

unserem gegenwärtigen Alltag noch hat. Darüber hinaus entziehen sich die Rechtstexte weitgehend der Illustration oder Nachdichtung.

In theologie- und geistesgeschichtlicher Hinsicht ist zu bedenken, dass die Rechtstexte im Pentateuch innerhalb des Judentums und des Christentums eine höchst unterschiedliche Wirkungsgeschichte haben. Die Tora bildet unstrittig das Zentrum der jüdischen Religion, auf das sich alle anderen Schriften interpretierend beziehen. Grund für die unangefochtene Stellung ist die Überzeugung, dass sich Jhwh am Berg Sinai grundlegend offenbart und mit Israel verbunden hat. Die Mose nach jüdischer Tradition übermittelten 613 *Mizwot* (248 Gebote und 365 Verbote) umfassen alles, was zu einem gelingenden Leben vor Gott notwendig ist. Den erforderlichen Prozess ihrer Anpassung und Erklärung u. a. in → *Mischna*, → *Talmud* und Kommentaren bezeichnet man als „mündliche Tora“. Im Christentum wurde die Tora (und das Alte Testament insgesamt) dagegen auf vielfache Weise einseitig als „Gesetz“ verstanden und dem „Evangelium“ entgegengesetzt³⁵. Doch schon Paulus, der das Alte Testament insgesamt als „Gesetz“ bezeichnen konnte (*nómos*; vgl. 1Kor 14,21; Röm 3,19), beruft sich auf die Schrift, die das „Evangelium“ verkündet (Gal 3,8), und zitiert das Gesetz als Wort der Gerechtigkeit gegen das Gesetz als Heilsweg (Röm 10,6–8 mit Verweis auf Dtn 30,11–14)³⁶. Auch hat man darauf hingewiesen, dass eine derartige Entgegensetzung von „Gesetz“ und „Evangelium“ leicht die Einbindung des „Gesetzes“ in die Geschichtserzählung und damit das Zuvor des befreienden Handelns Jhwhs übersieht³⁷. Davon abgesehen, dürfte der → *Dekalog*, vermutlich einer der bekanntesten Texte der Bibel überhaupt, in Verbindung mit den Erklärungen Martin Luthers im Kleinen Katechismus (1529) als Inbegriff eines evangelischen Ethos gelten. Von Luther stammt auch eine Vertonung des Dekalogs („Dies sind die heiligen zehn Gebot“; EG 231) zu katechetischen Zwecken. Schließlich ist an die Prägung der europäischen Rechtsgeschichte durch das (christlich rezipierte) alttestamentliche Recht zu erinnern.

§ 7 Die Teilkompositionen

§ 7.1 Die Priesterschrift



Literatur zu § 5 u. § 5B. Ferner: M. Köckert, Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priesterschriftlichen Literatur, JBTh 4 (1989), 29–61; O. H. Steck, Aufbau Probleme in der Priesterschrift, in: D. R. Daniels (Hg.), Ernten, was man sät, FS K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 287–308; E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken, SBS 112, Stuttgart²1987.

35 Eine knappe Einführung zur deutenden Zusammenfassung des Alten Testaments als Gesetz und zur Frage nach dem Gesetz im Alten Testament bietet M. Köckert, Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes, FAT 43, Tübingen 2004, 3–15.

36 Auch Luther denkt hier differenzierter als ihm zuweilen unterstellt wird: „Für Luther ist we-

der die *viva vox evangelii* mit der Schrift noch das Evangelium mit dem Neuen noch das Gesetz mit dem Alten Testament einfach identisch“ (a. a. O., 3f. mit Anm. 3).

37 Vgl. vor allem W. Zimmerli, Gesetz im Alten Testament, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, TB 19, München 1963, 249–276.

Vorbemerkung: Im Folgenden sollen die Grunddaten zur Priesterschrift nach dem oben skizzierten Modell für die Entstehung des Großen Geschichtswerks in den Büchern Gen – 2Kön (§ 5C) entfaltet werden.

Grunddaten zur Priesterschrift

- Die Priesterschrift (P) ist eine ehemals selbstständige Quellenschrift, die erst redaktionell mit den im Kern älteren nichtpriesterschriftlichen Einzelkompositionen (Urgeschichte, Erzelterngeschichte, Mose-Exodus-Landnahmerzählung) vereinigt wurde.
- Insofern die nichtpriesterschriftlichen Einzelkompositionen vor ihrer Vereinigung mit P niemals eine zusammenhängende Pentateucherzählung von der Schöpfung bis zur Landnahme gebildet haben, ist P die erste und einzige durchgehende Quellenschrift des Pentateuch.
- P setzt mit dem Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,3 ein. Sie führt mit Sicherheit bis zum Einzug der Herrlichkeit Jhwhs in das Heiligtum/Zelt der Begegnung in Ex 40,16–17.33b.34. Dass sie darüber hinaus ursprünglich auch noch die Weihe Aarons und seiner Söhne zu Priestern und die Aufnahme des Opferdienstes in Lev 8f. geschildert hat, ist hingegen weniger sicher.
- P ist sukzessive erweitert worden, wobei Erweiterungen der noch selbstständigen Quellenschrift von solchen Ergänzungen (nach-)priesterschriftlicher Art zu unterscheiden sind, die bereits die Verbindung von P mit den nichtpriesterschriftlichen Einzelkompositionen voraussetzen.
- P setzt die Zentralisationsforderung (→ *Kultzentralisation*) des spätvorexilischen Dtn voraus und ist in die spätextilische oder (wahrscheinlicher) die früh-nachexilische Zeit zu datieren.

A Bibelkundliche Erschließung

| Texte ³⁸ | Kernbestand der ehemals selbstständigen P (P ⁹) | Ergänzungen der selbstständigen P (P ⁵) |
|---------------------|---|---|
| | Schöpfung/Elohim ([~] lôhîm) Segen; Herrschaftsauftrag: Gen 1,28 | |
| Gen 1,1–2,3 | Toledot des Himmels und der Erde | |
| Gen 5 | Toledot Adams | |
| | Sintflut und Noachbund Segen; Herrschaftsauftrag: Gen 9,1–7.8–17 | |
| Gen 6–9 | Toledot Noachs | |
| Gen 10 | Toledot der Söhne Noachs | |
| Gen 11,10–26 | Toledot Sems | |
| Gen 11,27–25,11 | Toledot Terachs | |
| Gen 17 | Abrahambund/El Schaddai ([~] el šadday) Verheißung von Gottesgegenwart u. Landgabe: Gen 17,7–8 | |
| Gen 25,12–17 | Toledot Ismaels | |
| Gen 25,19–35,29 | Toledot Isaaks | |

38 Angabe der größeren Texteinheiten ohne Differenzierung innerhalb von P; teilweise auch

unter Einschluss des nichtpriesterschriftlichen Textes

| Texte ³⁸ | Kernbestand der ehemals selbstständigen P (P ⁹) | Ergänzungen der selbstständigen P (P ⁵) |
|------------------------|---|---|
| Gen 36 | Toledot Esaus | |
| Gen 37,2–Ex 40,34 | Toledot Jakobs | |
| Ex 1,7.13–14 | Israel in Ägypten | |
| Ex 2,23–25; 6,2–8 | Moseberufung/Jhwh Jahwe gedenkt seines Bundes mit den Vätern: Ex 2,24; 6,5 Verheißung von Gottesgegenwart und Landgabe: Ex 6,7–8 | |
| Ex 7–13 | Plagen und Auszug | |
| Ex 14 | Meerwunder | |
| Ex 19; 25–29 | Stiftung des Kultes am Sinai Bestimmungen zum Bau der Stiftshütte am 7. Tag: Ex 24,16 Bundesformel und Verheißung der Gottesgegenwart; Erinnerung an den Auszug: Ex 29,44–46 | |
| Ex 30–31 | | Räucheraltar, Sabbatfeier |
| Ex 35–39 | | Ausführungsbericht zu Ex 25–31 |
| Ex 40,16–17; 40,33b.34 | Bau der Stiftshütte Einwohnung der Herrlichkeit Jahwes im Heiligtum | |
| Lev 1–15 | | Kultgesetze |
| Lev 16 | | Versöhnungstag |
| Lev 17–26 | | Heiligkeitgesetz (H) |

Kennzeichen von P ist neben der gleichförmigen Sprache nicht zuletzt der wohlgeordnete und durchdachte Aufbau. Ihr auffälligstes Gliederungsmerkmal ist die sog. *Toledotformel* „Dies ist die Genealogie/Geschichte (hebr. *tôlê dôt* von *yäläd* „gebären“) des N. N.“. Die Formel war P eventuell bereits vorgegeben. Das legt zumindest die Formulierung von Gen 5,1 nahe: Der erste der zum ursprünglichen Textbestand von P gehörenden Belege spricht anstatt der üblichen Formel ausdrücklich von einem „Buch der Genealogie/Geschichte“³⁹. Im weiteren Verlauf findet sich die Formel noch achtmal innerhalb des ursprünglichen Textbestandes von P als Einleitung eines Stammbaums (Gen 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2). Die Formel ist auf die priesterschriftliche Ur- und Erzelterngeschichte beschränkt, die Geschichte des Volkes Israel ist offensichtlich in die Genealogie Jakobs, der im Fortgang der Erzählung den Namen Israel erhält, eingereiht.

³⁹ Der Beleg in Gen 2,4a ist sekundär und verdankt sich der redaktionellen Verbindung der beiden „Schöpfungsberichte“ in Gen 1,1–2,3 und

Gen 2,4b–3,24. Der Beleg in Num 3,1 ist ebenfalls sekundär.

