einer Reihe kleinster Bruchstücke (weiterhin 4Q533; 4Q571; 4Q562; 4Q563, S. 443; 461f.), „die überhaupt noch nie entschlüsselt, geschweige denn übersetzt worden sind“ (so das Verlagsvorwort S. 11). Allerdings sind diese, weil sie nirgends aufgelistet werden, nur schwer aufzuspüren und äußerst rar. Nicht umsonst geht das Verlagsvorwort an dieser Stelle nicht ins Detail, denn was da unter dem Strich zu Buche schlägt, füllt bestenfalls zwei Seiten. Wesentlich mehr haben die Autoren dagegen ausgelassen, sei es, weil ihnen die Texte zu fragmentarisch erschienen, sei es, weil sie sie – wie die Henoch- oder Jubiläentexte – für uninteressant hielten. Aber diese wichtigen Texte finden die interessierten Leser ja immerhin in der zu Beginn erwähnten Textausgabe von Johann Maier!

Alexander Maurer

Catherine Clément, Theos Reise.

Roman über die Religionen der Welt.

Karl Hanser Verlag München/Wien 1998, 717 S., DM 39,80.

Seit langem habe ich kein Buch mehr so voller Spannung und Anteilnahme gelesen – ein paar Sommerabende unter einer Lampe auf dem Balkon hat es mich nicht mehr losgelassen. Dabei ist es wohl kaum große Literatur, auch an der Übersetzung hapert's hie und da, wenn z.B. die gute Tante Marthe ständig zum „Brummen“ verurteilt ist. Doch ich greife vor.

Das Buch, inzwischen zu Recht auf die Bestsellerlisten geklettert (wie schon vorher in Frankreich) schildert eine Reise zu den großen Religionen der Erde, wohl angeregt durch den großen Erfolg von „Sophies Welt“, allerdings weitaus kurzweiliger geschrieben. Die Hauptfigur, Theo,

14 Jahre alt, nicht religiös erzogen, macht mit seiner Tante Marthe eine Weltreise zu den Stätten der Religionen der Erde. Der Junge leidet an einer rätselhaften unheilbaren Krankheit. Tante Marthe erwartet von der Begegnung mit den Religionen Heilung für Theo und wird nicht nur nicht enttäuscht, sondern findet auch noch den Mann fürs Leben. Na bitte.

Unterwegs treffen die beiden mit zumeist prominenten Vertretern der verschiedenen Religionen zusammen. Im Gespräch zwischen Tante, Neffe und „Fachleuten“ der jeweiligen Religion wird der Leser auf meist kurzweilige Weise mit den großen Religionen der Erde bekanntgemacht. Das liest sich bisweilen wie eine Enzyklopädie, ist aber gar nicht langweilig und überwiegend hervorragend recherchiert. Selbst noch die Verästelungen und Abspaltungen und die verschiedenen Stile der jeweiligen Religionen werden vorgestellt.

In Rom ist es gleich ein hochkarätiger Kurienkardinal, der Theo samt Tante als geistlicher Reiseführer zur Verfügung steht und die beiden – sapperlot – im langen roten Gewande eigenhändig durch Rom chauffiert. Dies ein erster Einwand. Tante Marthe scheint allüberall in der Welt höchst prominente Leute zu kennen, und so gerät das ganze Unternehmen recht oberflächlich, bis auf wenige erfreuliche Ausnahmen. Eine wahrhaft teure Reise!

Die verschiedenen Religionen werden jeweils sehr fair und mit dem Bemühen um ein positives Verstehen geschildert, eine ausgesprochene Stärke des Buches. Der Katholizismus allerdings kommt ziemlich schlecht weg (was natürlich auch auf das Konto meiner eigenen Voreingenommenheit gehen könnte). Tante Marthe scheint eine etwas „kirchengeschädigte“ (genauer: katholizismusgeschädigte) Frau zu sein. Spiegelt sich darin die Geschichte der Verfasserin? Freilich wird das nicht ohne eine gute Prise Selbstironie und Humor erzählt. Überhaupt ist der Humor eine sympathische Stärke des ganzen Buches.

