

Saarbrücker Religionspädagogische Hefte 12

Hat König David nie existiert?
Alttestamentliche Forschung
und Religionsunterricht

Am Buß- und Betttag 2009 (18. November) fand der siebte Studientag¹ der Fachrichtung Evangelische Theologie der Universität des Saarlandes statt. Er griff unter der Überschrift „Und David hat nie existiert“ die Frage nach der Historizität der Ereignisse, Personen und Realien auf, die in der Hebräischen Bibel bzw. dem Alten Testament erwähnt werden.

Seit Entstehung einer historisch-kritischen Forschung wird wiederkehrend gelegentlich der Standpunkt vertreten, etliche dieser Ereignisse, Personen und Realien hätte es nicht gegeben oder zumindest nicht so, wie sie erzählt werden: Das gilt etwa für die Eroberung Jerichos, für die Personen „Abraham“ und „David“, für das Großreich namens „Israel“ u.ä.m. Ebenso regelmäßig werden demgegenüber Positionen vertreten, deren Tenor lautet: „Und die Bibel hat doch Recht!“ (Werner Keller). Das Urteil der gegenwärtigen Forschung fällt je nach Einzelfall durchaus unterschiedlich aus.

Diese Unsicherheit im Urteil hat darin ihren Grund, dass es jeweils verschiedene Befunde auszuwerten gilt, die je für sich keineswegs eindeutig sind: die Auslegung der biblischen Texte, die Identifikation (religions-)geschichtlicher Parallelen, die Heranziehung archäologischer Funde, die Auswertung sprachlich-etymologischer Phänomene u.a.m. Das Verständnis und die Bewertung dieser Sachverhalte erfordert jeweils profunde Expertise, über die nicht einmal ein

langjährig das Alte Testament erforschender Wissenschaftler notwendigerweise verfügt. Hinzu kommt, dass die Wissenschaft vom Alten Testament zwei Ebenen unterscheiden und Diskrepanzen zwischen ihnen zu akzeptieren gelernt hat: *die Ebene des Textes* als eines literarischen Kunstwerks, bei dessen Erstellung bestimmte Gestaltungsmethoden und bestimmte Absichten wirksam wurden (angesichts der mutmaßlich langen Entstehungszeiträume oft genug sogar mehrere, ggf. einander widerstrebende Methoden und Absichten) und *die Ebene der historischen Wirklichkeit*, die der Text weder notwendigerweise beschreiben will noch notwendigerweise beschreibt. Wer die biblischen Texte dennoch als unmittelbare Abbildung historischer Wirklichkeit liest, wird fehlgehen – zugleich aber wird fehlgehen, wer annimmt, die Texte seien gänzlich ohne Bezugnahme auf historische Wirklichkeit geschrieben worden.

Angesichts dieser Problemlage sind auf dem Studientag zwei Einführungen in die Forschung erfolgt: Eine betrifft das Bild, das sich die alttestamentliche Forschung derzeit von der Entstehung und Kohärenz biblischer Texte macht – exemplarisch wird dieses Bild im Blick auf den Pen-

¹ Mit veranstaltet wird der religionspädagogische Studientag seit seinen Anfängen von der Evangelischen Studierendengemeinde im Saarland, dem Evangelischen Forum Saar e.V. sowie dem Schulreferat der drei evangelischen rheinischen Kirchenkreise Ottweiler, Völklingen und Saarbrücken und dem Religionspädagogischen Zentrum St. Ingbert.

tateuch, also die fünf Bücher Mose bzw. die Torah nachgezeichnet. Traditionellerweise unterscheidet man mehr oder weniger durchgängige Erzählstränge, die Jahwist, Elohist, Priesterschrift und Deuteronomistisches Geschichtswerk genannt werden: Sie sollen von einem oder mehreren Redaktoren zu dem Text zusammengefügt worden sein, den die kanonische Gestalt des Alten Testaments bietet. Vom 19. Jahrhundert bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts galt die These, der Jahwist als älteste Schicht sei zur Zeit Davids bzw. Salomos entstanden, die anderen Schichten dagegen später. Dieser Konsens ist inzwischen zusammengebrochen. Heute gehen manche Forscher davon aus, dass auch der Jahwist zwei bis drei Jahrhunderte später entstanden ist – zudem wird die Theorie von jenen Erzählsträngen insgesamt in Frage gestellt oder erheblich variiert. Der Referent, *Privatdozent Dr. Axel Graupner*, der am Alttestamentlichen Seminar der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn lehrt, führt in das Dickicht der verschiedenen Ansätze ein, macht dabei aber keinen Hehl aus seinem eigenen Standpunkt: Er hält die sog. neuere Urkundenhypothese für das relativ plausibelste Modell zur Erklärung der Textgeschichte und seiner gegenwärtigen Gestalt.

Die zweite Einführung betrifft den Zusammenhang zwischen archäologischen Befunden und dem Text der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments – als Beispiel dafür wird die Gestalt von König David gewählt, von der insbesondere in den Samuel-, Könige- und Chronik-Büchern und

den Psalmen die Rede ist. Auch *Prof. Dr. Manfred Oeming*, der an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg Altes Testament lehrt und zugleich im Rahmen einer Ausgrabung in Ramat Rachel archäologisch aktiv ist, bezieht Stellung: Er plädiert dafür, die Diskrepanz zwischen archäologischer Evidenz und Text anzuerkennen und ihr auch didaktisch Rechnung zu tragen.

In der Tat rückten die möglichen oder gebotenen religionsdidaktischen Konsequenzen der skizzierten Befunde während des Studientages ins Zentrum des Interesses. In diesem Heft kommt dies dadurch zum Tragen, dass *Dr. Gerd Grauvogel*, Studiendirektor am Gymnasium Ottweiler und Landesfachberater Evangelische Religion, freundlicherweise im Nachgang „didaktische Überlegungen zu den Auswirkungen alttestamentlicher Forschungen auf den Religionsunterricht“ verfasst hat.

Alle drei Beiträge seien mit ihrer je eigenen Perspektive auf eine komplexe Herausforderung, nämlich die angemessene Erschließung des „Ersten Testaments“ (Erich Zenger) als Wegweisung auf dem Weg des christlichen Glaubens, zur Lektüre herzlich empfohlen!

Neben den Referenten bzw. Autoren ist insbesondere Herrn Kollegen *Prof. Dr. Wolfgang Kraus* herzlich zu danken, der den Studientag organisiert hat; der Fachschaftsrat hat – wie gewohnt! – für ebenso reibungslose wie angenehme Abläufe gesorgt. Vielen Dank!

Saarbrücken, Juli 2010
Prof. Dr. Bernd Schröder

Inhalt

HAT KÖNIG DAVID NIE EXISTIERT?

ALTTESTAMENTLICHE FORSCHUNG UND RELIGIONSUNTERRICHT

Einleitung	Seite 1
1. Axel Graupner, Bonn: Zur gegenwärtigen Lage in der Pentateuchforschung – zugleich ein Plädoyer für den Elohisten	Seite 5
2. Manfred Oeming, Heidelberg: Hat David nie existiert? Aktuelle Forschungen zu David und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht	Seite 35
3. Gerd Grauvogel, Ottweiler: Ohne David auch kein Davidsohn?! Didaktische Überlegungen zu den Auswirkungen alttestamentlicher Forschungen auf den Religionsunterricht	Seite 49
4. Die bisherigen Saarbrücker Religionspädagogischen Hefte	Seite 59

PD DR. AXEL GRAUPNER, UNIVERSITÄT BONN

ZUR GEGENWÄRTIGEN LAGE IN DER PENTATEUCHFORSCHUNG –

ZUGLEICH EIN PLÄDOYER FÜR DEN ELOHISTEN

I

Im Jahr 1901 erschien in erster Auflage der große Genesis-Kommentar Hermann Gunkels.¹ Die Kommentierung ist in methodischer Hinsicht ein Meilenstein in der Geschichte der Forschung am Alten Testament, insofern Gunkel die von ihm entwickelte form- und überlieferungsgeschichtliche Methode erstmals für das Verständnis eines biblischen Buches fruchtbar machte: „Die Genesis ist eine Sammlung von Sagen.“² Bemerkenswert ist, dass Gunkel trotz seines neuen Ansatzes nicht in Gegensatz zur bisherigen Forschung trat, diese vielmehr als unhintergehbare Voraussetzung der eigenen Arbeit würdigte. In den anderthalb Jahrhunderten moderner Pentateuchkritik seit den anonym erschienenen *Conjectures* Jean Astrucs³ ist mit der Ur-

kundenhypothese „ein Werk [...] als Ergebnis zustande gekommen, auf das die Nachkommen stolz sein dürfen“⁴. Diese Einschätzung, die in Martin Noths Weiterentwicklung der „Überlieferungsgeschichte des Pentateuch“⁵ in der für ihn charakteristischen nüchtern-sachlichen Art wiederkehrt, und bis gegen Ende der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts galt, trifft nicht mehr auf unge-

Chananaeam commentatione in Genesin Perpetua sic demonstrata, ut Idiomatis authentici nativus sensus fideliter detegatur, Mosis Autoris primaeva intentio sollicitè definiatur adeoque Corpus doctrinae et juris Cum antiquissimum, tum consummatissimum tandem eruatur. Accedit in Paginarum Fronte Ipse Textus Hebraeus cum Versione Latina Autore Henningo Bernhardo Witter, Hildesheim 1711) blieb unbeachtet, Witters Entdeckung als Vorläufer des Franzosen Astruc A. Lods vorbehalten (Un précurseur allemand de J. Astruc: Henning Bernhard Witter, in : ZAW 43 [1925], 134f).

¹ Genesis: HK I/1, Göttingen 1901. ³1910 = ⁹1977.

² HK I/1 (Anm. 1), LXXXV.