Zur Gliederung durch die Toledotformel kommt ein übergreifendes System von Querverweisen hinzu, das die theologischen Kerntexte verknüpft und so zur Aussage des Gesamtwerks formt. Ausgangspunkt dieser interpretatorischen Leitlinien und strukturierenden Querverstrebungen ist in vielerlei Hinsicht die *priesterschriftliche Urgeschichte*: Nach der Menschenschöpfung segnet Gott/Elohim den Menschen und setzt ihn als seinen Beauftragten zum Herrscher über die Erde und ihre Lebewesen ein (Gen 1). Nach der Flut segnet Gott/Elohim den Menschen abermals und richtet seinen → *Bund* mit ihm auf (Gen 9). Das Motiv von Segen und Bund wird dann mit Blick auf Abram/Abraham und seine Nachkommen aufgegriffen und entfaltet: Gott/Elohim⁴⁰ offenbart sich Abraham als *'el šadday* („Allmächtiger“) und richtet seinen Bund mit ihm und seinen Nachkommen auf. Abraham wird zum Vater vieler Völker, vor allem aber wird er zum Ahnherrn des Volkes Israel, dem die Bundeszusage und die Verheißung von Gottesgegenwart und Landgabe gelten (Gen 17). Es ist dieser Bund, dessen Gott/Elohim gedenkt, als Israel in Ägypten unterdrückt wird (Ex 2,24). Um dessentwillen offenbart er sich Mose unter seinem Namen Jhwh, womit er seine Bundes-Verheißung an Abraham und seine Nachkommen wiederholt (Ex 6,2–8). Die Verheißung von Bund und Gottesgegenwart findet ihr Ziel, wie auch das Gesamtwerk, in dem Einzug Jhwhs in das Heiligtum am Sinai inmitten seines ganzen Volkes (Ex 25,8; 29,45f.; 40,34). Machen schon die Bezüge zwischen den einzelnen Stationen der Geschichte von Bund und Segen deutlich, wie sehr für P Schöpfung und Geschichte in einem planvollen Gesamtzusammenhang stehen, so werden die beiden Pole der priesterschriftlichen Darstellung, Schöpfung und Tempel, dadurch zueinander ins Verhältnis gesetzt, dass der Schöpfungsbericht und der Anfang der Sinaioffenbarung reziprok gestaltet sind: der sechs Tage redende und am siebten Tag schweigende Gott der Schöpfung (Gen 1,1–2,3) und der nach sechs Tagen des Schweigens am siebten Tag redende Gott der Sinaioffenbarung (Ex 24,15b–25,1).

B Literar- und forschungsgeschichtliche Problemanzeige

Die Abgrenzung der im weiteren Sinne zu P gehörigen Texte ist seit Theodor Nöldeke (1836–1930), ungeachtet zahlreicher, kontrovers diskutierter Detailprobleme, im Wesentlichen unumstritten⁴¹. Dieser für die gegenwärtige Forschungslage ganz ungewöhnliche Konsens liegt in erster Linie an den sprachlichen und sachlichen Eigentümlichkeiten der priesterschriftlichen Texte, die diese aus ihrem Kontext herausheben: Insbesondere im Vergleich mit den parallelen nichtpriesterschriftlichen Erzähltexten führt P die Handlungen weniger aus, verzichtet auf diejenigen Details, die den Texten ihre Farbe geben, und vermeidet in der Charakterisierung jedwede Vieldeutigkeit. Statt-

40 Nur in Gen 17,1 gebraucht P vor Ex 6,2 Jhwh. Entweder ist die Verwendung des Gottesnamens redaktionell oder (wahrscheinlicher) Signal von P an die Leser, dass Jhwh (und kein anderer Gott) Abraham als *'el šadday* erschienen ist.

41 T. Nöldeke, Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs, in: ders., Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, Kiel 1869, 1–144.

dessen setzt P auf Stereotype, und die theologische Rede überwiegt deutlich die erzählte Handlung. Mit großer Sorgfalt werden im weiteren Sinne kultische, chronologische und genealogische Details aufgezählt. Man ist leicht geneigt, diese Sprache als pedantisch und wenig kreativ abzuqualifizieren, doch vermittelt nicht nur der priesterschriftliche Schöpfungsbericht in Gen 1 „auch in ästhetischer Hinsicht den Eindruck von verhaltener Kraft und lapidarer Größe“ (Gerhard von Rad). P formuliert nicht schlechter als die anderen Autoren des Pentateuch, sondern eben nur anders. Unverkennbar ist bei alledem das Bemühen, durch strukturierende Elemente in Natur und Geschichte eine göttliche Ordnung aufzuzeigen, wozu auch die genaue Entsprechung von Auftrag und Ausführung bei göttlichen Befehlen gehört, die eine nahezu sakramentale Worttheologie zu erkennen gibt.

So weit der Konsens über die grundsätzliche Abgrenzung des priesterschriftlichen Textes reicht, so sehr ist die literarische Differenzierung innerhalb von P gegenwärtig umstritten. Hierzu gibt es eine Faustregel: Wird P als ehemals selbstständige Quellenschrift verstanden, dann unterscheidet man in der Regel deren Grundbestand (P^g) von späteren Ergänzungen der noch selbstständigen Quellenschrift (P^s) und nachpriesterschriftlichen Erweiterungen, die bereits die Verbindung von P mit den nichtpriesterschriftlichen Schichten des Pentateuch voraussetzen oder im Zusammenhang mit dieser Verbindung stehen (R^P). Wird P als unselbstständige Bearbeitungsschicht angesehen, dann stellt sich der Befund etwas anders dar. In diesem Fall fällt die Größe R^P weg, und diejenigen Passagen, die P mit den nichtpriesterschriftlichen Texten verbinden, werden häufig zum Grundbestand der P-Texte gezählt. So oder so besteht prinzipielle Einmütigkeit darüber, dass die priesterschriftlichen Texte nicht von einer Hand stammen. Umstritten ist indessen die Bestimmung der beteiligten Hände, was sich wiederum auf die Einschätzung des literarischen Charakters und des historischen Ortes von P auswirkt: Es gibt priesterschriftliche Texte, die völlig unabhängig von den nichtpriesterschriftlichen Parallelen gelesen werden können und deren eigentümliches Profil erst dann deutlich wird, wenn sie für sich gelesen werden. Hierzu gehören etwa die priesterschriftliche Urgeschichte und der priesterschriftliche Zusammenhang von Moseberufung, Plagen und Auszug. Beschränkt sich der ursprüngliche Bestand von P auf derartige Texte, dann wird P eindeutig als ehemals selbstständige Quellenschrift zu beschreiben sein. Andererseits gibt es auch priesterschriftliche Texte, die sich an ihren nichtpriesterschriftlichen Kontext anschmiegen und ohne diesen Kontext nicht recht verständlich sind. Gehören auch solche Texte zum Kern der priesterschriftlichen Überlieferung, dann wäre dieser als Bearbeitungsschicht zu charakterisieren. Untrennbar verbunden mit der Abgrenzung eines priesterschriftlichen Kernbestandes von seinen Erweiterungen sind neben der Charakterisierung von P als Quelle oder Bearbeitungsschicht die Fragen nach dem Ende und nach der historischen Einordnung von P. Je umfangreicher der priesterschriftliche Kernbestand angesetzt wird und je zahlreicher seine Textpassagen sind, die auf späte nichtpriesterschriftliche Texte zurückgreifen, desto weiter wird P in die nachexilische Zeit (\rightarrow *Exil*) hinein zu datieren sein.

C Entstehung der priesterschriftlichen Texte des Pentateuch

1. *Ehedem selbstständige Quellschrift oder Bearbeitungsschicht:* Für eine Antwort auf die Frage nach dem ursprünglichen literarischen Charakter von P ist zunächst einmal von denjenigen Texten abzusehen, die offensichtlich auch für den nichtpriesterschriftlichen Kontext geschrieben sind, deren Zugehörigkeit zu P^s jedoch strittig ist. Gegen die These einer ehemals selbstständigen Quellschrift P werden v. a. solche Textbeobachtungen angeführt, die belegen sollen, dass die vermeintliche Quellschrift unvollständig ist und nur unter Einbeziehung nichtpriesterschriftlicher Texte einen sinnvollen Zusammenhang ergibt: (1.) Der isolierte Text von P^s bietet einen Erzählfaden mit einer sehr unterschiedlichen Erzähldichte. Während einzelne Passagen wie der Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,3), der Bundschluss mit Abraham (Gen 17; → *Bund*), die Berufung des Mose (Ex 2,23–25; 6,2ff.) und die Plagen (Ex 7–9*) breit ausgeführte Erzählungen und Reden enthalten, reduziert sich der priesterschriftliche Textanteil etwa in den sonstigen Erzählungen von den Erzeltern auf geradezu fragmentarische Notizen. (2.) Schwer wiegt das Fehlen einer priesterschriftlichen Einführung des Mose, der alles bestimmenden Hauptperson. (3.) Schließlich finden theologisch bedeutende Themen der nichtpriesterschriftlichen Überlieferung kein Pendant in P, so die Erzählungen vom Sündenfall oder vom Bundschluss am Sinai.

Die angeführten Textbeobachtungen sind von unterschiedlicher Aussagekraft. Im Wesentlichen beschränken sie sich auf die Feststellung, dass P anders und Anderes erzählt als die nichtpriesterschriftlichen Texte. Das gilt insbesondere für die Erzeltern-geschichte, wo sich P auf die Entfaltung des für sie wichtigen Themas vom Bundesschluss mit Abraham beschränkt und den Rest größtenteils genealogisch abhandelt. Dass ausgerechnet die Plagen von P in aller Breite erzählt werden, erklärt sich hinreichend mit der Intention, angesichts einer völlig gegenläufig erfahrenen historischen Wirklichkeit nun exemplarisch Jhwhs überlegenes Geschichtshandeln zu behaupten. Das Fehlen einer Einführung des Mose dürfte hingegen redaktionsgeschichtlich zu erklären sein. Im redaktionellen Verbund mit der dramatischen Darstellung der Anfänge Moses nach der nichtpriesterschriftlichen Exoduserzählung gab es für die vermutlich knappe genealogische Notiz zu Mose nach P keinen Platz mehr. Sie ist daher weggefallen. Das Fehlen der Erzählungen vom Sündenfall und vom Bundschluss am Sinai wird man nicht bemängeln dürfen: Der Übergang von der guten Schöpfung zur Flut ist mit der fortschreitenden Abnahme der Lebensdauer der Generationen zwischen Adam und Noach als Folge zunehmender Gottesferne und der Feststellung der totalen Verderbtheit allen Fleisches (Gen 6,12) hinreichend beschrieben. Der Sinai-bund hat in P keinen Ort, weil bereits der Bundschluss mit Abraham das grundlegende Gottesverhältnis stiftet, das mit dem Einzug der Herrlichkeit (hebr. *kābôd*) Jhwhs ins Heiligtum, dem Mitsein Jhwhs mit Israel und dem Beginn des Opferkults (vgl. Ex 29) zum Ziel kommt.