Was Theo anfangs über Christentum und Katholizismus erfährt, durch einen Dominikanerpater in Jerusalem, schließlich durch einen Kurienkardinal in Rom, würde ich persönlich wohl kaum einem 14jährigen als erste Einführung ins Christentum anbieten, Erbsünde, Jungfrauengeburt und Sühnetod.... In seiner manchmal fast traditionalistischen Prägung wirkt das eher abschreckend als anziehend. Allerdings dürfte die Darstellung relativ angemessen wiedergeben, wie christlicher Glaube heute in einer säkularen Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Hier bietet das Buch Anlaß zu selbstkritischem Nachdenken. Ich würde jedenfalls bei der Sinnsuche heutiger

Menschen einsetzen und der Botschaft Jesu als möglicher Antwort. Wo von Jesus gesprochen wird, fehlt manchmal die Sensibilität für die biblische Sprache, und dies ist gerade bei Themen wie Tod und Auferstehung Jesu mißlich.

Gar nicht gefallen hat mir die etwas verquaste relativistische Schlußbetrachtung, wo der gute Theo in einem Gleichnis vom Baum seine Gedanken über die Vielfalt der Religionen entwickelt. Hier hätte ich mir stärkere Einsprüche der griechisch-orthodoxen Großmutter gewünscht; der Bartok spielenden und Sportwagen fahrenden alten Dame würde man das durchaus zutrauen! Und der Schluß, wo alle Beteiligten sich schließlich in Delphi wiedertreffen, hat mir den Stoßseufzer entlockt: Welch teurer Spaß!

Doch genug der Bedenklichkeiten. Für mich ist das Buch auf weite Strecken eine bewegende Lektüre gewesen. Die Verfasserin macht den Versuch, die wichtigsten Religionen der Erde fair und voller Sympathie darzustellen. Der Leser erfährt z.B. etwas über Judentum, Christentum, Katholizismus, Orthodoxie und Protestantismus, über Zwingli, Calvin und Luther; und nicht einmal das Opus Dei fehlt. Entsprechend differenziert wird er über Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, über den Islam, über indianische und afrikanische Religionen belehrt, um nur einiges zu nennen. Das Buch ist aus der tiefen Überzeugung geschrieben, daß Religion auch für heutige Menschen unverzichtbar ist. Es verschweigt nicht, wie in allen Religionen stets die Intoleranz lauert, was Theo immer wieder voller Verblüffung feststellt.

Das Buch läßt mich nachdenklich zurück. Wie könnte man heute die wesentlichen Inhalte christlichen Glaubens so darstellen, daß sie Menschen aufhorchen lassen und sie spüren lassen, daß es hier um ihre ureigenen Fragen geht? Und: Haben wir schon eine angemessene, von Respekt geprägte Einstellung zu den nichtchristlichen Religionen gefunden? Die Vielfalt der Religionen – das wird für viele Menschen heute mehr und mehr erlebte Realität, nicht zuletzt durch Urlaubs- und Studienreisen, die die faszinierende Welt der Religionen vielen Menschen nahebringen. Den damit aufgeworfenen Fragen haben wir kaum begonnen, uns zu stellen, vor allem in unserer normalen Verkündigung.

Bei allen Einwänden – ich wünschte mir dieses Buch in die Hände möglichst vieler junger Menschen. Es könnte ihnen die Augen für die religiöse Dimension des Lebens öffnen helfen. Ich wünschte den Lesern dann allerdings auch christliche Gesprächspartner, die ihnen überzeugend und gelassen über den eigenen Glauben Rede und Antwort stehen könnten. Und das in einer

Weise, daß christlicher Glaube nicht als eine Ansammlung von Seltsamkeiten erscheint, sondern als sinnstiftend und lebensfördernd.

Franz-Josef Ortkemper

Zugesandte Bücher

Die folgenden Bücher wurden uns in letzter Zeit unangefordert zugesandt. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen, eine Rücksendung ist nicht möglich.

Karl-Heinrich Bieritz, *Grundwissen Theologie: Jesus Christus*. (Reihe: KT, Bd. 148). Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1997. 96 S. Ppb. DM 16,80.

Aloys Butzkamm (Hg.), *Wer glaubt was? Religionsgemeinschaften im Heiligen Land*. (Bonifatius/Kontur, Bd. 0215). Bonifatius Verlag Paderborn 1998. 232 S. Ppb. DM 29,80.

Heinz Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*. (Reihe: RNT). Pustet Verlag Regensburg 1997. 562 S. geb. mit Schutzumschlag. DM 98,00.