³ *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi, pour composer le livre de la Genèse. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*, Brüssel 1753 = Muthmaßungen in Betreff der Originalberichte, deren sich Mose wahrscheinlich bey Verfertigung des ersten seiner Bücher bedient hat, nebst Anmerkungen, wodurch diese Muthmaßungen theils unterstützt, theils erläutert werden. Aus dem Französischen übersetzt. Frankfurt am Mayn, bey den Gebrüdern van Düren 1783. Nota bene: Die gut 40 Jahre ältere Arbeit des Hildesheimer Pfarrers Henning Bernhard Witter (*Jura Israelitarum in Palaestinam terram*

⁴ HK I/1 (Anm. 1), LXXXI. Zur Geschichte der Pentateuchforschung vgl. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn ³1982, §§ 28.36.39-41.60-64.85.95; E. Osswald, *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen*, Berlin 1962; C. Houtman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (CBET 9), Kampen 1994; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York u.a. 1992, 1-30; E.W. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998.

⁵ Darmstadt 1948 = ²1960, 4ff (Prolegomena: Zur Lösung des literarkritischen Problems).

teilte Zustimmung. Der üblicherweise in dem Kürzel JEDP zusammengefasste Konsens ist zerbrochen. Neben die neuere Urkundenhypothese, die – modern gesprochen – die Ausarbeitung der durch Astruc inaugurierten Unterscheidung von J und P durch Johann Gottfried Eichhorn⁶ mit Karl David Ilgen⁷ Entdeckung von E als zweiter Elohim-Quelle neben P⁷ und Wilhelm Martin Leberecht de Wette⁸ Einsicht in die Eigenständigkeit des Deuteronomium⁸ in der Annahme von vier Pentateuchquellen verband, und die relative Datierung der Quellen durch Karl Heinrich Graf⁹, Abraham

⁶ Einleitung ins Alte Testament II, Leipzig 1781, 296f; Urgeschichte, mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Joh. Ph. Gabler, 3 Teile, Nürnberg 1790-1793.

⁷ Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik. Erster Theil: Die Urkunden des ersten Buchs von Moses, Halle 1798; durchgesetzt von P. Hupfeld, Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung, Berlin 1853. – Zu K.D. Ilgen vgl. B. Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung, in: BZAW 213 (1993).

⁸ Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur, Jena 1805 = Dissertatio critico-exegetica: Opuscula Theologica, Berlin 1830, 149-168; vgl. E. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Gotha 1854.

⁹ Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, Leipzig 1866; Die sogenannte Grundschrift des Pentateuch (AWEAT I/4) o.O. 1869, 466-477; vgl. – etwa zeitgleich, aber unabhängig von K.H. Graf – W.H. Kusters, De historiebeschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis – Numeri vergeleken, Leiden 1868.

Kuene¹⁰ und Julius Wellhausen¹¹ nach dem erstmals (1834) von Eduard Reuss¹² formulierten Grundsatz *lex post prophetas* ist eine Vielfalt anderer Erklärungsweisen getreten.¹³ Dabei ist

¹⁰ Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, 3 Bde., Leiden 1861-1865. ²1885-1893; dt. 1886-1894; De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen Staat, Leiden 1869.

¹¹ Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1876/77. ²1885. ³1899 = ⁴1963; Geschichte Israels I, 1878 = Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin und Leipzig 1883. ⁶1905 = 1927. ND 1981; Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894. ⁹1958.

¹² Vgl. Die Geschichte der Heiligen Schrift des Alten Testaments, Braunschweig 1881. ²1890, Vorrede. – Zu E. Reuss vgl. J.M. Vincent, Leben und Werk des frühen Eduard Reuss. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts, in: BEvTh 106 (1990).

¹³ Vgl. neben den Einleitungen (O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphischen Qumran-Schriften, Tübingen ⁴1976, 205ff; O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh ⁵1984, § 4; W.H. Schmidt, Einführung in das Alte Testament, Berlin / New York ⁵1995, § 4; R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, in: ThW 1 (⁴1989), § 6f; E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1.1), Stuttgart u.a. ⁷2008, 74ff) aus der Vielzahl der Forschungsberichte E. Otto, Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?, in: VF 22/1 (1977), 82-97; Kritik der Pentateuchkomposition, in: ThR 60 (1995), 163-191; Neuere Einleitungen in den Pentateuch, in: ThR 61 (1996), 332-341; Forschungen zur Priesterschriftin, in: ThR 62 (1997), 1-50; B. Diebner, Neue Ansätze in der Pentateuchforschung, in: DBAT 13 (1978), 2-13; E. Zenger, Wo steht die Pentateuchforschung heute?, in: BZ 24 (1980), 101-116; Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise, in: ThRev 78 (1982), 353-362; H.H. Schmid, Auf der Suche

allerdings ein neuer Konsens jenseits

nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung, in: VT.S 32 (1981), 375-394; D. Knight, The Pentateuch: ders. / G. Tucker, The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters, Philadelphia 1985, 263-296; H.-C. Schmitt, Die Hintergründe der „neuesten Pentateuchkritik“ und der literarische Befund der Josefsgeschichte Gen 37–50 (1985), in: Theologie in Prophetie und Pentateuch (BZAW 310), Berlin / New York 2001, 89-107; A.H.J. Gunneweg, Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung I (1983) u. II (1985), in: Sola Scriptura 2. Aufsätze zu alttestamentlichen Texten und Themen, Göttingen 1992, 93-119 u. 120-144; C.J. Labuschagne, Neue Wege und Perspektiven in der Pentateuchforschung, in: VT 36 (1986), 146-162; A. de Pury / Th. Römer, Le Pentateuque en question: Position du problème et brève histoire de la recherche: Dies., Le Pentateuque en question, Genf 1989, 9-80; P. Gibert, Vers une intelligence nouvelle du Pentateuque?, in: RSR 80 (1992), 55-80; P. Haudebert (Hg.), Le Pentateuque. Débats et recherches (LeDiv 151), Paris 1992; H. Seebass, Vor einer neuen Pentateuchkritik?, in: ThRv 88 (1992), 177-186; ders.: Pentateuch, in: TRE 26 (2000), 185-209, bes. 187f; G. Steins, Pentateuchforschung am runden Tisch, in: BZ 38 (1994), 155-157; B. Seidel, Entwicklungen der neueren Pentateuchforschung im 20. Jahrhundert, in: ZAW 106 (1994), 476-485; L. Schmidt, Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht, in: VF 40 (1995), 3-28; D.J. Wynn-Williams, The State of the Pentateuch. A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum, in: BZAW 249 (1997); C. Dohmen, Wenn die Argumente ausgehen. Anmerkungen zur Krisenstimmung in der Pentateuchforschung, in: BiKi 53 (1998), 113-117; J.L. Ska, Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible: Le livre et le rouleau 5, Brüssel 2000; speziell zum Elohisten: J.F. Craghan, The Elohist in Recent Literature, in: Biblical Theological Bulletin 7 (1977), 23-35; T. Römer, Le pentateuque toujours en question. Bilan et perspectives après un quart de siècle de débat, in: VT.S 92, Leiden 2002, 343-374; J. Jeremias, Vier Jahrzehnte Forschung am Alten Testament – ein Rückblick, in: VF 50/1-2 (2005), 10-25, 15-21.

der Urkundenhypothese nicht einmal von ferne in Sicht. Die verschiedenen Ansätze divergieren, ja widersprechen sich, haben neben der Ablehnung der bislang üblichen quellenkritischen Erklärung kaum mehr gemeinsam als eine Tendenz zur Spätdatierung nicht nur einzelner Texte, sondern des Pentateuchzusammenhangs insgesamt.

So führt *Hans-Christoph Schmitt*¹⁴ in Aufnahme von Anstößen der neuesten Urkundenhypothese¹⁵ sowie der Bestreitung der Eigenständigkeit des Elohisten und der Priesterschrift durch *Paul Volz* und *Wilhelm Rudolph*¹⁶ den Zusammenhang von Väter- und Volksgeschichte auf die elohistische Redaktion einer protojahwistischen Grundschrift (J¹) in spätvorexilischer

¹⁴ Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte, in: BZAW 154 (1980); vgl. Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch (1982): Theologie in Prophetie und Pentateuch (Anm. 14), 220-237; Arbeitsbuch zum Alten Testament (UTB 2146), Göttingen 2005, 173ff, bes. 208ff.223ff.

¹⁵ K. Budde, Die biblische Urgeschichte (Gen 1–12,5), Gießen 1893; R. Smend, Die Erzählung des Hexateuchs. Auf ihre Quellen untersucht, Berlin 1912; W. Eichrodt, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht, in: BZAW 31 (1916); O. Eißfeldt, Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches, Leipzig 1922; G. Fohrer, Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1–15, in: BZAW 91 (1964), bes. 8 u. 124; Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ¹¹1969, 173ff.

¹⁶ Gemeinsam: Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik?, in: BZAW 63 (1933); W. Rudolph alleine: Der „Elohist“ von Exodus bis Josua, in: BZAW 68 (1938); vgl. S. Mowinckel, Erwägungen zur Pentateuch Quellenfrage, Trondheim 1964, bes. 59ff.

oder erst exilischer Zeit zurück, die in nachexilischer Zeit durch eine jahwistische Bearbeitung (J²) theologisch fortgeschrieben wurde.¹⁷ Für *Martin Rose* liegt der Anstoß für die Entstehung des Tetrateuch in den geschichtlichen Rückblicken des Deuteronomium.¹⁸ Die Darstellung der Anfänge Israels entstand sukzessive als Vorgeschichte oder „Vorbau“ zum Deuteronomistischen Geschichtswerk.¹⁹ Folgt man

¹⁷ Vgl. die Unterscheidung F.V. Winnetts (Re-Examining the Foundations, in: JBL 84 (1965), 1-19) zwischen einem „Early J“ in der Abraham- und Jakob-Erzählung, E als Bearbeiter dieser Größe und einem „Late J“ aus nachexilischer Zeit als eigentlichem Autor der Genesis und J. van Seters Differenzierung zwischen einem „Pre-Yahwistic first stage“ und einer spätjahwistischen Schicht („Yahwist“) in der Abrahamüberlieferung, zwischen der mit Gen 20 und *21,22–34 zwei traditionell E zugewiesene Texte als „Pre-Yahwistic second stage“ erscheinen (Abraham in History and Tradition, New Haven / London 1975).

¹⁸ Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (AThANT 67), Zürich 1981; vgl. La croissance du corpus historiographique de la Bible. Une proposition, in: RThPh 118 (1986), 217-236; *Empoigner le Pentateuque par sa fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse*: A. de Pury / Th. Römer, Le Pentateuque en question, Genf 1989, 129-147.