Können die Einwände gegen die These einer ehemals selbstständigen Quellschrift P nicht überzeugen, so fallen die Argumente besonders ins Gewicht, die sich für diese These anführen lassen: (1.) Eine Reihe von priesterschriftlichen Texten gibt

ihr theologisches und kompositorisches Profil ausschließlich dann zu erkennen, wenn diese aus ihrem vorliegenden Textzusammenhang mit den nichtpriesterschriftlichen Texten herausgelöst werden. Hierzu gehören die Berufung des Mose (Ex 2,23–25; 6,2–8) oder der fünfteilige Plagenzyklus, der als Textfolge gelesen eine intendierte Steigerungslogik aufweist, die im jetzigen Kontext, in dem die einzelnen Szenen auseinander gerissen sind, kaum noch zu erkennen ist. (2.) Das durchlaufende Ineinander der nichtpriesterschriftlichen und der priesterschriftlichen Passagen in der Flut- und der Meerwundererzählung (Gen 6–9; Ex 14) lässt sich nicht mit der These einer priesterschriftlichen Bearbeitungsschicht erklären: Die für sich gelesene P bietet in sich geschlossene Erzählungen, und kein Bearbeiter hätte die sachlichen Spannungen, die sich gerade in Nebenzügen finden und kein redaktionelles Interesse zeigen, selbst erzeugt. Dieser Befund lässt sich nur so verstehen, dass hier vorgegebene, eigenständige Texte zusammengearbeitet wurden. (3.) Entsprechendes gilt für das Nebeneinander von Texten, die vom gleichen Thema handeln und sich massiv widersprechen. Illustrativ ist hier der bereits skizzierte Vergleich zwischen dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht und der nichtpriesterschriftlichen Paradieserzählung (§ 7.3). (4.) Dass P erst durch eine Redaktion mit seinem nichtpriesterschriftlichen Kontext verbunden wurde, zeigt sich auch an weniger spannungsreichen Textzusammenhängen wie den beiden Berichten von der Berufung des Mose. Die Einleitung der priesterschriftlichen Version (Ex 2,23–25) dient jetzt als Einleitung des gesamten Komplexes, ihr Hauptteil (Ex 6,2–8) soll im vorliegenden Textzusammenhang als Bekräftigung der nichtpriesterschriftlichen Parallele (Ex 3–4) gelesen werden. Aus diesem Grund wird sie als Reaktion Gottes auf die Verschärfung der Fron und die Klage des Mose (Ex 5,1–6,1) nachgeordnet. Ergibt sich dadurch ein stimmiger Erzählverlauf, so ist es besonders auffällig, dass die vermeintliche Bekräftigung der Moseberufung keine Rückverweise auf die vorgeordnete Parallele enthält.

Unabhängig davon, ob P eine Quellschrift gewesen ist oder ob es sich um eine priesterliche Bearbeitung gehandelt hat, die ihre eigene Tradition zunächst für sich formuliert und dann mit den überkommenen nichtpriesterschriftlichen Texten verbunden hat (Blum, vgl. § 5B 2), gilt: Dass P die älteren Traditionen gekannt hat, wie sie uns zum Teil im nichtpriesterschriftlichen Material des Pentateuch vorliegen, und dass P auf diese Texte (kritisch) reagiert hat, ist unbestritten.

2. *Umfang und Ende von P*: Der Beginn von P mit Gen 1,1–2,3 ist unstrittig, die Frage nach dem ursprünglichen Ende wird hingegen kontrovers diskutiert. In der Regel vermutet man das Ende in Dtn 34,1aα.7–9, so dass P von der Schöpfung der Welt bis zum Tode Moses reicht und mit einem Ausblick auf das Land endet. Doch in jüngerer Zeit ist dieser Position mit guten Gründen widersprochen worden: Dtn 34* ist in den Gesamtzusammenhang von P kompositorisch nicht besonders gut eingebunden, vor allem fehlen die Rückbezüge zum Anfang in der Urgeschichte. Der Sprachgebrauch von Dtn 34* ist nicht genuin priesterschriftlich, sondern gleichermaßen von P und dtn-dtr Sprache (→ *Deuteronomismus*) beeinflusst, wie dies für die Endredaktion(en)

des Pentateuch typisch ist⁴². Die für P reklamierten (Teil-)Verse in Dtn 34 berichten auch gar nicht von Moses Tod, sie schildern lediglich die Reaktion auf das im nicht-priesterschriftlichen Kontext geschilderte Ereignis. Recht unwahrscheinlich ist auch die ältere Position, wonach P bis in das Buch Josua hineinreicht. Sprachliche Entsprechungen zwischen Gen 1,28 und Jos 18,1; 19,51, die vor dem Hintergrund ausgewertet werden, dass von den Ankündigungen in Gen 1,28 einzig der Landbesitz noch ausstehe, besagen nur wenig. Der in Gen 1,28 genannte Besitz der Erde durch den Menschen ist etwas anderes als die Inbesitznahme des Landes durch die Israeliten. Hinzu kommt, dass es nach dem Wegfall von Dtn 34* keine unstrittigen Verbindungsstücke zwischen Jos und P^s im → *Tetrateuch* gibt. Wie in Dtn 34* wird man daher auch in Jos mit späten Redaktionen zu rechnen haben, die dtr und priesterschriftliche Sprache vermischen.

Halbwegs sicher ist die Unterscheidung zwischen P^s und späteren Erweiterungen nur bis in die Sinaiperikope, die sich auch aus anderen P^s Gründen als ursprüngliches Ende anempfiehlt: Die Errichtung des Heiligtums am Sinai und der Einzug Jhwhs sind durch die Querbezüge eindeutig als Höhe- und Zielpunkt der priesterschriftlichen Erzählung ausgewiesen (s. o. Abschnitt A). Vermutlich hat die ehemals selbstständige P also ursprünglich mit Ex 40,16–17.33b.34 geendet (P^s) und wurde dann schrittweise bis Lev 9 und 26 fortgeführt (P^s), wobei auch umfangreiches religiös-rechtliches und kultisches Material aufgenommen wurde (Ex 30–31; 35–39; 40*; Lev 1–16; 17–26). Die priesterschriftlichen Passagen in den folgenden Büchern setzen allesamt die Verbindung mit den nichtpriesterschriftlichen Texten voraus (R^P).

3. *Datierung von P*: Unbeschadet der Tatsache, dass die in P dargestellten Rituale und deren gedankliche Voraussetzungen in der kultischen Praxis des ersten Tempels wurzeln, kann es an der spätexilisch-frühnachexilischen Datierung (→ *Exil*) der Quellschrift keinen Zweifel geben: P kennt die zugleich vor- und nichtpriesterschriftlichen Versionen der Urgeschichte, der Erzelterngeschichte sowie der Exoduserzählung und präsentiert sie als eigenen Entwurf und in sich stimmigen Gesamtzusammenhang. Ferner setzt P die Forderung des spätvorexilischen Dtn voraus, Jhwh nur an dem einen erwähnten Ort zu verehren. Diese Forderung ist nämlich die unhinterfragte Grundlage der grandiosen Fiktion des bereits in der Wüstenzeit gestifteten Heiligtums. Sodann vertritt P einen konsequenten → *Monotheismus*, wie er sich außerhalb von P – allerdings anders akzentuiert – erstmals in den deuterocesajanischen Texten des Jesajabuches (§ 9.2) findet. Auch sonst weist P eine Reihe sprachlicher und sachlicher Berührungen mit dem Deuteronomismus und mit „Deuterocesaja“ sowie mit dem zweiten großen Exilspropheten, Ezechiel, auf. Der → *Universalismus* der priesterschriftlichen Urgeschichte spiegelt die geistigen und politischen Verhältnisse des Achämenidenreiches (§ 4.3). Schließlich ist für die Datierung von P auf den Sachzusammenhang der priesterschriftlichen Bestimmungen zum Bau des → *Zeltheiligtums* am Sinai und des

42 Vgl. L. Peritt, Priesterschrift im Deuteronomium? In: ders., Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen 1994, 123–143.

zweiten Tempels hinzuweisen, dem 515 v.Chr. geweihten Nachfolgebau des 587/6 v.Chr. durch Nebukadnezar II. zerstörten „salomonischen“ Tempels. Allerdings macht der gleichermaßen → *ätiologische* wie programmatische Charakter eine genaue historische Einordnung der priesterschriftlichen Texte zum Bau des Zeltheiligtums schwierig: Es ist möglich, die Bestimmungen zum Bau des Zeltheiligtums und damit P insgesamt als „kritisch-utopischen“ Beitrag um den noch nicht vollendeten Tempelbau zu lesen oder in ihnen die Gründungslegende des 515 v.Chr. wieder errichteten Jerusalemer Tempels und seiner Kultgemeinde zu sehen. Letzteres ist wohl wahrscheinlicher. So oder so werden die Verfasser in priesterlichen Kreisen zu suchen sein.

D Theologie der Priesterschrift

Die Priesterschrift ist die erste und einzige durchgehende Quellschrift des → *Pentateuch*. Ihre heilsgeschichtliche Darstellung reicht von der Schöpfung bis zur Installation des Kultes und dem Einzug Jhwhs in das → *Zeltheiligtum*, dem Urbild des 2. Jerusalemer Tempels. P bietet darin eine → *Ätiologie* des 2. Tempels und des nachexilischen Israels mit universaler Perspektive:

Durch die Abfolge von Ur-, Erzelterngeschichte und Exoduserzählung ordnet P die Heilsgeschichte in drei Epochen, von denen die erste von der Schöpfung bis zur Flut reicht. Die zweite Epoche beginnt mit dem Noachbund (Gen 9) und schildert in Gestalt von genealogischen Listen die Ausbreitung der noachitischen Menschheit, aus der dann die Linie Terach-Abraham ausgesondert wird. Die dritte Epoche setzt mit dem Abrahambund (Gen 17) ein. Sie reicht in der ersten Fassung von P (P^S) bis zum Einzug der Herrlichkeit (hebr. *kābôd*) Jhwhs in das Zeltheiligtum (Ex 40,16–17.33b.34). Eine prinzipielle Dreiteilung ist auch in der Geschichte der Offenbarung des Gottesnamens erkennbar: Auf die Rede von *Elohim* „Gott“ in den Anfängen bis zur noachitischen Menschheit folgt die Offenbarung als *’el šadday* an die Väter und schließlich die Offenbarung mit dem Namen Jhwh (Ex 6,2f.). Schöpfung und Sinai bilden den Rahmen um die so gegliederte Heilsgeschichte, wie die Aufnahme der zeitlichen Gliederung der Schöpfung von sechs und einem Tag (Gen 1,1–2,3) zum Auftakt der Sinaioffenbarung (Ex 24,15b–25,1) zeigt. Rahmen und Gliederung der Heilsgeschichte stellen somit deutlich die Errichtung des Heiligtums durch die im Bund mit Abraham zum Gottesvolk erwählten und im Exodus befreiten Israeliten als Ziel der Schöpfung heraus. Genauer: Die Schöpfung findet ihre Bestimmung im süheschaffenden Kult (→ *Sühne*) und der Gegenwart Jhwhs in seinem Heiligtum. In die Zeit zwischen Schöpfung und Sinaioffenbarung fällt die Stiftung der Ordnungen für das jüdische Leben in seiner heidnischen Umwelt. Hierzu gehören die Erlaubnis des Schlachtens bei grundsätzlichem Verbot des Blutgenusses (Gen 9), das Gebot, alles Männliche zu beschneiden (Gen 17) und die → *Pascha*-Ordnung (Ex 12). Auch wird Israel in dieser Epoche der Heiligkeit des Sabbats gewahrt (Ex 16; P^S), wenn auch die Ordnung erst im Kontext der Sinaioffenbarung erfolgt (Ex 31,12ff.; P^S).