Joachim Habbe, *Palästina zur Zeit Jesu*. Die Landwirtschaft in Galiläa als Hintergrund der synoptischen Evangelien. (Reihe: Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen, Bd. 6). Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1996. 126 S. Ppb. DM 39,80.

Josef Hainz/Alexander Sand (Hg.), *Münchener Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Patmos Verlag Düsseldorf 1997. 484 S. geb. DM 68,00.

Marianne Heimbach-Steins/Andreas Lienkamp (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Originaltext und Kommentar zum Sozialwort der deutschen Kirchen. Don Bosco Verlag München 1997. 288 S. Ppb. DM 24,80.

Dagmar Henze/Claudia Janssen/Stefanie Müller/Beate Wehn, *Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten*. (Reihe: KT, Bd. 149). Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1997. 175 S. Ppb. DM 24,80.

Mariano Herranz Marco, *HUELLAS DE ARAMEO EN LOS EVANGELIOS*. (Reihe: Studia Semitica Novi Testamenti, Bd. 5). Ciudad Nueva Madrid 1997. 354 S. Ppb.

Hans-Josef Klauck, *Der erste Johannesbrief*. (Reihe: EKK XXIII/1). Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1991. 363 S. Ppb. DM 102,00.

Hans-Josef Klauck, *Die Johannesbriefe*. (Reihe: EdF 276). Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1995. 186 S. Ppb. DM 45,00.

Hubert Krins, *Die Kunst der Beuroner Schule*. Wie ein Lichtblick vom Himmel. Beuroner Kunstverlag Beuron 1998. 126 S. geb. DM 32,00.

Eckart Kroneberg, *Budda in der City*. Achtsam leben im Alltag. (Reihe: Herder Spektrum, Bd. 4531). Herder Verlag Freiburg 1997. 217 S. Ppb. DM 18,80.

Walter Lütgehetmann, *Paulus für Einsteiger*. (Reihe: Bonifatius Kontur, Bd. 0193). Bonifatius Verlag Paderborn 1998. 287 S. Ppb. DM 29,80.

Jonathan Magonet, *Mit der Bibel durch das jüdische Jahr*. (Reihe: GTB 1443). Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1998. 128 S. Ppb. DM 19,80.

Sigmunda May/Christina Mülling, *Im Kreuz ist Hoffnung*. Holzschnitte zur Passion. Don Bosco Verlag München 1998. 92 S. geb. DM 29,80.

Josef Ernst Mayer, *Zur Liturgie von heute und von morgen*. (Reihe: SPPI, Bd. 5) Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg 1997. 108 S. Ppb. DM 27,00.

Reinhold Mayer/Inken Rühle, *War Jesus der Messias? Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden*. BILAM Verlag Tübingen 1998. 436 S. geb. DM 32,00.

Erik Peterson, *Der Brief an die Römer*. (Reihe: Ausgewählte Schriften, Bd. 6). Echter Verlag Würzburg 1997. 382 S. geb.m.Schutzumschlag. DM 98,00.

Dietrich Rusam, *Die Gemeinschaft der Kinder Gottes*. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe. (Reihe: BWANT 133). Kohlhammer Verlag Stuttgart 1993. 262 S. Ppb. DM 78,00.

Peter Scheuchenpflug, *Die katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert*. (Reihe: STPS, Bd. 27). Echter Verlag Würzburg 1997. 448 S. Ppb. DM 56,00.

Josef Schreiner, *An deinen Geboten habe ich meine Freude*. Beiträge zur Ethik des Alten Testaments. Echter Verlag Würzburg 1998. 96 S. Ppb. DM 19,80.

Silvia Schroer/Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*. Primus Verlag Darmstadt 1998. 276 S. geb.m.Schutzumschlag. DM 49,80.

Gerd Schunack, *Die Briefe des Johannes*. (Reihe: ZBK.NT 17). Theologischer Verlag Zürich 1982. 128 S. Ppb. DM 29,00.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet*. Kritische Fragen Feministischer Christologie. Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1997. 302 S. geb. DM 68,00.

Bernd Schwarze, *Die Religion der Rock- und Popmusik*. Analysen und Interpretationen. (Reihe: PTHE, Bd. 28). Kohlhammer Verlag Stuttgart 1997. 279 S. Ppb. DM 69,00.

Rudolf Smend, *Bibel, Theologie, Universität*. (Reihe: KVR, Bd. 1582). Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1997. 263 S. Ppb.