¹⁹ Die zeitliche und literarische Priorität der dtr Literatur vertreten auch J. van Seters (In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origin of Biblical History, New Haven u.a. 1983; Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville 1992) und R.N. Whybray (The Making of the Pentateuch [JSOT.S 53] Sheffield 1987), allerdings auf jeweils unterschiedliche Weise. Vgl. außerdem J. Blenkinsopp, The Pentateuch (Anm. 5), der nicht nur der dtr Literatur, sondern auch der Priesterschrift Priorität gegenüber dem üblicherweise in dem Kürzel JE zusammengefassten Textbestand einräumt.

der durch *Rolf Rendtorff*²⁰ angeregten Erklärung *Erhard Blums*²¹, entstand der Tetrateuch im Zuge einer persischen Reichsautorisation lokalen jüdischen Rechts als spannungsvolle Vereinigung einer dtr und einer priesterlichen Komposition (KD und KP) der bis in exilisch-nachexilische Zeit hinein eigenständig gebliebenen Themenblöcke des Pentateuch.²² Dagegen erblickt *Christoph Levin*²³ im Jahwisten den Schöpfer der Pentateucherzählung, den er jedoch als exilischen Redaktor (J^R) unterschiedlichster Einzelstoffe und -stücke (J^Q) bestimmt. *Erich Zenger*, lange Zeit selbst Vertreter der Urkundenhypothese, vermutet als Grundschrift des Pentateuch ein „Jerusalem Geschichtswerk“, das im 7. Jh. als Reaktion auf den Untergang des Nordreiches entstand und nach dem Ende des Südreichs in einem von Gen 2,4b – 2 Kön 25 reichenden

²⁰ Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, in: BZAW 147 (1977); vgl. Der „Jahwist“ als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik, in: VT.S 28, Leiden 1975, 158-166 (= JSOT 3, 1977, 2-10).

²¹ Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984; Studien zur Komposition des Pentateuch, in: BZAW 189 (1990); aufgenommen von R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, in: GAT 8/1-2 (1992), 71-73 et passim.

²² Ähnlich D.M. Carr, Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches, Louisville 1996. Die These, dass die Verknüpfung der Überlieferungskomplexe erst von einem dtr Verweissystem geleistet wird, wurde durch R. Kessler vorgebildet: Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs, Diss. theol. (masch.) Heidelberg 1972.

²³ Der Jahwist (FRLANT 157), Neukirchen-Vluyn 1993.

„Exilischen Geschichtswerk“ aufging, das wiederum in persischer Zeit mit der Priesterschrift zu einem „Großen Nachexilischen Geschichtswerk“ vereinigt wurde.²⁴ Eckart Otto versteht den Tetrateuch als Versuch, die in literarischer wie theologischer Hinsicht höchst unterschiedlichen Konzeptionen der Priesterschrift und des Deuteronomium in Einklang zu bringen.²⁵ Konrad Schmid zufolge ist der Pentateuch eine Auskoppelung aus einem in persischer Zeit formierten, von der Schöpfung bis zum Exil reichenden Großgeschichtswerk, das erstmals die bis dato als „Ursprungsgeschichte“ Israels konkurrierenden Größen „Vätererzählung“ (Gen 12 – 49) und „Volksgeschichte“ (Ex – 2 Kön) miteinander verband, außerdem die frühnachexilisch entstandene Priesterschrift integrierte.²⁶

²⁴ Einleitung (Anm. 14), 100-106.

²⁵ Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17 – 26 in der Pentateuchredaktion, in: Altes Testament. Forschung und Wirkung. FS H. Graf Reventlow, Frankfurt/M. u.a. 1994, 65-80; Gesetzesfortschreibungen und Pentateuchredaktion, in: ZAW 107 (1995), 373-392; Die Paradieserzählung Genesis 2 – 3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext: „Jedes Ding hat seine Zeit [...]“. FS D. Michel, in: BZAW 241 (1996), 167-192; Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus: M. Vervenne (ed.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation (BETHL 126), Leuven 1996, 61-111; Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch (FAT 30) Göttingen 2000; Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk (FRLANT 206) Neukirchen-Vluyn 2004; Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007. Vgl. außerdem die in o. Anm. 14 notierten Arbeiten E. Ottos.

²⁶ Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten

Nach Reinhard Gregor Kratz²⁷ standen am Anfang verschiedene Einzelüberlieferungen, die nach dem Untergang des Nordreichs, aber noch vor dem Exil in zwei Ursprungserzählungen Israels, einer Ur- und Vätergeschichte (Gen *2 – 35) und einer Exoduserzählung (Ex *2 – Jos 12), gesammelt wurden. Die um Bundesbuch, Deuteronomium und Dekalog ergänzte Exoduserzählung wurde später mit Hilfe von Jos 11,1b*.23b und Jos *3,7 – 16,31 mit der in exilischer Zeit entstandenen Geschichte des Königtums in den Samuel- und Königsbüchern verbunden. Diesem Geschichtswerk wurde dann die um Gen 37 – 45 erweiterte Ur- und Vätergeschichte vorgestaltet, und zwar mit Hilfe von Gen 45 – 50 und Ex 1,8–10a.15–22. Im 4. Jh. wurde dann die um 500 v. Chr. entstandene und in der Folge vielfach erweiterte Priesterschrift integriert und der Pentateuch als Tora aus dem so entstandenen Enneateuch ausgekoppelt.²⁸

Daneben finden sich Ansätze, die angesichts der Vielzahl sich widersprechender entstehungsgeschichtlicher Entwürfe ganz auf die diachrone Fragestellung verzichten und sich auf

Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.

²⁷ Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments (UTB 2157), Göttingen 2000.

²⁸ Eine noch stärkere Fragmentierung längst erkannter literarischer Zusammenhänge vertritt J. C. Gertz, Die Literatur des Alten Testaments I. Tora und Vordere Propheten: ders. (Hg.), Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen 2006, 187ff. Die Ausführungen bleiben weithin thetisch, so dass ein Gespräch kaum möglich ist.

eine synchrone Erklärung der Texte beschränken.²⁹

II

Die Vielfalt der Vorschläge wird gelegentlich als „neu gewonnene Offenheit“ begrüßt.³⁰ Richtig ist: Die Urkundenhypothese ist, wie ihre Bezeichnung sagt, eine Hypothese, insofern prinzipiell überholbar. Muss sich aber jede neue Hypothesenbildung nicht daran messen lassen, ob sie die längst bekannten Phänomene besser erklären kann als die alte? Methodisch betrachtet, handelt es sich bei den verschiedenen redaktions- und kompositionsgeschichtlichen Ansätzen jedoch lediglich um modifizierte Wiederaufnahmen der Fragmenten-³¹ und der Ergänzungshypothese³², die bereits das 19. Jh. als nicht zureichend beurteilte, weil sie hinter den Phänomenen zurückbleiben, die die

²⁹ Vgl. beispielsweise G. Fischer, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3 – 4)*, in: OBO 91 (1989); Exodus 1 – 15. Eine Erzählung: M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (Anm. 26), 149-178; H. Utzschneider, *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1 – 14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBS 166), Stuttgart 1996.

³⁰ Vgl. beispielsweise E. Blum, *Studien* (Anm. 22), 1(ff).

³¹ J.S. Vater, *Commentar über den Pentateuch, mit Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten der eingeschalteten Übersetzung von Dr. A. Geddes merkwürdigeren critischen und exegetischen Anmerkungen und einer Abhandlung über Mose und die Verfasser des Pentateuchs*, 3 Bde, Halle 1802-1805.

³² W.M.L. de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament II. Kritik der israelitischen Geschichte. Erster Teil: Kritik der mosaïschen Geschichte*, Halle/S. 1807; ND Hildesheim / New York 1971, 28.

moderne Pentateuchkritik allererst angestoßen haben: der Doppelung des Stoffes, dem Wechsel von Jahwe und Elohim³³ und – vor allem – der Koinzidenz beider Phänomene³⁴. So können redaktionsgeschichtliche Modelle, die mit der (allmählichen) Erweiterung einer Grundschicht rechnen, zwar den Wechsel von Jahwe und Elohim erklären, versagen aber angesichts der in allen Bereichen des Pentateuch auftretenden Dubletten.³⁵ Es bleibt unverständlich, warum ein Redaktor über die Bearbeitung, Erweiterung oder Abänderung des vorgegebenen Stoffes hinaus einzelne Erzählzüge, ja ganze Erzählzusammenhänge noch einmal geschaffen haben soll. Die mit den Dubletten in aller Regel

³³ „Witter, on le voit, a signalé des 1711 deux des critères qui permirent à Astruc de faire la distinction des sources dans toute la Genèse: l’alterance des noms divins et la présence de doublets.“ A. Lods (Anm. 4) 135.

³⁴ R. Smend, *Entstehung* (Anm. 14), 82.

³⁵ Eine Doppelung liegt vor, wenn eine Erzählung „dieselbe Grundstruktur, nämlich einen entsprechenden Handlungsverlauf, zumal bei gleichem Subjekt aufweist“ (W.H. Schmidt, *Elementare Erwägungen zur Quellenscheidung im Pentateuch* [1991]: in: *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens* 1, Neukirchen-Vluyn 1995, 115-138, 122 mit Anm. 20). Ist der Stoff dagegen mit unterschiedlichen Personen verbunden, kann er durchaus innerhalb eines literarischen Zusammenhangs zweifach begegnen. Vgl. das Nebeneinander von Gen 12,10–20 und 26,1–11 innerhalb des jahwistischen Fadens und dazu H. Seebass, *Genesis II/1. Vätergeschichte I* (11,27 – 22,24), Neukirchen-Vluyn 1997, 28f; *Genesis II/2. Vätergeschichte II* (22,25 – 37,1), Neukirchen-Vluyn 1999, 288f. Vom Phänomen der Doppelung des Stoffes zu unterscheiden ist das Stilmittel der Dehnung der Szene durch Verdoppelung. Vgl. A. Graupner, *Elohist* (Anm. 1), 351.360f.405. 408.420, außerdem S. 167.

verbundenen Störungen des Handlungsverlaufs einschließlich teilweise gravierender Widersprüche wären für ihn vermeidbar gewesen. Anders war die Situation für einen Redaktor, der zwei ursprünglich eigenständige Fassungen desselben Stoffes zu verbinden hatte. Ihm blieb kaum etwas anderes übrig, als immer wieder Dubletten, damit Störungen und Widersprüche im Handlungsverlauf in Kauf zu nehmen.