Vorangetrieben wird der Gang der Heilsgeschichte durch Jhwhs planvolles Handeln, wie es aus der Ordnung der Welt und der Strukturierung der Geschichte ersichtlich ist.

Hierin erweist sich Jhwh als der Herr der Schöpfung und der Geschichte. Unbestrittene gedankliche Voraussetzung des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes sind die Allmacht des Schöpfergottes und der Universalismus. Der transzendente Gott hat den Kosmos, die Natur und die Menschheit geschaffen (Gen 1). Dem Gedanken der Universalität Gottes entspricht die Aussage von der unbedingten Erwählung Abrahams und seiner Nachkommen, denen allein die Bundeszusage gilt (Gen 17). Die Allmacht Gottes zeigt sich im Geschichtsverlauf gerade dort, wo fremde Herrscher sich scheinbar dem Willen Jhwhs widersetzen. So gerät die Verstockung des Pharaos zur Demonstration der Überlegenheit Jhwhs, dem auch die Widersacher Israels und seines Gottes ungewollt gehorchen (Ex 7–14*). Dies alles ist reine Gnadentheologie, denn Jhwh selbst begründet die an keine Bedingung geknüpfte und für die Gesamtheit des Volkes durch keine Schuld rückgängig zu machende Erwählung Israels. Zugleich ist es angesichts der bitteren Erfahrungen der exilischen und nachexilischen Zeit ein einziges Bekenntnis zu Jhwh als dem universalen Gott, das gegen die normative Kraft des faktischen Geschichtsverlaufs Einspruch erhebt.

Von den vielen theologischen Aussagen, die P gleichsam *en passant* macht und die sich dennoch in ein stimmiges Gesamtbild fügen, seien wenigstens noch die Gott-ebenenbildlichkeit des Menschen, die *imago dei* (Gen 1,26f.), und sein Herrschaftsauftrag, das *dominium terrae* (Gen 1,28), erwähnt⁴³. Sie wurzeln in der altorientalischen Königsideologie, doch wird die Legitimation guter und gerechter Herrschaft auf alle Menschen bezogen und verallgemeinert: Wie irdische Großkönige in Provinzen ihres Reiches, in denen sie nicht persönlich aus- und eingehen, ein Bildnis ihrer selbst als Wahrzeichen ihres Herrschaftsanspruches aufstellen, so ist der Mensch in seiner Gott-ebenenbildlichkeit auf die Erde gestellt als das Hoheitszeichen Gottes. Er ist der Beauftragte Gottes, dazu aufgerufen, gleichsam wie ein Kultbild Gottes Herrschaftsanspruch auf Erden zu wahren und durchzusetzen.

E Hinweise zur Wirkungsgeschichte

Die Rezeption des Alten Testaments nimmt auf die Textgenese und entsprechende Quellen- oder Schichtendifferenzierungen in den wenigsten Fällen Rücksicht. Daher beschränken sich die wirkungsgeschichtlichen Hinweise zur Priesterschrift auf diejenigen Texte, in denen der priesterschriftliche Textbestand weitgehend unverbunden mit nichtpriesterschriftlichen Texten vorliegt. Passagen, in denen die Priesterschrift zusammen mit dem nichtpriesterschriftlichen Textbestand nach ihrer Verbindung ein neues Ganzes (Sintflut; Exoduserzählung; Israels Aufenthalt am Sinai) darstellt oder in denen der priesterschriftliche Textanteil verschwindend gering ist (Erzeltern- und

43 Vgl. dazu B. Janowski, Die lebendige Statue Gottes, in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, BZAW 345/1, Berlin/New York 2004, 183–214; O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments 2: Jahwe, der Gott Israels, Schöp-

fer der Welt und des Menschen, UTB 2024, Göttingen 1998, 301–312; H.-P. Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, BThSt 33, Neukirchen-Vluyn 1998.

Josefsgeschichte), werden bei den Hinweisen zur Wirkungsgeschichte der nichtpriesterschriftlichen Darstellung mit berücksichtigt. Für die Rechtstexte innerhalb der Priesterschrift sei auf die Hinweise zur Wirkungsgeschichte des vorangehenden Paragraphen verwiesen. Als Ganzes hat die Priesterschrift in erster Linie darin gewirkt, dass sie erstmals Urgeschichte, Erzelterngeschichte und Exoduserzählung in einem heilsgeschichtlichen Entwurf zusammengestellt hat. Das Große Geschichtswerk in den Büchern Genesis bis 2. Könige und mit ihm das biblische Bild von der Geschichte „Israels“ sind der Priesterschrift hierin gefolgt, deren Entwurf – einmal gedacht – als das geschichtlich Gewesene und theologisch stets Gemeinte gelten musste.

Von den im weitesten Sinne priesterschriftlichen Texten ist mit Blick auf die Wirkungsgeschichte der Schöpfungsbericht in Gen 1 besonders hervorzuheben. Gen 1 hat das Bild von der Entstehung der Welt bis in die Neuzeit hinein geprägt. Die Beschreibung des Vorzustandes der Welt als „*Tohuwabohu*“ ist sprichwörtlich. Zudem ist das Kapitel von kaum zu überschätzender Bedeutung für die → *Anthropologie*. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (*imago dei*), die den Menschen seiner leibseelischen Konstitution nach zwischen sichtbarer und unsichtbarer Schöpfung einordnet, beruft sich auf Gen 1,26f. Der in Gen 1,28 formulierte Herrschaftsauftrag des Menschen (*dominium terrae*) hat wesentlich zur „Entzauberung“ der Welt beigetragen und darin eine wesentliche Voraussetzung für den gestaltenden Umgang des Menschen mit der Welt gegeben. Wie erwähnt, gehören die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seinem Herrschaftsauftrag ursprünglich in den Kontext altorientalischer Königsideologie, welche im König den Beauftragten der Gottheit sah, und werden in Gen 1 zu einer anthropologischen Grundaussage umgeformt. Dadurch erlangen beide Vorstellungen eine emanzipatorische Bedeutung, weshalb für eine biblische Begründung der Menschenrechte gerne auf Gen 1 Bezug genommen wird. Gegen den Vorwurf, gerade die biblische „Entzauberung“ der Welt habe die Umweltzerstörung befördert, wird zunehmend darauf verwiesen, dass nach dem Verständnis der Priesterschrift nicht der Gewaltaspekt der Herrschaft im Vordergrund steht, sondern die gerechte und religiös limitierte Gewalt und Fürsorge des königlichen Menschen⁴⁴. Die dogmatische Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*), mit der die Voraussetzungslosigkeit des göttlichen Handelns bei der Schöpfung unterstrichen wird, beruft sich ebenfalls auf Gen 1. Entgegen einer langen Auslegungstradition ist diese aus dem → *hellenistischen* Denken übernommene Vorstellung jedoch noch nicht in Gen 1,1f. angelegt, sondern hat allenfalls in 2Makk 7,28 einen biblischen Beleg.

In der Malerei wurde das Sechstageswerk der Schöpfung zumeist in mehrere Szenen aufgegliedert oder es wurden einzelne Schöpfungstage dargestellt, z. B. von Hieronymus Bosch „Die Welt am dritten Tag der Schöpfung“ (1503/04) oder von Tintoretto

⁴⁴ Vgl. C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972; K. Koch, Gestaltet die Erde, doch hegt das Leben! Einige Klarstellungen zum *dominium terrae*, in: H.-G. Geyer u. a. (Hgg.), Wenn nicht jetzt, wann dann?, FS H. J. Kraus, Neukirchen-Vluyn

1983, 53–68; B. Janowski, Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von רָבַד , in: G. Braulik u. a. (Hgg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, FS N. Lohfink, Freiburg u. a. 1993, 183–198.

„Die Erschaffung der Tiere“ (ca. 1550). Das schöpferische Handeln Gottes wird zumeist durch das Auge oder die Hand Gottes ausgedrückt, zuweilen wird Gott, wie in „Der Ursprung der Welt“ (1824) von William Blake, als Architekt dargestellt, der mit dem Zirkel die Maße des Weltgebäudes bestimmt. Dem Sechstageswerk sind die beiden ersten Teile von Joseph Haydns Oratorium „Die Schöpfung“ (1798) gewidmet, wobei die „Vorstellung des Chaos“ an die Stelle der traditionellen Ouvertüre tritt. Ein ungewohntes Ende nimmt die witzige und satirische Umsetzung des ersten Schöpfungsberichts in dem siebenminütigen Animationsfilm von Thomas Meyer-Hermann „Die Schöpfung“ (1994). Aus der priesterschriftlichen Urgeschichte erfreut sich der Regenbogen, das Bundeszeichen nach der Sintflut (Gen 9), wegen seiner hohen Symbolkraft einer ungebrochen häufigen Rezeption. Neben „biblischen“ Darstellungen wie in der „Wiener Genesis“ (6. Jh.) oder der Tuschezeichnung „Noah mit dem Regenbogen“ von Marc Chagall (1956) ist vor allem an die Verwendung des Symbols durch Friedens- und Umweltbewegungen zu erinnern.

§ 7.2 Das Deuteronomium



Literatur zu § 5 u. § 5B. Ferner: N. Lohfink, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I–V, SBAB 8, 12, 20, 31, 38, Stuttgart 1990.1991.1995.2000.2005; E. Otto, Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literarhistorische Studien zum Deuteronomium, BZAR 2, Wiesbaden 2002; L. Perliitt, Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen 1994; T. Veijola, Deuteronomismussforschung zwischen Tradition und Innovation, in: ThR 67 (2002), 273–327. 391–424.

A Bibelkundliche Erschließung

Seiner szenischen Rahmenhandlung zufolge erzählt das Dtn von den Ereignissen an Moses Todestag im Lande Moab, also östlich des Jordan und damit am Eingang zum verheißenen Land. In diese knappe Rahmenhandlung sind eine Reihe von Reden und das dtn Gesetzeskorpus (Dtn 12–26) eingebunden, welche im vorliegenden Textzusammenhang als die *eine* große Abschiedsrede des Mose gelesen werden sollen. Moses Todestag fällt in das 40. Jahr nach dem Auszug und auf den Vorabend der Überquerung des Jordan sowie der Inbesitznahme des Landes durch die Israeliten. Es handelt sich also um ein zutiefst symbolisches Datum, das einen Epochenwandel innerhalb der Geschichtserzählung in den Büchern Gen – 2Kön markiert: Die Moseerzählung und die Geschichte Israels außerhalb des Landes kommen zu ihrem Abschluss, es folgt die „nachmosaische Zeit“ und „die Zeit im Lande“.

Mit seiner Stilisierung als Moses Abschiedsrede an seinem Sterbetag beansprucht das Dtn die besondere Dignität eines mosaischen Testaments. Es will als die letztgültige Verkündigung und Interpretation des von Mose übermittelten Gotteswillens gelesen werden, was nichts anderes bedeutet, als dass die im Dtn niedergelegte Tora Maßstab für jede künftige Bekanntgabe des Gotteswillens ist. Die Umsetzung dieses Anspruchs lässt sich sehr schön an der → *dtr* Geschichtsdarstellung in den Büchern Jos – 2Kön zeigen. In ihnen sind vor allem das Hauptgebot des Dtn, das Gebot der

§ 7.4 Die nichtpriesterschriftliche Erzelterngeschichte



Literatur zu § 5 u. § 5B. Ferner: E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984; R. G. Kratz/T. Nagel (Hgg.), „Abraham unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003; C. Levin, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993; A. de Pury, Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard, in: A. Wénin (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History, BETHL 155, Leuven 2001, 213–241; T. C. Römer, Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham, in: A. Wénin (Hg.), a.a.O., 179–211.

A Bibelkundliche Erschließung

Die Erzählungen von den Vätern und Müttern Israels in Genesis 12–36

| | | |
|------------------|---|------------|
| 12–25 | Abram/Abraham und Sarai/Sara | |
| | 11, 10–32 Genealogische Einführung Abrams | |
| 12 | Abrams Aufbruch nach Kanaan | Verheißung |
| | Abram und Sarai in Ägypten: Gefährdung der Ahnfrau (I) | |
| 13 | Abrams Trennung von Lot | Verheißung |
| [14 | Abram und Melchisedek] | |
| 15 | Bundschluss mit Abram | Verheißung |
| 16 | Hagar; Geburt Isaels | Verheißung |
| [17 | Bundschluss und Beschneidung (P) | Verheißung |
| | Namenswechsel: Abram → Abraham, Sarai → Sara] | |
| 18 | Erscheinung der drei Männer bei Mamre/Hebron | |
| 19 | Untergang von Sodom und Gomorra, Lots Errettung | |
| | Lots Töchter: Ammoniter und Moabiter | |
| 20 | Abraham und Sara bei Abimelech: Gefährdung der Ahnfrau (II) | |
| 21 | Geburt Isaaks; Vertreibung Hagers und Isaels | Verheißung |
| | Abrahams Bund mit Abimelech | |
| 22 | Isaaks Bindung – Opfer auf Morija | Verheißung |
| 23 | Saras Tod; Kauf einer Grabstätte bei Hebron | |
| 24 | Brautwerbung für Isaak; Rebekka | |
| 25 | Abrahams Tod; Isaels Nachkommen | |
| 24–26 | Isaak und Rebekka | |
| 24 | Brautwerbung | |
| 25 | Geburt der Zwillinge Esau und Jakob | |
| 26 | Isaak und Rebekka in Gerar: Gefährdung der Ahnfrau (III); | Verheißung |
| | Isaaks Bund mit Abimelech | |
| 25; 27–36 | Jakob, Lea und Rahel | |
| 25 | Geburt der Zwillinge Jakob und Esau | |
| | Jakob kauft das Erstgeburtsrecht | |

| | | |
|-------|--|------------|
| 27 | Jakob erlistet den Segen | |
| 28 | Jakob flieht vor Esau; Traum in Bet-El | Verheißung |
| 29–31 | Jakob dient Laban um Lea und Rahel Jakobs Kinder Lea: Ruben; Simeon; Levi; Juda; Issachar; Sebulon; Dina Leas Magd Silpa: Gad; Asser Rahel: Josef; Benjamin Rahels Magd Bilha: Dan; Naphtali Jakobs Flucht vor Laban | |
| 32–33 | Jakob und Esau Kampf am Jabbok mit Namenswechsel: Jakob wird in „Israel“ umbenannt | |
| 34 | Schändung der Dina durch Sichem | |
| 35 | Jakob in Bet-El Benjamins Geburt; Rahels Tod; Isaaks Tod | Verheißung |
| 36 | Esau, Stammvater der Edomiter 38: Juda und Tamar; 46–50: Jakob in Ägypten, Segen und Tod | |

Gen 12–36 erzählen auf den ersten Blick die Geschichte einer patriarchal organisierten Familie⁶⁰. Abraham (Gen 12–25), Isaak (Gen 21.22.24–26) und Jakob (Gen 25.27–36) sind Großvater, Vater und Sohn. Die einzelnen Episoden, die den Gesamtzusammenhang prägen und seine Stimmung ausmachen, handeln von Ereignissen, wie sie für das Leben und Überleben einer solchen Familie grundlegend sind: Brautwerbung und Heirat (Gen 24; 29), die Geburt der Söhne (Gen 16; 21; 25; 29–30) sowie Eifersucht und Streit innerhalb des Familienverbandes (Gen 13; 16; 29–31) bis hin zur Auseinandersetzung um das väterliche Erbe (Gen 27). Die Verwandtschaftsbeziehungen erstrecken sich auch über die Nachbarn Israels und Judas: Abram und Lot, auf den die Moabiter und die Ammoniter zurückgeführt werden (Gen 19), sind Onkel und Nefte. Isaak und Ismael sind Brüder, ebenso Jakob und Esau, der als Stammvater der Edomiter gilt (Gen 25). Jakobs Onkel und Schwiegervater Laban ist ein Aramäer. Der eigentliche genealogische Zielpunkt liegt freilich in der Geburt der Söhne Jakobs, unter ihnen Juda (Gen 29f.), und der Umbenennung Jakobs in Israel (Gen 32). Zur Genealogie passt die Geographie der Erzählungen, deren breite geographische Streuung auffällig ist und die das Gebiet der Staaten Israel und Juda sowie der angrenzenden Gebiete umfasst. Genealogie und Geographie machen deutlich, dass es um mehr geht als eine Familiengeschichte: Es geht um die Geschichte des Volkes – erzählt im Modus einer Familiengeschichte.

⁶⁰ Vgl. zur folgenden Charakterisierung C. Levin, *Das Alte Testament*, 3. Aufl. München 2006, 49f.

Die Geographie der Erzelterngeschichte: Abraham und Sara siedeln zunächst südlich von Hebron im Negeb (Gen 12,9) und dann in der südwestlich gelegenen Küstenebene bei Gerar (Gen 20,1). Isaak wird mit dem südlichen Beerscheba in Verbindung gebracht (Gen 26,23). Die Verwandtschaft wohnt in der Nähe des Toten Meeres (Gen 13; 19) und im nördlichen Syrien. Hier sucht Abraham für seinen Sohn Isaak eine Frau (Gen 24) und hierin flüchtet sich Jakob vor seinem Bruder Esau (Gen 29). Der geographische Schwerpunkt der Erzählungen von Jakob liegt sonst im Bereich des Nordreichs Israel: Jakob gründet das Heiligtum in Bet-El/Lus (Gen 28), gibt dem Gebirge Gilead den Namen (Gen 31), gründet Mahanajim im Ostjordanland (Gen 32) und begräbt seine Frau Rahel in Efrata, dem späteren Betlehem (Gen 35). Geographisch sind Großvater, Vater und Sohn durch eine Art Itinerar, ein Stationenverzeichnis, miteinander verbunden. Nach seinem Aufbruch im Osten wandert Abram/Abraham durch das ganze Land, von Sichern (Gen 12,6) nach Süden (Gen 12,9) und dann wieder in die Gegend zwischen Bet-El und Ai (Gen 13,3f.). Nach der Trennung von Lot macht er bei der Terebinthe von Mamre, einer Stätte in der Nähe von Hebron, Station (Gen 13,18). Im Südland wird ihm Isaak geboren (Gen 20,1 u. 21,1–8), der nach Gerar zu Abimelech und von dort nach Beerscheba zieht (Gen 26,23). Beerscheba ist dann der Ort, von dem aus Jakob sich nach Haran zu Laban aufmacht, wo er bis zu der Geburt seines elften Sohnes Josef (Gen 30,23f.) und der Rückkehr in das verheißene Land bleibt. Mit dieser Rückkehr haben Jakob, der inzwischen den Namen Israel trägt, und seine Söhne das Land, das den Vätern von Jhwh verheißene ist, in Besitz genommen.