Sicherstes Kriterium für die Annahme ursprünglich selbständiger Quellen „ist die unbezweifelbare und Schritt für Schritt immer wieder zu konstatierende Tatsache des *mehrfachen Vorkommens* der gleichen Erzählungsstoffe oder Erzählungselemente *in verschiedenen Fassungen*. Diese Tatsache lässt kaum verschiedene Erklärungen zu. Denn die Annahme sekundärer Wucherungen an einem ursprünglich literarisch einheitlichen Erzählungswerk kann ihr nicht gerecht werden; dazu tritt dieses Mehrfachvorkommen zu regelmäßig auf, und außerdem pflegen sekundäre Wucherungen wohl *neue* Stoffe nachzutragen, aber nicht die gleichen Stoffe in neuen Fassungen beizufügen. Aber auch die Annahme einer späteren Neuausgabe eines älteren Erzählungswerkes, die an verschiedenen Punkten ältere Fassungen durch neue habe ersetzen wollen, genügt nicht zur Erklärung; dabei bliebe es denn doch rätselhaft, dass die älteren Fassungen sich neben den neuen erhalten haben.“³⁶

³⁶ M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Darmstadt (1943) ³1967, 21f; vgl. J.A. Emerton, *An examination of some attempts to defend the unity of the flood narrative in Genesis*, in: VT 37 (1987), 401-420; 38 (1988) 1-21; W.H. Schmidt, *Einführung* (Anm. 14), 49-54; *Plädoyer für die Quellenscheidung* (1988): *Vielfalt und Einheit* (Anm. 36), 101-114, 102-109; *Erwägungen* (Anm. 36), 122-124; H. Seebass, *Jahwist*, in: TRE 16 (1987/1993), 441-451, 443 (vgl. A. Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Élohiste? [traduction: Albert de Pury] u. A

Umgekehrt kann eine stärker überlieferungs- bzw. kompositionsgeschichtlich begründete Hypothese zwar Dubletten erklären – etwa aus dem impetus einer maximalen Traditionssicherung –, versagt aber angesichts des Wechsels von Jahwe und Elohim wie der Koinzidenz des Phänomens mit der Doppelung des Stoffes. Der Umstand, dass der Wechsel von Jahwe oder Elohim keineswegs zufällig oder bloßes Stilmittel ist, sondern unterschiedliche Konzeptionen im Umgang mit dem Gottesnamen widerspiegelt, die jeweils programmatisch ausgesprochen werden und sich ausschließende Längsgliederungen des Stoffes zur Folge haben (vgl. Gen 4,26b; 28,13 J mit 3,13f E und 17,1; Ex 6,2f P), lässt sich mit der Annahme einer (späten) Verbindung von ursprünglich eigenständigen Überlieferungen und Überlieferungskomplexen nicht erfassen.

Der Tetrateuch enthält – sine ira et studio geurteilt – drei sich ausschließende Konzep-

titre d'exemple: réflexions sur Gen 16 || 21,8–21 et 20,1–18 || 26,1–33 [traduction: Albert de Pury]: A. de Pury (Hg.), *Le Pentateuch en question*, Genf 1989, 199-214 u. 215-230); L. Schmidt, *Literarkritik I. Altes Testament*, in: TRE 21 (1991/2000) 211-222, 214 u.a.]. Welche Schwierigkeiten die Erklärung von Dubletten jeder Ergänzungshypothese bereitet, zeigt unfreiwillig der Versuch von S. Mowinckel, die Bestimmung der elohistischen Fragmente durch P. Volz und W. Rudolph als Bearbeitungsschicht (o. Anm. 17) mit der Zusatzhypothese zu stützen, dass JE eine Verbindung von (jahwistischer) Erst- und (elohistischer) Neuausgabe darstellt (Erwägungen [Anm. 17], 112-117). Abgesehen davon, dass diese Verteidigung ohne Rückbindung an die Texte bleibt und unnötig den Grad des Hypothetischen erhöht, ist sie quellenkritischer Art.

tionen im Umgang mit dem Gottesnamen, die jeweils für sich thematisch werden. Daneben begegnen zwei redaktionelle Vermittlungsversuche (R^E und R^{E/P}).

a) Die jahwistische Konzeption

Der Jahwist verwendet den Gottesnamen unbefangen von Beginn an im Erzählrahmen (Gen 2,5*), ab 4,26b auch im Munde der handelnden Personen: „Damals begann man, den Namen Jahwes anzurufen.“ Entsprechend kann sich Gott in nächtlicher Situation dem Erzvater Jakob mit seinem Namen vorstellen: „Ich bin Jahwe, der Gott deines Vaters Abraham, und der Gott Isaaks“ (28,13).

b) Die elohistische Konzeption

Im Unterschied zum Jahwisten meidet der Elohist den Gottesnamen konsequent. Gott bleibt selbst da, wo er sich selbst vorstellt, namenlos:

„Und der Bote Gottes sagte zu mir im Traum: ‚Jakob!‘ Und ich sagte: ‚Hier bin ich!‘ (12*) Er sagte: (13) ‚Ich bin der Gott (El) von Bet-El, wo du eine Massebe gesalbt hast, wo du mir ein Gelübde abgelegt hast. Auf jetzt, zieh hinaus aus diesem Land und kehre in das Land deiner Verwandtschaft zurück!‘ (Gen 31,11.12*.13)

„Und Gott sagte zu Israel in einem großen Nachtgesicht, er sagte: ‚Jakob, Jakob!‘ Er sagte: ‚Hier bin ich!‘ (3) Und er sagte: ‚Ich bin der Gott, (der) der Gott deines Vaters (war).‘“

„Und Gott rief ihn [] an und sagte: ‚Mose, Mose!‘ Und er sagte: ‚Hier bin ich.‘ (6) Er sagte: ‚Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.‘“ (Ex 3,4b*.6)

So kann Mose bei seiner Berufung Gott nach seinem Namen fragen:

„Da sagte Mose zu Gott: ‚Wenn ich zu den Israeliten komme und ihnen sage: ‚Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt‘ und sie zu mir sagen: ‚Wie ist sein Name?‘, was soll ich zu ihnen sagen?‘“ (Ex 3,13)

Allerdings antwortet Gott auf Moses Frage nicht mit der Offenbarung seines Namens, deutet ihn aber.

„Da sagte Gott zu Mose: ‚Ich werde sein, der ich sein werde.‘ Und er fuhr fort: ‚So sollst du

den Israeliten sagen: ‚Ich werde sein‘ hat mich zu euch gesandt.‘“ (Ex 3,14)

Erst im Abschluss seines Werkes, der Prolepse der Heilsexistenz Israels im Lande im Mund des fremden Sehers Bileam Num *22f, identifiziert der Elohist den Gott, der die Väter durch sein Mitsein geführt hat und dessen Mitsein Israel seine Volkwerdung und Errettung aus Ägypten verdankt, mit seinem Namen³⁷:

„Wie soll ich verwünschen, den Gott (‘ēl) nicht verwünscht hat,
und wie soll ich verwünschen, den Jahwe nicht verwünscht hat. [...]

(21) Nicht erblickt man Unheil in Jakob,
und sieht kein Elend in Israel.

Jahwe, sein Gott (‘^ālōhîm), ist mit ihm,
und Königsjubilium in ihm.

(22) Gott (‘ēl) hat sie herausgeführt aus Ägypten;
gleichsam Wildstierhörner eignen ihm. (Num 23,8.21f)

Folgt man der Deutung des Gottesnamens אהיה אשר יהיה „Ich werde sein, der ich sein werde“ Ex 3,14, fasst der Elohist das Tetragramm (יהוה Jahwe) als Verbalform auf, genauer als dritte Person m. sg. Imperfekt qal in einer (sprachgeschichtlich älteren) Bildung mit dem Vokal ā im Präformativ³⁸, und setzt sie – dem Zusammenhang der Gottesrede entsprechend – in die erste Person um, außerdem an die Stelle der älteren aramäischen Wurzel *hāwāh* ihr hebräisches Äquivalent יהיה *hājāh* „sein“.³⁹ Philologisch dürfte dies das Richtige treffen.⁴⁰

³⁷ Zur elohistischen Herkunft der Verse und der Ursprünglichkeit des Gottesnamens in ihnen vgl. A. Graupner, Elohist (Anm. 1), 159ff.

³⁸ Vgl. R. Meyer, Hebräische Grammatik II, Berlin / New York 1992, § 63,4b.

³⁹ Die Übersetzung „Ich schaffe, den ich schaffe“ (D.N. Freedman / P. O’Connor, *hwhy* JHWH, in: ThWAT III (1982), 533-554, 548), die auf der Interpretation des Tetragramm als Kausativform beruht, scheitert daran, dass für hebräisch יהיה *hājāh* kausativer Gebrauch nicht belegt ist. Vgl. HAL s.v.

⁴⁰ Vgl. E. Jenni, יהוה *Jhwh* Jahwe, in: THAT I (31978), 701-707, 703; außerdem – in

Da hebräisch *היה* *hājāh* „sein“ da, wo es als Vollverb mit eigener Rektionskraft verwendet wird, weit mehr bedeutet als ein ontisches *esse*, nämlich „da, gegenwärtig, wirksam sein“ oder gar „sich als Helfer erweisen“⁴¹, sagt Gottes Name etwas über sein Wesen aus: Wer Gott ist, zeigt sich in seinen Taten. Gottes Wirklichkeit ist seinem Namen nach seine Wirksamkeit.