Die innere Einheit der Erzelterngeschichte wird theologisch hergestellt, und zwar durch die *Verheißungstexte*. Sie tragen den Ton des Erzählungsganzen. Den Auftakt macht der an Abram/Abraham gerichtete Befehl Jhwhs, unter seiner Führung in die Fremde aufzubrechen. Damit verbunden ist die *Verheißung von Nachkommen*, Schutz und Segen. Darüber hinaus will Jhwh sein eigenes Verhalten gegenüber den Völkern an deren Verhalten gegenüber Abraham binden (Gen 12,1–3). Sobald Abraham im Lande ist, folgt die *Verheißung des Landbesitzes* (Gen 12,7). Der so eröffnete Bogen wird dann mit einer in Bet-El lokalisierten Gottesrede an Abraham fortgeführt (Gen 13,14–17), was im Fortgang und mit Blick auf Isaak (Gen 26,2–5*) und Jakob (Gen 28,13–15) wiederholt wird. Die wesentliche Aussage der Verheißungstexte besteht darin, dass Israel seine Existenz, sein Land und sein Leben im Land dem Handeln und Führen Jhwhs verdankt. Entsprechend sind diejenigen Güter Inhalt der Verheißungen, die ein Volk zum Volk machen und als solches erhalten: Nachkommenschaft, Land und Segen.

B Literar- und forschungsgeschichtliche Problemanzeige

Die Einheit des vorliegenden Textzusammenhangs und zugleich dessen Aussagegefälle werden durch die Genealogie, die Geographie und die Theologie in Gestalt der Verheißungsreden konstituiert. Was für den Gesamtzusammenhang gilt, trifft mit charakteristischen Akzentuierungen auch für die Einzeltexte und Teilkompositionen zu. Auch hier gilt: Die genealogische Ausrichtung, die lokale Haftung der Erzählungen sowie das Motiv des Segens und der Verheißung sind dem gesamten Erzählmaterial in der einen oder anderen Form und Ausprägung zu eigen. Sie lassen sich nicht grundsätzlich oder restlos aus den Erzählungen als spätere Bearbeitung tilgen. Gleichwohl

ist festzustellen, dass die Genealogie von Großvater, Vater und Sohn, also Abraham, Isaak und Jakob, sekundär ist. Insbesondere die verknüpfenden Verheißungstexte gehören nicht zum „Urgestein“ der Erzelternsgeschichte, sondern sind spätere Kompositionselemente, welche die Vielzahl der Erzählungen bzw. Erzählkränze zusammenhalten. So besteht in der Forschung ein weitgehender Konsens darüber, dass ursprünglich selbstständige Überlieferungen über die einzelnen Vätergestalten und die dazugehörigen Mütter erst im Fortgang der Überlieferungsbildung literarisch ineinander geschachtelt und genealogisch und geographisch miteinander verknüpft wurden.

Weiterhin ist festzuhalten, dass Genealogie, Geographie und Theologie der Erzählungen von den Erzeltern auf eine Begründung der Existenz Israels im Lande hinauslaufen. Sie reflektieren das Verhältnis zu den Nachbarvölkern Moab, Ammon, Edom und Aram. Der Gott der Väter ist unhinterfragt Jhwh, der Staats- und Dynastiegott Judas und Israels. Für den Zusammenhang der Erzelternsgeschichten wird man also feststellen dürfen, dass sie die Ursprungsgeschichte Israels erzählen, und zwar im Großen und Ganzen aus der Perspektive der staatlichen Zeit. Dies ist keine neue Einsicht. Bereits Julius Wellhausen hat erkannt, dass die Erzählungen von den Erzeltern nicht aus der erzählten Zeit der vorstaatlichen Epoche Israels stammen, sondern im Kern Rückprojektionen aus staatlicher Zeit sind. Die vorliegende Gesamterzählung von den Erzeltern Israels ist demnach literarhistorisch von den ehemals selbstständigen Erzählungszusammenhängen über Abram/Abraham und Sarai/Sara (Gen 12–25), Isaak und Rebekka (Gen 24–26) sowie Jakob, Lea und Rahel (Gen 25; 27–36) zu unterscheiden. *Der Gesamtzusammenhang reflektiert Verhältnisse der staatlichen und nachstaatlichen Zeit Israels.*

Kontrovers diskutiert werden das Alter, die ursprüngliche literarische Gestalt und Überlieferungsform sowie der religionsgeschichtliche Hintergrund der Einzelerzählungen und Teilkompositionen der Erzelternsgeschichte. Epochemachend sind in diesem Zusammenhang der Genesis-Kommentar von Hermann Gunkel (1862–1932)⁶¹ und die These vom Gott der Väter von Albrecht Alt (1883–1956)⁶². Gunkels berühmte Charakterisierung „Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen“⁶³ beschreibt die Entstehung der Erzelternsgeschichte als Zusammenstellung ehemals eigenständiger Einzelerzählungen, zunächst zu Sagenkränzen und dann zum vorliegenden Ganzen. Bei den Einzelerzählungen handele es sich um Sagen, mithin ursprünglich mündlich überlieferte Texte. Charakteristisch für die Sagen ist nach Gunkel ihre Voraussetzungslosigkeit und kontextuelle Ungebundenheit, ihr klarer und straffer Aufbau mit wenigen Szenen und Personen, die weniger durch Beschreibungen als durch ihre Handlungsweise charakterisiert werden, sowie ein reicher Gebrauch der direkten Rede. Häufig handelt es sich um → *Ätiologien*.

61 H. Gunkel, HK I/1, Göttingen 1901, ⁹1977.

62 A. Alt, Der Gott der Väter (1929), in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München ⁴1968, 1–78.

63 H. Gunkel, HK I/1, VII (Anm. 57; Hervorhebung J. C. Gertz).

Ätiologien sind solche Sagen, die für einen bestimmten Sachverhalt die Ursache (gr. *aitía*) schildern und darlegen, warum eine Gewohnheit, eine sprachliche Konvention oder auch etwas Außergewöhnliches genau so und nicht anders ist. Mit diesem Erklärungsziel leitet die Ätiologie den betreffenden Sachverhalt von einem Ereignis der Vergangenheit her, das ihn, wie es so oft geradezu formelhaft heißt, „bis auf diesen Tag“ hervorgerufen hat. Derartige Erzählungen haften gewöhnlich an äußeren Erscheinungen, etwa an den bizarren Felsformationen am Toten Meer (Gen 19) oder einem Steinhäufen (Jos 8). D. h. sie haben dort ihren lokalen Ursprung, wo sie etwas erklären sollen. Oder sie werden den Kindern von ihren Eltern zur Weiterklärung erzählt.

Nach Gunkel lässt sich die mündliche Überlieferungsgestalt der Sagen noch rekonstruieren, wobei vielfach deutlich zu erkennen ist, dass die Sagen ursprünglich nicht auf Israel und Jhwh bezogen sind. Mit dieser Annahme hat sich die weitergehende These Alts verbunden, wonach in den Sagen der Genesis noch ein eigenständiger, genuin nomadischer Religionstyp zu erkennen ist, und zwar der „Gott der Väter“ (vgl. Gen 31,5.42.53). Besonderes Merkmal dieses Religionstyps sei die Bindung an eine Person als Offenbarungsempfänger (z. B. Jakob). Im Unterschied zu den El-Gottheiten der sesshaften Bevölkerungsgruppen (Kanaanäer) handle es sich um einen mitziehenden Gott, der sich durch seine lebensfördernde und schützende Fürsorge für Familie und Sippe auszeichne. Die Identifizierung der verschiedenen Vätergötter mit Jhwh erfolgte nach Alt erst bei der Verschriftung und Sammlung im Zuge der Sesshaftwerdung. Eine wichtige Konsequenz der These betrifft den religionsgeschichtlichen Quellenwert der Sagen: Da die Erzelterngeschichte erst in der Königszeit verschriftet wurde, gibt sie auf der Ebene der schriftlichen Überlieferung keine Auskunft über die vorstaatliche Zeit, biblisch gesprochen: die vormosaische Zeit der Väter. Lässt sich aber eine mündliche Überlieferungsgeschichte rekonstruieren, dann greifen die Sagen gleichwohl in die Vorgeschichte Israels zurück. Die Rückfrage nach der mündlichen Überlieferungsgeschichte erlaubt somit die Rückfrage nach der vorstaatlichen und vorisraelitischen Gestalt der Einzelerzählungen.

Die breit rezipierten Thesen Gunkels und Alts zur Genese und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Erzelterngeschichte sind in den vergangenen zwei Jahrzehnten zunehmend in die Kritik geraten. Zum einen wird die Möglichkeit, mündliche Vorstufen des Textes zu rekonstruieren, wesentlich skeptischer beurteilt. Das liegt nicht zuletzt daran, dass der Vergleich mit nichtschriftlichen Kulturen in der Gegenwart deutlich zeigt, dass die Festigkeit der mündlichen Überlieferung wesentlich geringer ist als von Gunkel und Alt angenommen. Geht man jedoch von der literarischen Überlieferung aus, dann lässt sich für kaum eine Einzelerzählung der Erzelterngeschichte ein Stadium nachweisen, das noch nicht auf Jhwh und auf Juda oder Israel bezogen ist. Auch hat sich herausgestellt, dass besonders prominente Verheißungstexte auf der Ebene der literarischen Verknüpfung der Erzählzyklen von den einzelnen Vätergestalten liegen und daher nicht für die Bestimmung einer vorliterarischen Religionsstufe angeführt werden können. Schließlich hat sich die These Alts

zum „Gott der Väter“ nicht halten können⁶⁴. Der von Alt beschriebene Religionstyp ist nicht genuin nomadisch, sondern gehört ausweislich des altorientalischen Vergleichsmaterials in den Bereich persönlicher Frömmigkeit sesshafter Kulturen (§ 4.2.2.1). Die festgestellten Unterschiede der Religion der Väter etwa zur Religion der Auszugserzählung sind demnach religionssoziologisch zu erklären: Da die Erzelterngeschichte die Ursprungsgeschichte Israels in Gestalt einer Familiengeschichte darstellt, entspricht die Religionsform derjenigen der Familienreligion. Deshalb steht Gott in seinen lebensfördernden Funktionen für den Einzelnen und die Familie im Vordergrund. Auch wenn es um Israel geht – geschildert wird nicht der Bereich des Politischen, sondern der Bereich der Familie. Dennoch ist den Texten nicht zweifelhaft, dass es sich gleichwohl beim Gott der Väter um Jhwh, den Gott Israels und Judas, handelt.