Innerhalb des Dialogs zwischen Gott und Mose Ex 3,13f knüpft die Deutung des Gottesnamens *אֲנִי אֶהְיֶה אִשֶׁר אֶהְיֶה* „Ich werde sein, der ich sein werde“ mit dem Verb *היה* *hājāh* „sein“ an die Beistandszusage an Mose V 12 *אֲנִי אֶהְיֶה עִמָּךְ* „Ich werde mit dir sein“ an und und

ausführlichem Gespräch mit anderen Ableitungsversuchen für den Gottesnamen – W.H. Schmidt, Exodus (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988, 169ff; Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 102007, 82-86 (jeweils Lit!). – Dagegen werden die Kurzform *יה* -*jah* (vgl. den Aufruf zum Gotteslob *הללויה* „Halleluja / Lobt Jah(we)“ Ps 113,1 u.v.a.) wie die aus theophoren Namen des Nominalsatztyps vertraute Bildung *יהו* -*jah(u)* am leichtesten als Kurzformen des Tetragramms verständlich. Ältester und wohl prominentester Träger dieses Namens ist der Prophet Elija(hu). Vgl. E. Jenni, THAT I (Anm. 41), 701f; D.N. Freedman / P. O'Connor, ThWAT III (Anm. 40), 533-554, 549, zum Präfix *יהו* *J(ēh)ō-* 535. Dagegen ist das gemeinsemitische *nomen appellativum* *אל* *'el* „Gott“, das zugleich Göttername ist (F.M. Cross, *אל*, in: ThWAT I (1973), 259-261), keine Kurzform von *אלהים* *'alōhīm* „Gott“, wie man *per analogiam* vermuten könnte und vermutet hat. Vgl. die Benennung des Verfassers der Priesterschrift und des Elohisten als *Sopher Eliel harischon* (Schreiber Eliel [„mein Gott ist El“] der erste) und *Sopher Eliel hascheni* (Schreiber Eliel der zweite) durch K.D. Ilgen (Anm. 8). Vielmehr ist *אלהים* *'alōhīm* numerischer Plural wie Abstraktplural des Nomens *אלה* *'alōah* (< aramäisch / altarabisch **'ilāh*), das durch Wurzelweiterung aus der gemeinsemitischen Wurzel *la 'el* (< **il*) hervorgegangen ist.

⁴¹ C.H. Ratschow, Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes *hajah* als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments, in: BZAW 70 (1941) und in seinem Gefolge v.a.

überträgt sie in dem Befehl zur Weitergabe des Gottesnamens in der Form *אֲנִי אֶהְיֶה* „Ich werde sein“ auf Israel. Dabei wird die Zusage, räumlich wie zeitlich eingeschränkt. Da die Bindung an Moses Person („mit dir“) wegfällt, greift die Zusage, die in der Deutung des Gottesnamens beschlossen liegt, weit über die konkrete Situation hinaus, umfasst nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Zukunft, gilt letztlich unbegrenzt. Dabei wahrt das Wortspiel in V 14a betont Gottes Freiheit, indem es jede vorgängige Festlegung des Wie göttlichen Mitseins ausschließt. Wie Gottes Mitsein sich ereignen wird, wird sich je und je erweisen – unter Umständen auch gegen menschliche Erwartungen und Hoffnungen.

Für das Verständnis der Hauptintention der elohistischen Darstellung ist wichtig, dass man erkennt: Mit der an V 12 anschließenden Deutung des Gottesnamens verknüpft der Elohiste sein Leitthema des „Mitseins Gottes“ mit der Frage nach der Identität Gottes in seinem Namen. Diese Frage stellt die elohistische Vätergeschichte, indem sie den Gottesnamen meidet.⁴²

c) Die priesterschriftliche Konzeption

Während J den Gottesnamen von Anbeginn an unbefangen verwendet, E ihn mit Bedacht meidet und erst im Abschluss seiner Darstellung nennt, gliedert P mit Hilfe unterschiedlicher Benennungen Gottes die Geschichte in drei Epochen: Ur-, Väter- und Volksgeschichte. Gott (*'alōhīm*), der „im Anfang Himmel und Erde schuf“ (Gen 1,1) offenbart sich Abraham zunächst als El Schaddai (Gen 17,1), erst Mose mit seinem Namen Jahwe:

„Und Gott sprach zu Mose und sagte zu ihm: Ich bin Jahwe. (3) Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddai erschienen, aber mit meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht offenbart.“ (Ex 6,2f)

d) Die jehowistische Redaktion sucht zwischen jahwistischer und elohistischer Konzeption mit Ex 3,15 zu vermitteln, tritt aber letztlich auf die Seite des Jahwisten, indem sie gegen E auf Gottes Identität in seinem Namen beharrt:

„Und Gott sprach weiter zu Mose: ‚So sollst du zu den Söhnen Israel sagen: ‚Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott

⁴² S.u. S. 26.

Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Dies ist mein Name für immer (d.h. auch: seit jeher⁴³) und dies mein (kultischer) Rufname⁴⁴ für künftige Geschlechter⁴⁵.“ (Ex 3,15)⁴⁶

e) Auch die Redaktion, die das ältere jehowistische Geschichtswerk in P einfügte (R^{JEP}), sucht zu vermitteln, indem sie gleich zu Beginn (Gen 2,5ff) Elohim und Jahwe in der Gottesbezeichnung „Jahwe Elohim“ identifiziert, gibt damit aber die Konzeption der Priesterschrift auf, obwohl sie P zur Grundschrift des Pentateuch erhebt.

Sofern diese Anstöße nicht gelegnet werden⁴⁷, stößt die Quellenscheidung

⁴³ Der Begriff עולם ⁴³ *ôlām* „Ewigkeit“ hat die Grundbedeutung „fernste Zeit“ und zwar entweder im Blick auf die Vergangenheit [...] oder auf die Zukunft bzw. auf beide.“ Die „fernste“ Zeit (ist) je nachdem im Zusammenhang vorausgesetzten zeitlichen Horizont ein relativer Begriff [...] Wie bei anderen Zeitbegriffen [...] ist nicht mit einer rein abstrakten Zeitauffassung zu rechnen, sodass (sic) im Gebrauch von ~lw[auch allerlei qualitative Konnotationen wie ‚Dauerhaftigkeit, Endgültigkeit, Unabänderlichkeit‘ usw. mitschwingen können“. E. Jenni, עולם ⁴³ *ôlām* Ewigkeit, in: THAT II (1979), 228-243, 230.234; vgl. H.D. Preuß, עולם ⁴³ *ôlām*, in: ThWAT V (1986), 1144ff.

⁴⁴ Die Verwendung des Substantivs זכר ⁴⁴ *zēkār*, das neben „Gedenken“ auch „Name“ bedeuten kann, ist kultisch verwurzelt und bezeichnet die feierliche Nennung und Anrufung Gottes in seinem Namen. Vgl. Jes 26,8; Hos 12,6; Ps 6,8; 30,5; 97,12; 102,13; 135,13; 145,7 und W. Schottroff, זכר ⁴⁴ *zkr* gedenken, in: THAT I (1978), 507-518, 508.513; H. Eising, rk; z" ⁴⁴ *zākar*, in: ThWAT II (1977), 571-593, 586.

⁴⁵ „(I)n einigen usuell verfestigten Formeln hat *dōr* „Geschlecht“ den Sinn einer Zeitbestimmung: [...] ‚für immer‘“. G. Gerleman, rAd *dōr* Generation, in: THAT I (1978), 443-445, 445.

⁴⁶ Zur jehowistischen Herkunft des Verses vgl. W.H. Schmidt, BK II/1 (Anm. 41), 132f.

⁴⁷ So stillschweigend R. Rendtorff, der in seinen Überlegungen zum „Überlieferungsgeschichtliche(n) Problem des Pentateuch“ (Anm. 21)

keineswegs nur auf Unzusammenhängendes, vielmehr mit dem jahwistischen Werk und der Priesterschrift auf jeweils in sich lesbare, das Ganze umgreifende Darstellungen mit je eigenem Profil.⁴⁸

das Phänomen nicht einmal erwähnt, und ausdrücklich E. Blum, Komposition (Anm. 22), 471ff. Vgl. dazu W.H. Schmidt, Erwägungen (Anm. 36), 123 Anm. 23: „Hält man den Wechsel der Gottesnamen bzw. von Gottesnamen und Gottesbezeichnung – trotz ihrer oft auffälligen Verteilung – für keiner Erklärung bedürftig, so verdient selbst unter dieser Voraussetzung diejenige Theorie, die jenen Wechsel zu deuten vermag, den Vorzug, weil sie mehr Sachverhalte, d.h. Phänomene am Text, erklären kann und deshalb einen höheren Informationsgehalt besitzt.“

⁴⁸ Vgl. aus der Fülle der Literatur: a) zum Jahwisten: H.W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten (1964): GST zum Alten Testament (TB 22), München 1973, 345-373; L. Schmidt, Überlegungen zum Jahwisten, in: EvTh 37 (1977), 230-246; Pentateuch: H.J. Boecker / H.-J. Hermisson / J.M. Schmidt / L. Schmidt, Altes Testament, Neukirchen-Vluyn 1996, 101-103; W.H. Schmidt, Einführung (Anm. 14), § 6; Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten (1988): Vielfalt und Einheit 1 (Anm. 36), 80-100; R. Smend, Entstehung (Anm. 14), § 14; H. Seebass, Jahwist (Anm. 37), 441-451; Pentateuch (Anm. 14), 194-196; O. Kaiser, Literaturgeschichte, Biblische I. Altes Testament, in: TRE 21 (1991/2000), 306-337, 312-314; Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Bd 1: Die erzählenden Werke, Gütersloh 1992, § 9b; b) zur Priesterschrift: neben den Einleitungen (W.H. Schmidt, Einführung [Anm. 14], § 8; R. Smend, Entstehung [Anm. 14], § 9; E. Zenger, Einleitung [Anm. 14], 156ff; Priesterschrift, in: TRE 27 [1997/2000], 435-446); N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte (1978): Studien zum Pentateuch (SBAB 4), Stuttgart 1988, 213-253, bes. 221ff; V. Fritz, Das Geschichtsverständnis der Priesterschrift, in: ZThK 84 (1987), 426-439; K. Koch, P – kein Redaktor. Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, in: VT 37 (1987), 446-467; O. Kaiser, Literaturgeschichte (s.o.), 313;

Die neueren Ansätze fordern auch in anderer Hinsicht Kritik heraus.

a) Die Themen des Pentateuchs, allen voran die Väter- und Exodusüberlieferungen, bilden kaum seit je einen Zusammenhang. So muss den Vätern mit Hilfe der Verheißung der Landbesitz wieder genommen werden, damit das Volk in es einziehen kann. Außerdem bedarf es der Josefsgeschichte als Brückenerzählung, um den Wechsel des Schauplatzes der Familien- zum Schauplatz der Volksgeschichte zu plausibilisieren. Väter- und Exodusüberlieferung sind *überlieferungsgeschichtlich* ursprünglich eigenständige Traditionen, die erst sekundär zusammenwachsen.⁴⁹ Gilt dies aber auch auf *literarischer* Ebene? Jeder Versuch, Väter- und Exoduserzählung literarkritisch voneinander abzuheben, muss im nichtpriesterschriftlichen wie priesterschriftlichen Tetrateuch seit langem erkannte und immer wieder über-

Grundriß (s.o.), § 9a; L. Schmidt, Studien zur Priesterschrift, in: BZAW 214 (1993); H. Seebass, Pentateuch (Anm. 14), 190-192; C. Frevel, „Mit dem Blick auf das Land die Schöpfung erinnern“. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBS 23), Freiburg 2000; außerdem T. Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P⁸ (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995, der jedoch gegen den durch Th. Nöldeke (Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments 1. Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs, Kiel 1869) begründeten Konsens in der Abgrenzung von P (U. Rütterswörden, *Dominium terrae*. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung, in: BZAW 215 [1993], 131) den Umfang von P^G erheblich beschneidet.

⁴⁹ Grundlegend: M. Noth, Überlieferungsgeschichte (Anm. 6), 1-4.45-67.

prüfte sachliche und sprachliche Zusammenhänge zerreißen und führt darum nur zu einer sich im Ergebnis selbst ad absurdum führenden Fragmentierung des literarischen Bestandes.⁵⁰ Die Annahme, dass Väter- und Exoduserzählung ursprünglich konkurrierende Gründungserzählungen waren, wird darum zu Recht als „Irrweg der Pentateuchforschung“ abgelehnt.⁵¹

b) Bleibt man methodisch dem Grundsatz treu, dass nur das als deuteronomistisch gelten kann, was sich in *Intention und Sprache* auf *Eigenarten* des Deuteronomium zurückführen lässt⁵², bleiben entsprechende Anteile an der Genesis

⁵⁰ Der Zusammenhang zwischen Väter- und Volksgeschichte ist in J, E wie P nahtlos. Vgl. a) für J vor dem Hintergrund der weit ausgreifenden Verheißung Gen 12,1-3a und ihrer Übertragung auf Jakob 28,13f, die die jahwistische Darstellung überwölbt, 47,27a.29-31; 50,1-10a.14a; Ex 1,6.8f; b) für E: 50,15-21.22-24abα.25.26*; Ex 1,15-20abα; c) für P^G: Gen 48,3-6; 49,1a.28bα².29-32.33*; 50,12f; 1,1a.2-4.7*.

⁵¹ H.-C. Schmitt, *Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels – ein Irrweg der Pentateuchforschung: Die Erzväter in der biblischen Tradition*. FS M. Köckert (BZAW 400) Berlin u.a. 2009, 241-266; vgl. auch M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch* (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006, 50ff.

⁵² Vgl. W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1 – 25* (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn 1973, 32-45. „(M)an (kann) nur dann das erforderliche Minimum an Hypothesenbildung erlangen, wenn man den deuteronomistischen Einfluß strikt nachzuweisen bereit ist“ (H. Seebass, Pentateuch [Anm. 14], 192).

gering.⁵³ Sie nehmen kaum zufällig erst ab Moses Berufung zu⁵⁴, haben aber auch dann keine tragende Funktion, setzen vielmehr durchweg ältere Erzählzusammenhänge voraus und gestalten sie lediglich aus. Es empfiehlt sich darum nicht, das Verhältnis zwischen nichtpriesterschriftlichem Tetrateuch und Deuteronomium bzw. der von ihm abhängigen Literatur entstehungsgeschichtlich umzukehren. Warnt davor nicht bereits die Gestaltung des Deuteronomium als Retrospektive, die ja Bezüge voraussetzt? „Schon die fiktive Situation der zurückblickenden Mose-Rede ist doch viel ungezwungener als Uminterpretation von längst verfassten, literarischen Traditionen zu verstehen“⁵⁵.

c) Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk sind durch den Gang der Geschichte miteinander verbunden. Außerdem wirkt das Deuteronomium, das bereits gegenüber dem Tetrateuch eine Sonderstellung einnimmt, theologisch als Bindeglied. Die Hauptanstöße, die innerhalb der Bücher Genesis – Numeri zur Literarkritik nötigen, begegnen jedoch ab dem Josuabuch

⁵³ H. Seebass, Pentateuch (Anm. 14), 186f.

⁵⁴ W.H. Schmidt, Plädoyer für die Quellscheidung (Anm. 37), 113; Erwägungen (Anm. 36), 130 mit Anm. 42.

⁵⁵ A.H.J. Gunneweg, Anmerkungen I (Anm. 14), 107. Vgl. speziell im Blick auf Dtn 5: A. Graupner, Vom Sinai zum Horeb oder vom Horeb zum Sinai? Zur Intention der Doppelüberlieferung des Dekalogs: Verbindungslinien. FS W.H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 85-101; außerdem R.G. Kratz, Der literarische Ort des Deuteronomiums: Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium. FS L. Perliitt (FRLANT 190) Göttingen 2000, 101-120.

nicht mehr, dafür eine durch das Deuteronomium geprägte Sprache und theologische Vorstellungswelt, die sich umgekehrt im Tetrateuch nur in Zusätzen findet. Genesis – Numeri, Deuteronomium und Josua – 2 Könige stehen zwar nicht beziehungslos nebeneinander, bilden aber je eigene Textwelten.⁵⁶ Die Annahme einer älteren, Exodus – Josua oder 2 Könige durchlaufenden Darstellung der Volksgeschichte bedeutet dagegen einen Verlust an Unterscheidungs- und damit Erklärungskraft.⁵⁷

d) Die Spätdatierung des nicht-priesterschriftlichen Tetrateuch basiert zumeist auf sog. „tendenzkritischen“ Erwägungen oder auf Vorstellungen darüber, welche theologischen Einsichten ab wann in Israel möglich waren. Bleiben solche Datierungen aber nicht in zu hohem Maße von dem jeweiligen Verständnis der Geistes- und Theologiegeschichte Israels abhängig?⁵⁸ Orientiert man sich an den

⁵⁶ Klassisch formuliert von M. Noth, Studien (Anm. 37).

⁵⁷ „Ob die Vielgestaltigkeit der in Ex – 2 Kön zusammengestellten Texte bei dieser Hypothese (sc. K. Schmid; o. Anm. 27) genügend reflektiert ist [...], erscheint fraglich.“ E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1.1), Stuttgart u.a. 1998, 118; vgl. H. Seebass, Pentateuch (Anm. 14), 186f.

⁵⁸ Vgl. W.H. Schmidt, Plädoyer für die Quellscheidung (Anm. 37), 109; Erwägungen (Anm. 36), 134-136. Zu den Versuchen, mit der Annahme einer persischen Reichsautorisation lokalen jüdischen Rechts gleichsam eine Art Fixpunkt für die Entstehung (der Endgestalt) des Pentateuch zu gewinnen (E. Blum, Studien [Anm. 22], 330-360; P. Frei, Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich: ders. / K. Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, in: OBO 55 [1996], 5-131; Die

Einschnitten der Geschichte Israels, die in den Texten unmittelbaren Niederschlag gefunden haben, bleibt die Reuss-Graf-Kuenen-Wellhausensche Hypothese im Recht: Der nicht-priesterschriftliche Bestand des Tetrateuch, der die Legitimität einer Mehrzahl von Heiligtümern als selbstverständlich voraussetzt, muss älter sein als die deuteronomische Forderung nach Einheit des Kultortes und die Priesterschrift, die die Umsetzung dieser Forderung durch König Joschija bereits als „etwas ganz Selbstverständliches“⁵⁹ voraussetzt. Jede andere Sichtweise steht vor dem nicht geringen Problem historischer Plausibilisierung. Wiederum mit den Worten Julius Wellhausens: „Die Idee als Idee ist älter wie die Idee als Geschichte.“⁶⁰ Die Erhebung Jerusalems zum allein legitimen Heiligtum durch Joschija bleibt – gelegentlicher Bestreitung ihrer Historizität zum Trotz⁶¹ – „archimedischer Punkt“⁶² für

persische Reichsautorisation. Ein Überblick, in: ZAR 1 [1995], 1-35; R.G. Kratz, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologisch-geschichtlichen Umfeld* [WMANT 63], Neukirchen / Vluyn 1991, 225-255; F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 381ff), vgl. die durchschlagende Kritik von J. Wiesehöfer, ‚Reichsgesetz‘ oder ‚Einzelfallgerechtigkeit‘? Bemerkungen zu P. Freis These von der Achämenidischen ‚Reichsautorisation‘, in: ZAR 1 (1995), 36-46 und U. Rüterswörden, *Die persische Reichsautorisation der Thora: fact oder fiction?*, in: ZAR 1 (1995), 47-61.

⁵⁹ J. Wellhausen, *Prolegomena* (Anm. 12), 35.

⁶⁰ *Prolegomena* (Anm. 12), 36.

⁶¹ E. Würthwein, *Die Josianische Reform und das Deuteronomium* (1976): *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (BZAW 227) Berlin u.a. 1994), 188-216; *Die Bücher der*

die relative Datierung der Pentateuchquellen.⁶³

Könige. 1. Kön 17 – 2. Kön. 25 (ATD 11/2), Göttingen 1984, 462-464; O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh 1984, 131-134; C. Levin, *Josia im deuteronomistischen Geschichtswerk* (1984): *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316) Berlin u.a. 2003, 198-216; H. Niehr, *Die Reform des Joschija. Methodische, historische und religionsgeschichtliche Aspekte*: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“* (BBB 98), Weinheim 1993, 33-55.

⁶² O. Eißfeldt, *Einleitung* (Anm. 14), 227.