C Entstehung der nichtpriesterschriftlichen Erzelterngeschichte

Die Erzelterngeschichte gliedert sich nach ihren männlichen Protagonisten in drei Erzählzyklen, den im Südreich entstandenen Abraham-Lot-Erzählzyklus, den im Nordreich beheimateten Jakob-Esau-Laban-Zyklus und die Erzählungen um Isaak, die wiederum in den Süden gehören. Die Erzählzyklen wurden ursprünglich unabhängig voneinander überliefert, sie wurden sukzessive miteinander zur Erzelterngeschichte verbunden und erweitert. Den Grundstock bilden die Erzählungen um Jakob. Er ist der Patriarch schlechthin, insofern er den Namen Israel erhält und sich die zwölf Stämme Israels auf seine Söhne zurückführen. Der Jakob-Esau-Laban-Erzählzyklus wurde nach dem Untergang des Nordreichs im Jahre 722/1 v. Chr. zuerst um die Isaak-Erzählungen und später um den Abraham-Lot-Erzählzyklus erweitert. Abraham ist, wenngleich jetzt der erste der drei Patriarchen, wohl „die jüngste Figur in dieser Gesellschaft und wahrscheinlich erst verhältnismäßig spät seinem Sohne Isaak vorgesetzt“⁶⁵.

1. *Jakob*: Innerhalb des Jakob-Esau-Laban-Erzählzyklus lassen sich die Erzählungen um Jakob und seinen Bruder Esau (Gen 25,19–34; 27,1–45[.46; 28,1–9] und Gen 32,4–22; 33,1–20) von den Erzählungen um Jakob und Laban (Gen 29,1–32,2a) voneinander abheben, wobei der Streit Jakobs mit seinem Bruder Esau als Rahmen um den Aufenthalt bei Laban gelegt ist. Die beiden Erzählungszusammenhänge sind durch das Doppelmotiv der Flucht Jakobs vor Esau mit dem Zielpunkt Laban und seiner späteren Flucht vor Laban mit dem Zielpunkt Esau miteinander verschränkt. Das vermutlich ältere Erzählmaterial findet sich in den Erzählungen um Jakob und Laban, die Jakob als Ahnherrn einer großen Familie und erfolgreichen Hirten schildern und von der Trennung seiner Familie von derjenigen Labans sowie einem Vertrag zwischen beiden Familien berichten. Diese Erzählungen sind erst nachträglich,

64 M. Köckert, *Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben*, FRLANT 142, Göttingen 1988.

65 J. Wellhausen, *Prolegomena*, 323 (= Studienausgabe 317) (Anm. 25).

und zwar nach der Verbindung mit den Erzählungen um Jakob und Esau durch die Genealogie der Stämme nationalisiert worden. Nur um wenig jünger ist der Zusammenhang von Erzählungen, welche die Auseinandersetzung der beiden Brüder Jakob und Esau zum Gegenstand haben. Auch für einzelne Episoden dieses Erzählzusammenhangs, oder doch für seine Einzelteile, kann vermutet werden, dass sie einmal selbstständig überliefert worden sind. Das gilt vor allem für die Erzählungen vom Linsengericht (Gen 25) und von der Erschleichung des Segens (Gen 27). Die letztgenannte Erzählung setzt in ihrer jetzigen Fassung freilich einen größeren Kontext voraus, insofern sie auf die Ereignisse um Jakob und Laban hin abgefasst ist. In die zum Jakob-Esau-Laban-Erzählzyklus vereinigten Überlieferungsblöcke wurden weitere Einzelerzählungen, wie die Traumoffenbarung in Bet-El (Gen 28) und der Gotteskampf am Jabbok (Gen 32), eingearbeitet. Jakob und seine Erzählungen gehören ausweislich der mittelpalästinischen Schauplätze in das Nordreich, vielleicht ursprünglich sogar in das Ostjordanland. Nach dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. sind die Erzählungen in den Süden gelangt, wo sie durch die Vorschaltung der Isaak-Erzählungen und später der Abraham-Lot-Erzählungen zur nord- und südisraelitischen Erzelterngeschichte ausgebaut wurden.

2. *Isaak*: Vom Umfang des Stoffes her tritt Isaak eigentümlich hinter die beiden anderen Patriarchen zurück, zumal die auf Gen 26 konzentrierte Überlieferung größtenteils Varianten zu Erzählungen von Abraham und Sara bietet. Allerdings dürfte in den beiden Fällen der Gefährdung der Patriarchin (Gen 12; 20; 26) und des Vertrags mit Abimelech um Brunnenrechte (Gen 21; 26) die Priorität bei Isaak liegen. Vermutlich hat also Abraham als die später beliebtere und bedeutendere Erzählungsgestalt ursprünglich fremde Erzählungselemente an sich gezogen. Mit Gen 26 liegt eine im Kern ehemals selbstständige und in sich geschlossene Überlieferung über die Erzeltern Isaak und Rebekka vor, die einen festen geographischen Haftpunkt im Grenzgebiet zwischen dem südlichen Juda und den Philistern hat.

3. *Abraham*: Die Erzählungen um Abraham und Sara sind, stärker als diejenigen um Isaak und Jakob, episodisch strukturiert. Den literarischen Kern bildet der Abraham-Lot-Zyklus (Gen 13,1–13*.18; Gen 18–19*; 21,1–7*), der einen eigenen Erzählungskomplex darstellt, an den sich dann im weiteren Zuge der Entstehungsgeschichte andere Texte angelagert haben. Innerhalb des Abraham-Lot-Zyklus finden sich am ehesten noch in den Erzählungen vom Gastmal in Mamre (Gen 18) und von Sodom und Gomorra (Gen 19) ehemals selbstständige Einzelerzählungen. Geographisch gehört der Abraham-Lot-Zyklus in das Gebiet von Hebron, mithin auf jüdisches Territorium.

Der Hauptbestand der Erzählungen um Abraham und Sara verdankt sich hingegen einer weiteren Auffüllung, die sehr wahrscheinlich den Übergang der Jakob-Erzählungen nach Süden voraussetzt und somit frühestens in die ausgehende Königszeit gehört. Erst auf dieser Stufe der Überlieferungsbildung beginnt die Geschichte von Abraham und Sara mit der Zumutung von Seiten Jhwhs, die Heimat der Verwandtschaft gegen die Verheißung von Volkwerdung und Segen aufzugeben (Gen 12,1–3).

Hierbei geht es, wie bei den daran anschließenden Verheißungstexten, die auch noch den Landbesitz zum Gegenstand haben, um eine Antwort auf die Erfahrung, dass die genannten Heilsgüter (Land, Volk, Segen und Mitsein Jhwhs) durch den Untergang Judas und Jerusalems im Jahre 587/6 v.Chr. radikal in Frage gestellt sind. In diesen Zusammenhang gehören dann wohl auch die zahlreichen Anspielungen auf den Exodus, wie sie sich gerade in den Erzählungen um Abraham und Sara finden und die Abraham als ersten Offenbarungsempfänger des Jhwhglaubens und als Gegenmodell zu Mose zeichnen (Gen 12,10–20; 15; 16). Die hohe Attraktivität der Gestalt Abrahams als Identifikationsfigur in nachexilischer Zeit (→ *Exil*) zeigt sich an den vielfältigen späten Ergänzungen der Abraham-Sara-Geschichte⁶⁶. Hier sind vor allem die Brautwerbung um Rebekka (Gen 24), die Fürbitten Abrahams für Sodom (Gen 18) und für Abimelech (Gen 20) sowie die Opferung Isaaks (Gen 22) zu nennen.

D Theologie der nichtpriesterschriftlichen Erzelterngeschichte

Die Erzelterngeschichte schildert die Anfänge des Volkes Israel in der literarischen Form der Familienerzählung als eine bunte Lebensgeschichte von Männern, Frauen und Kindern. Die innere Einheit des vielfältigen Überlieferungsmaterials ist theologisch konstituiert, und zwar durch das verbindende Gerüst der so genannten Erzväterverheißung. Die Verheißungstexte, die kaum zum Urgestein der Erzählungen gehören, sondern spätere Kompositionselemente darstellen, haben eine klare Gesamtaussage: Israel verdankt seine Existenz im Lande allein dem Handeln und Führen Jhwhs. Gegenstand der Verheißung sind diejenigen Güter, die ein Volk zum Volk machen und als solches erhalten: Nachkommenschaft, Land und Segen.

Das Programm der Verheißungstexte der Erzelterngeschichte: Die Erzelterngeschichte beginnt mit Jhwhs Befehl an Abraham, unter seiner Führung in die Fremde aufzubrechen. Zugleich werden Abraham Nachkommen, Schutz und Segen verheißen, und er erhält die Zusage Jhwhs, sein Verhalten gegenüber den Völkern an deren Verhalten gegenüber Abraham zu binden (Gen 12,1–3). Noch fehlt die Landverheißung. Sie erfolgt sinnigerweise erst, als Abraham im Land ist (Gen 12,7). Der so eröffnete Bogen wird dann in einer in Bet-El lokalisierten Gottesrede aufgegriffen und seinem ersten Höhepunkt zugeführt (Gen 13,14–17). Abraham sieht jetzt das Land, von dem Jhw h zuvor gesagt hatte, er werde es ihm zeigen. Auch findet jetzt eine rechtsverbindliche Übergabe statt, und zwar durch den doppelten Ritus des Überblickens und des Durchschreitens. Darüber hinaus werden aber auch die Inhalte der Verheißung gesteigert. Abraham soll zu einem derart großen Volk werden, dass seine Nachkommen nicht mehr zu zählen sind, und das ihm übereignete Land ist so weit, wie er nur sehen kann. Der Sache nach wird dieser programmatische Auftakt der Erzelterngeschichte dann mit Blick auf Isaak (Gen 26,3f.) und Jakob (Gen 28,13–15) wiederholt. Zwar steht in den umfangreichen Erzählungen um Jakob das

⁶⁶ Vgl. auch die allesamt sehr jungen Hinweise auf Abraham in Jes 41,8; 51,2; Jer 33,26; Ez 33,24; Ps 47,10; 105,6.9.42; Neh 9,7 und dazu A. Mühling, „Blick auf Abraham, eu-

ren Vater“. Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Zweiten Tempels, FRLANT 236, Göttingen 2010.

Thema Segen im Vordergrund, doch in der Perspektive der Erzelterngeschichte in ihrer jüngsten noch selbstständigen Gestalt sind Segen und Verheißung nicht unverbunden. So gehen im Leseablauf die Verheißungen an Abraham (Gen 12,1–3.7; 13,14–17) über Isaak (Gen 26,3f.) zunächst über den erlisteten Segen (Gen 27,27–29) auf Jakob über, um dann in einer nochmaligen Verheißung, die sprachlich und sachlich eng an Gen 12f. anschließt, bekräftigt zu werden: „Ich bin Jhwh, der Gott deines Vaters Abraham, und Isaaks Gott; das Land, darauf du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. Und dein Geschlecht soll werden wie der Staub auf Erden; und du sollst ausgebreitet werden gegen Westen und Osten, Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkommen sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden“ (Gen 28,13f.). Zum Abschluss der programmatischen Verheißungstexte erscheinen, wie in Gen 12f., mit der Landgabe, der Mehrung und der Segensmittlerschaft alle Verheißungsinhalte – diesmal jedoch in einer einzigen Verheißungsrede konzentriert.

Die Erzelterngeschichte erzählt eine erfolgreiche Verheißungsgeschichte. Doch bleiben Verzögerung und Gefährdung der Verheißung nicht unerwähnt, so dass sich die Geschichte der Verheißungsträger als Folge von Irrwegen und Gehorsam darstellt. Die Erzähler haben für ihre theologische Einsicht, dass Israel seine Existenz allein Jhwh verdankt, solche Erzählungen ausgewählt, die auf diese Einsicht hin transparent sind: Die jenseits des Menschenmöglichen liegende verspätete Fruchtbarkeit Saras; die Rebekka erst nach Isaaks Fürbitte geschenkten Kinder Esau und Jakob; die Gefährdung des gesegneten Jakobs durch den um den Segen betrogenen Esau; die anfängliche Unfruchtbarkeit Rahels, die erst einen Wettstreit der Frauen und ihrer Mägde Bilha und Silpa auslöst und dann durch Jhwhs Eingreifen überwunden wird, so dass am Ende die 12 Ahnherrn der Stämme Israels geboren sind. Es liegt auf der Linie einer Volksgeschichte im Modus der Familienerzählung, dass sich die Zugehörigkeit zu Israel genealogisch bestimmt. Wer zu Israel zu zählen ist, entscheidet sich an der Zugehörigkeit zu einem der zwölf Stämme, deren Ahnherrn die Söhne Jakobs sind, der den Namen Israel zugesprochen bekommt. Hinter dieser genealogischen Konzeption steht ein vorfindliches Gemeinbewusstsein, wie es sich aufgrund einer Reihe sozialer, kultureller, geographischer und ökonomischer Faktoren herausgebildet hat und das sich seiner selbst vergewissert. Dies geschieht im Rückgriff auf die stiftenden Ursprünge in der Anfangszeit, weshalb auch von einem Mythos gesprochen werden kann.

Doch die literarische Form einer Völkergeschichte im Modus der Familienerzählung eröffnet auch Identifikationsmöglichkeiten mit den dargestellten Charakteren. Dies ist der Grund für eine vielfach wahrgenommene Polyvalenz der Erzählungen von den Vätern und Müttern der Genesis, die Anknüpfungspunkte für eine schier unübersehbare Vielzahl an verschiedenen Sinnaspekten und Bedeutungsdimensionen bieten und in der familiären Religion leicht zu rezipieren sind. Einschlägige Themen, die im Übrigen keineswegs nur auf die Nebenlinien der Aussageabsicht der Texte beschränkt bleiben, sind die Nachkommenschaft, die Bewahrung der Gruppe/Familie in Gefahr, ihr Schutz vor überlegenen Gruppen. Größere Aussagezusammenhänge sind etwa die erzählerische Durchführung des Themas Segen in der Jakobserzählung

und das vielfach paradigmatische Handeln Abrahams. Insofern die Volksgeschichte als Familienerzählung präsentiert wird, ist die Darstellung der Volksgeschichte also immer auch eine Beispielerzählung für menschliche Grunderfahrungen im Lebensbereich von Sippe und Familie – und umgekehrt. Letzteres verbietet auch eine weit verbreitete Zweiteilung der exegetischen Wahrnehmung, wonach die Erzählungen von den Erzvätern als hochpolitische und hochtheologische Volksgeschichte gedeutet werden, während die Erzählungen, in denen die Erzmütter im Vordergrund stehen, als idyllische, im Grunde recht triviale „Familienhistörchen“ gelten⁶⁷.

E Hinweise zur Wirkungsgeschichte

Abraham gilt im Judentum, Christentum und im Islam als Stammvater des Glaubens und ist damit eine zentrale Identifikationsfigur in vielen heutigen Ansätzen des interreligiösen Dialogs zwischen Judentum, Christentum und Islam⁶⁸. Spärlich und durchweg nachexilisch sind die Abrahambelege außerhalb der Genesis, doch lassen prophetische Texte erkennen, wie Abraham in der Krise als Identifikationsfigur entdeckt worden ist (Ez 33,24; Jes 51,1f.). Innerhalb des NT gibt es Bezugnahmen auf Abrahams Glauben (Röm 4) und – in antipaulinischer Abzweckung – auf seine Werke (Jak 2,21–24). Abraham gilt als „Freund Gottes“ (Jak 2,23). Für den Verfasser des Hebräerbriefes verkörpert Abraham die Treue, da er seinen Heimatort für eine himmlische Heimat verließ und sogar bereit war, seinen Sohn zu opfern (Hebr 11). In allen drei abrahamitischen Religionen nimmt die sog. „Opferung Isaaks“, die in der jüdischen Tradition als „Bindung“ (*Aqeda*) bezeichnet wird, einen besonderen Rang ein und gilt als höchster Ausdruck von Frömmigkeit. Heftigen Widerspruch gegen diese Einschätzung hat Immanuel Kant in seiner Schrift „Streit der Fakultäten“ (1798) erhoben⁶⁹, doch hat innerhalb des Judentums die religiöse Auseinandersetzung mit der Shoah immer wieder auf die *Aqeda* Bezug genommen. Der Koran erwähnt Abraham in 25 Suren und sieht in ihm den ersten muslimischen Monotheisten (Hanif; Sure 16,120–123), worauf der Anspruch des Islam gründet, eine reine, von späteren jüdischen und christlichen Entstellungen freie Form des → *Monotheismus* zu bewahren (Sure 2,135). Gemeinsam mit seinem Sohn Ismael habe er die *Ka'ba* gegründet (Sure 2,124–126). In der Malerei erscheint Abraham häufig als weißbärtiger alter Mann mit Messer (Gen 22), die vermutlich älteste erhaltene Darstellung Abrahams in der Synagoge von Dura Europos (3. Jh. n. Chr.) zeigt Abraham als Empfänger der Verheißung. Ein weiteres Fresko stellt die „Opferung Isaaks“ dar, die in allen Epochen der Kunstgeschichte begegnet: u. a. auf dem Mosaikboden der Synagoge von Bet Alfa (6. Jh.),

67 Zur Forderung einer „gender-fairen“ Exegese vgl. I. Fischer, Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählung, in: A. Wénin (Hg.), *Studies*, 135–152.

68 Vgl. K.-J. Kuschel, *Streit um Abraham*. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was

sie eint, Düsseldorf 2001; A. T. Houry, *Abrahamitische Religionen*, in: RGG⁴ 1, 1998, 78.

69 Zur Rezeption und Auslegung von Gen 22 vgl. T. Veijola, *Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter*, ZThK 85 (1988), 129–164.

bei Lorenzo Ghiberti (1401/02), Marc Chagall (1960–66) oder Richard McBee (1996; 2001). Musikalisch wurde das Thema u. a. von Marc-Antoine Charpentier (um 1685) aufgegriffen. Weitere Hauptszenen in der Malerei sind die Begrüßung und Bewirtung der drei Männer (Gen 18), erstmals in Dura Europos (3. Jh.) und in der Katakombe an der Via Latina in Rom (4. Jh.), sowie Abraham und Melchisedek (Gen 14), u. a. von Peter Paul Rubens (1675). Vielfach aufgenommen ist auch die Brautwerbung um Rebekka nach Gen 24, so von Nicolas Poussin (1648), Francesco Solimena (um 1700) und Marc Chagall (1977/78; Glasfenster St. Stephan in Mainz).

Obwohl sich innerhalb des Alten Testaments die Frage nach der Identität des Gottesvolkes Israel mit keiner anderen Gestalt so sehr verbunden hat wie mit Jakob, tritt er an Bedeutung in der Wirkungsgeschichte deutlich hinter Abraham zurück. Immer wieder wird er als der betrogene Betrüger wahrgenommen. Eine kritische Reflexion der Jakobserzählungen bietet bereits Hos 12. Von den literarischen Nachdichtungen ist vor allem der erste Band „Die Geschichten Jaakobs“ (1933) aus Thomas Manns Tetralogie „Joseph und seine Brüder“ zu nennen. In Jurek Beckers Roman „Jakob der Lügner“ (1969), der allein, aber treffend den Titel der Genesis entlehnt, gereicht die Lüge Jakobs den Mitmenschen im Ghetto zum Segen einer erschwindelten Hoffnung. Beliebte Motive der biblischen → *Ikonographie* aus dem Jakob-Zyklus sind der Traum von der Himmelsleiter – u. a. Fresko in Dura Europos (3. Jh.), Wandmalerei in der Katakombe an der Via Latina (4. Jh.), William Blake (1790) und wiederholt Marc Chagall – sowie „Jakobs Kampf mit dem Engel“⁷⁰ – Rembrandt van Rijn (um 1660), Eugène Delacroix (1855 – 1861), Paul Gauguin (1888) und Marc Chagall (1960–1966).

§ 7.5 Die nichtpriesterschriftliche Josefsgeschichte



Literatur zu § 5 u. § 5B. Ferner: W. Dietrich, Die Josephserzählung als Novelle und Gesellschaftsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage, BThSt 14, Neukirchen-Vluyn 1989; R. Lux, Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern, Biblische Gestalten 1, Leipzig 2001; K. Schmid, Die Josephsgeschichte im Pentateuch, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hgg.), Abschied vom Jahwisten, BZAW 315, Berlin/New York 2002, 83–118.

A Bibelkundliche Erschließung

| Die Josefsgeschichte in Genesis 37.39–50 | |
|--|-------------------------------------|
| 37 | Exposition: Josefs Träume |
| 38 | Juda und Tamar |
| 39–41 | Josefs Aufstieg in Ägypten |
| 39 | Potifar |
| 40 | Josef im Gefängnis; Traumdeutungen |
| 41 | Träume des Pharaos; Josefs Erhöhung |

⁷⁰ Vgl. dazu H. Spieckermann (unter Mitarb. von S. Dähn), Der Gotteskampf.

Jakob und der Engel in Bibel und Kunst, Zürich 1997.