⁶³ Vgl. H.D. Preuß, *Deuteronomium* (EdF 164), Darmstadt 1982, 1-19; H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen 1982, bes. 153-160.373-381; Josia, in: TRE 17 (1988/93), 264-267; N. Lohfink, *Die Kultreform Joschijas von Juda. 2 Kön 22 – 23 als religionsgeschichtliche Quelle* (1987): *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12), Stuttgart 1991, 209-227; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (GAT 4/1-2), Göttingen 1995, 370-389; R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT 8/1-2), Göttingen 1992, 304-360; F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 247-251; J. Schreiner, *Jeremia und die joschijanische Reform. Probleme – Fragen – Antworten*: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«* (BBB 98), Weinheim 1995, 11-31; C. Uehlinger, *Gab es eine josianische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum*: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«* (BBB 98), Weinheim 1995, 57-89; C. Hardmeier: *König Joschija in der Klimax des DtrG* (2 Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kultreform am Residenzort (23,4–15*): R. Lux (Hg.), *Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel* (BThSt 40), Neukirchen-Vluyn 2000, 81-145, bes. 100ff; J. Schaper, *Auf der Suche nach dem Alten Israel? Text, Artefakt und „Geschichte Israels“ in der alttestamentlichen Wissenschaft vor dem Hintergrund der Methodendiskussion in den*

Die Folgerung lässt sich nicht mit dem Hinweis umgehen, dass Dtn 12,1 zufolge die Forderung nach Einheit des Kultortes erst für die Zeit nach der Landgabe gilt, insofern kein Widerspruch besteht. Warum sollte eine aus der Perspektive spätköniglicher, exilischer oder gar nachexilischer Zeit entworfene Darstellung der Frühgeschichte Israels hinter die durch Joschija geschaffenen Verhältnisse oder die Konzeption der Priesterschrift zurückgehen und längst aufgegebene Kultstätten zu Ehren bringen? Die Annahme, dass sich die jahwistische Darstellung bereits gegen das Deuteronomium oder die joschijanische Reform wendet⁶⁴, überzeugt nicht, da sich den Texten eine Kritik an der (Forderung nach) Einheit des Kultortes oder gar eine Polemik gegen sie nicht entnehmen lässt. Das Altargesetz Ex 20,24–26, auf das sich C. Levin beruft, gehört wie das Bundesbuch insgesamt zu keiner der älteren Darstellungen, sondern ist eine sekundäre Einschaltung. Außerdem: wie immer man die Zusage V 24b versteht, eine Mehrzahl von Heiligtümern ist ihre Voraussetzung, nicht Intention. Die Annahme, dass Texte, die mit einer Mehrzahl heiliger Stätten rechnen, gleichsam restaurative Absichten verfolgen, ist darum zirkulär. Sie setzt bereits voraus, was sie zu begründen sucht. Im Übrigen zeigen neben der Priesterschrift redaktionelle Verse dtr Provenienz in prophetischer Literatur wie Jer 7,22f und Am 5,25 wie durchgreifend das Konzept der Kulteinheit spätestens ab der Exilszeit den Rückblick auf die Früh- oder Gründungsgeschichte des Volkes bestimmt.

Ähnliches gilt im Blick auf das Verhältnis zwischen den herkömmlich unter den Sigla J und E subsumierten Texten des Tetrateuch und der sog. Schriftprophetie. Die radikale, das Volksganze treffende Unheilsansage der Prophetie ab Amos – „Gekommen ist das Ende zu meinem Volk Israel“ (8,2) – und ihre Erfüllung in den nationalen Katastrophen von 722 und

Historischen Kulturwissenschaften (Teil I), in: ZAW 118 (2006), 1-21, 12ff u.a.

⁶⁴So C. Levin, Jahwist (Anm. 24), 430ff.

587 v. Chr. ist J und E noch unbekannt. Erst der Jehowist bzw. die Priesterschrift setzen sie voraus.⁶⁵

Instruktiv ist in dieser Hinsicht die Beziehung zwischen Ex 3,14 und Hos 1,9. Erhält Mose mit seiner Berufung den Auftrag

„So sollst du zu den Israeliten sagen: אֲדִירָה (Ich-werde-sein) hat mich zu euch gesandt“

so deutet Hosea im Ich Gottes den Symbolnamen seines dritten Kindes *Nicht-mein-Volk*, indem er die in der Deutung des Gottesnamens Ex 3,14 enthaltene Zusage des Mitseins Gottes für die eigene Gegenwart wie für die Zukunft verneint:

„denn ihr seid nicht mein Volk, und ich bin לֹא־אֲדִירָה (Nicht-Ich-werde-sein) für euch.“ (1,9)⁶⁶

⁶⁵ W.H. Schmidt, Pentateuch und Prophetie: Vielfalt und Einheit I (Anm. 36), 226-240.

⁶⁶ So mit M. Eine etwas andere, aber sinngleiche Satzeinteilung bietet G: „und ich bin nicht ‚Ich-bin‘ für euch“. Die Änderung von *hyha* in *~kyhla* „euer Gott“ (s. BHK u. BHS, außerdem S. Böhmer, Heimkehr und neuer Bund. Literarische Analyse und theologische Interpretation, in: GTA 35 [1976], 134 [Anm. 6] [Lit.]); R. Bartelmus, HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen „Allerweltswortes“. Zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems (ATS 17), St. Ottilien 1982, 235 [Anm. 37]; C.S. Ehrlich, The Text of Hosea 1:9, in: JBL 104 [1985], 13-19; C. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologisch-geschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137) Göttingen 1985, 238, kann sich nur auf zwei griechische Minuskeln (42 u. 44) sowie interpretierende Aufnahmen von Hos 1,9 (s. BHK [corr.]) stützen und gleicht die singuläre Formulierung an die geläufigere Ausdrucksweise der Bundesformel an, ist mithin *lectio facillior*. H.W. Wolff, Dodekapropheten 1. Hosea (BK IV/1), Neukirchen-Vluyn 1990, z.St. Der Versuch von F. Zimmer (Der Elohist als weisheitlich-

Da Ex 3,14 eine Bildung des Elohisten darstellt⁶⁷, außerdem die Negation (לא־אֶהְיֶה „Nicht-ich-werde-sein“) die Position (אֶהְיֶה „Ich-werde-sein“) voraussetzt, ist eindeutig, dass Hosea bereits auf die elohistische Darstellung der Berufung Moses zurückgreift.⁶⁸ Damit bildet die Botschaft Hoseas den *terminus post quem non* für die Entstehung des elohistischen Werks.

e) Müssten sich die neueren Theoriebildungen nicht in gleicher Weise, wie es seit Eichhorns Untersuchung zur Urgeschichte⁶⁹ für die quellenkritische Erklärung üblich ist, einer Gegenprobe unterziehen, indem sie in einer Art Quersumme die jeweils ermittelten Schichten auf ihre sachliche, sprachliche wie theologische Kohärenz prüfen?⁷⁰ Unter diesem Aspekt betrachtet, ist beispielsweise die Zusammen-

prophetische Redaktionsschicht. Eine literarische und theologiegeschichtliche Untersuchung der sogenannten elohistischen Texte im Pentateuch (EHS.T 656), Frankfurt/M. u.a. 1999, 192) im Interesse einer Spätdatierung des Elohisten mit Hilfe des nachhoseanischen Rückgriffs auf Hos 1,9 in 2,25 (J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983, 38) *hyha-al* als Korrektur eines ursprünglichen *~kyhla* zu erweisen, argumentiert zirkulär.

⁶⁷ A. Graupner, *Elohist* (Anm. 1), 30f.

⁶⁸ J. Jeremias, *ATD 24/1* (Anm. 67), 33. Das umgekehrte Urteil (A. und L. Phillips, *The Origin of ‚I am‘ in Exodus 3.14* (JSOT 78), Sheffield 1998, 81-84) bleibt nicht zufällig thetisch.

⁶⁹ *Urgeschichte* (Anm. 7). Eine Vorform erschien bereits 1779, und zwar anonym im vierten Band des von Eichhorn herausgegebenen 18 bändigen „Repetitorium für biblische und morgenländische Literatur“ 1777-1786.

⁷⁰ Vgl. die Kritik von W.H. Schmidt an C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen 2000, in: *ThLZ* 126 (2001), 369-373, 371.

fassung der Hauptmasse des nicht-priesterschriftlich geprägten Tetrateuch unter dem Kürzel R^p durch E. Otto kaum plausibel.

Vor allem: Die Fragmentierung längst erkannter literarischer Zusammenhänge führt zum Verlust theologischer Konzeptionen. Dies soll im Folgenden am Beispiel des Elohisten demonstriert werden.⁷¹

⁷¹ Zum Elohisten vgl. neben den einschlägigen Lexikonartikeln (O. Plöger, in: *RGG³ II* [19589], 436f; J. Scharbert, in: *LThK² 3* [1959], 828; H. Bardtke, in: *BHH 1* [1962], 401f; H. Seebass, in: *TRE 9* [1982], 520-524; P. Weimar, in: *NBL 1* [1991], 527-532; A.W. Jenks, in: *AncB Dictionary II* [1992], 478-482) und den Einleitungen (R. Smend, *Entstehung* [Anm. 14], § 13; W.H. Schmidt, *Einführung* [Anm. 14], § 7; O. Kaiser, *Grundriß* [Anm. 49], § 9; L. Schmidt, *Pentateuch* [Anm. 49], 88-109): K.D. Ilgen (Anm. 8); O. Procksch, *Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle*, Leipzig 1906; P. Volz / W. Rudolph (Anm. 17) (Rez.: H. Hellbardt, in: *ThBl 12* [1933], 241-243); W. Rudolph (Anm. 17); S. Mowinckel, *The Two Sources of the Predeuteronomistic Primeval History (JE) in Gen 1 – 11* (ANVAO II), Oslo 1937; O. Eißfeldt, *Die Komposition von Exodus 1 – 12. Eine Rettung des Elohisten* (1939); ders., *Die Komposition der Bileamerzählung. Eine Nachprüfung von Rudolphs Beitrag zur Hexateuchkritik* (1939), in: *Kl. Schr. II* (1963), 160-170 u. 199-226; G. Hölscher, *Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung*, Heidelberg 1942; ders., *Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten* (SKHVL 50), Lund 1952; R. Kilian, *Der heilsgeschichtliche Aspekt in der elohistischen Geschichtstheologie*, in: *ThGl 54* (1966), 369ff; M. Lichtenstein, *Dream-Theophany and the E-Document*, in: *ANES 2* (1969), 45-54; H.W. Wolff, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch* (1969): *GSt zum Alten Testament* (TB 22), München ²1973, 402-417; E. Zenger, *Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk*: *FzB 3*, Würzburg 1971; H. Schulte, *Die Entstehung*

der Geschichtsschreibung im Alten Israel, in: BZAW 128 (1972); K. Jaroš, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion, in: OBO 4 (1974. 21982); ders., Der Elohist in der Auseinandersetzung mit der Religion seiner Umwelt, in: Kairos 27 (1975), 279-283; L. Ruppert, Der Elohist – Sprecher für Gottes Volk: J. Schreiner (Hg.), Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments, Würzburg 3[1975], 121-132 (= Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments (SBAB 18), Stuttgart u.a. 1994, 34-46); ders., Synoptische Übersicht über die drei großen Erzählfäden des Hexateuch J, E und P, Gn 1 – Ri 1 außer Dtn 1–30: J. Schreiner (Hg.) Wort und Botschaft (s.o.), 383-388; J. Schüpphaus, Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten, in: ThZ 31 (1975), 193-210; J.F. Craghan, The Elohist in Recent Literature, in: Biblical Theological Bulletin 7 (1977), 23-35; A.W. Jenks, The Elohist and North Israelite Traditions (SBL.MS 22), Missoula/Mont. 1977; H. Klein, Ort und Zeit des Elohisten, in: EvTh 37 (1977), 247-260; W. Resenhöfft, Die Geschichte Alt-Israels II. Der Elohist, 1977; S. McEvenue, The Elohist at Work, in: ZAW 96 (1984), 315-332; H.-C. Schmitt, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1–9 und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte (1986): Theologie in Prophetie und Pentateuch (Anm. 14), 108-130; ders., Menschliche Schuld, göttliche Führung und ethische Wandlung. Zur Theologie von Genesis 20,1 – 21,21* und zum Problem des Beginns des „Elohistischen Geschichtswerkes“: Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser (BZAW 345) Berlin u.a. 2004, 259-270; H. Seebass, A. Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Élohiste? (traduction: Albert de Pury): A. de Pury (Hg.), Le Pentateuch en question, Genf 1989, 199-214; R.B. Coote, In Defense of Revolution. The Elohist History, Minneapolis 1991; A.H.J. Gunneweg, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart u.a. 1993, 162-165; R. Gnuse, Dreams in the Night – Scholarly Mirage or Theophanic Formula? The Dream Report as a Motif of the so-called Elohist Tradition, in: BZ 39 (1995), 28-53; ders., Redefining the Elohist?, in: JBL 119 (2000), 201-220; L. Schmidt, Weisheit und Geschichte beim Elohisten: „Jedes Ding hat seine Zeit [...]“.

III

1) Umfang und Eigenständigkeit der elohistischen Darstellung

Der vorpriesterschriftliche Tetrateuch enthält eine Gruppe von Texten, deren hervorstechendes Merkmal die Meidung des Gottesnamens Jahwe zugunsten des Appellativum Elohim ist. Texte mit dieser Eigenart finden sich mit Ausnahme der Urgeschichte in allen Bereichen des Tetrateuch: der Vätergeschichte, der Josefnovelle, der Exoduserzählung mit der Schilderung der Bedrückung in Ägypten, Moses Berufung sowie der Herausführung und Errettung des Volkes am Meer, den Erzählungen über Israels Führung in der Wüste, der Sinai-, zuletzt der Bileamperikope. Damit umfassen die elohistischen Texte thematisch den gesamten Pentateuchstoff. Allerdings bilden sie anders als die jahwistischen und priesterschriftlichen Texte keine in sich geschlossene Darstellung. Zieht man die in Frage kommenden Abschnitte aus, lassen sie sich nicht fortlaufend lesen. Es bleiben immer wieder Lücken, die im gegenwärtigen Zusammenhang durch jahwistische

Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. FS D. Michel (BZAW 241) Berlin u.a. 1996, 209-225; F.-L. Hossfeld, Pentateuch, in: LThK³ 8 (1999), 18-23, 22; F. Zimmer, Elohist (Anm. 67); A. Graupner, Elohist (Anm. 1); ders., Die Erzählkunst des Elohisten. Zur Makrostruktur und Intention der elohistischen Darstellung der Gründungsgeschichte Israels: J. Barton / J.C. Exum / M. Oeming (Hg.), Das Alte Testament und die Kunst. atm 15, Münster u.a. 2005, 67-89; T.L. Yoreh, The First Book of God, in: BZAW 402 (2010).

Texte ausgefüllt werden.⁷² Außerdem fehlen ein Anfang und – jedenfalls nach üblicher Auffassung – auch ein Abschluss⁷³. Trotzdem sind die elohistischen Abschnitte keine Bearbeitungsschicht, erst Recht keine „punktuellen Fortschreibungen aus unterschiedlicher Zeit“⁷⁴. Dagegen spricht nicht nur der Umstand, dass die Hauptmasse der elohistischen Texte aus Dubletten jahwistischer Erzählungen besteht und sich in der Meidung des Tetragramms eine Konzeption im Umgang mit dem Gottesnamen ausspricht, die mit der jahwistischen und priesterschriftlichen nicht vereinbar ist.⁷⁵ Die elohistischen Texte sperren sich auch aus anderen Gründen gegen eine redaktionsgeschichtliche Erklärung.

a) Sie enthalten keine literarischen Bezugnahmen auf den Kontext, wie sie bei einer Bearbeitungsschicht zu erwarten wären. Berührungen mit jahwistischen Texten, die über Motive und ein stoffbedingtes Vokabular hinausgehend charakteristische Wortfolgen umfassen, finden sich nicht.⁷⁶

⁷² So urteilte bereits H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, Freiburg i.Br. / Leipzig 1893, 173: Von der elohistischen Quelle sind „nur zerstreute Fragmente vorhanden“.

⁷³ S. dazu u. S. 26.

⁷⁴ E. Zenger, Einleitung (Anm. 58), 114; vgl. C. Westermann, Genesis 12 – 36 (BK I/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 390f.442f *et passim*.

⁷⁵ S.o. S. 28.

⁷⁶ Schon H. Gunkel urteilte, dass „zwischen J und E keine unmittelbare literarische Beziehung besteht [...] Wenn beide Quellen manchmal auch im Wortlaut übereinstimmen, so ist das aus wurzelverwandter Überlieferung zu erklären“. HK I/1 (Anm. 2), LXXXIII; vgl. H. Holzinger, Einleitung (Anm. 73), 219; O. Procksch, Sagenbuch (Anm. 72), 307; C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das

Eine Beziehung zum gegenwärtigen Zusammenhang gewinnen die elohistischen Texte erst durch Zusätze. Solche redaktionellen – jehowistischen – Textbestandteile, die elohistische und jahwistische Texte zu verknüpfen suchen, dabei gelegentlich eigene Intentionen verfolgen, sind nur verständlich, wenn J und E einmal für sich bestanden.

b) Die elohistischen Texte enthalten gelegentlich Hinweise auf Erzählzüge oder ganze Erzählungen, die man im gegenwärtigen Kontext vergeblich sucht.⁷⁷ Um nur ein Beispiel zu nennen: In Gen 46,4b empfängt Jakob die Zusage „Josef wird seine Hand auf deine Augen drücken“. Die Verheißung findet jedoch in dem Bericht über Jakobs Tod keine Erfüllung. Dieser höchst auffällige Umstand koinzidiert mit dem Befund, dass der Elohist an der Darstellung von Jakobs Tod überhaupt nicht und

Alte Testament mit einem Anhang über die Apokryphen und Pseudepigraphen, Tübingen 1912, 215-219; H. Greßmann, Mose und seine Zeit (FRLANT 18), Göttingen 1913, 373; M. Noth, Überlieferungsgeschichte (Anm. 6), 41; W.H. Schmidt, Einführung (Anm. 14), 56; Plädoyer für die Quellenscheidung (Anm. 37), 107; H. Seebass, Pentateuch (Anm. 14), 193; anders R. Smend, Erzählung (Anm. 16), 33; O. Eißfeldt, Einleitung (Anm. 14), 276-278; H. Schulte, Entstehung (Anm. 72), 73 (vgl. 20.38.54.68); L. Schmidt, Pentateuch (Anm. 49), 84; Literarkritik I (Anm. 37), 215, ohne allerdings die ursprüngliche Eigenständigkeit der elohistischen Darstellung zu bestreiten. Eine vermittelnde Position nimmt L. Ruppert mit der Annahme ein, der Elohist schreibe „in Auseinandersetzung mit der ihm vermutlich mündlich Überkommenen Überlieferung des Jahwisten“ (Elohist [Anm. 72], 123). Ähnlich R. Smend, Entstehung (Anm. 14), 86.

⁷⁷ H.W. Wolff, Thematik (Anm. 72), 413.

an dem Bericht von Jakobs Beisetzung nur mit dem Fragment 50,10b.11* beteiligt ist.⁷⁸

c) Die elohistischen Texte stehen keineswegs unverbunden nebeneinander, sondern sind durch zwei Leitmotive, Gottesfurcht⁷⁹ und Mitsein Gottes⁸⁰, die die Überlieferung theologisch akzentuieren, thematisch verknüpft.⁸¹ Außerdem sind die Texte anders als Bearbeitungen, die auf eine Grundschrift bezogen sind und ohne sie unverständlich bleiben, immer wieder über Strecken in sich lesbar. Dabei tritt ein eigener, vom gegenwärtigen Kontext unabhängiger, ihm häufig auch widersprechender Erzählzusammenhang zu Tage, der die Pentateuchthemen übergreift. Unmittelbar fassbar wird dieser Erzählzusammenhang beispielsweise in expliziten Rückbezügen⁸², der Fortsetzung der Jakobgeschichte im Rahmen der Josefnovelle durch die Verheißung Gen 46,2–4, der Gestaltung der Bewahrung der Israeliten in Ägypten Ex 1,15–20 als Wirkung der in Gen 40,5.7; 42,2.18 anklingenden, in 50,20 ausgesprochenen Absicht Gottes,

„ein zahlreiches Volk am Leben zu erhalten“ oder der Anknüpfung der Erzählung über das Wiedersehen in der Wüste Ex 18,1ff an die Abschiedsszene 4,18. Dabei wird allenthalben das Bemühen spürbar, die einzelnen Abschnitte innerhalb der Pentateuchthemen wie die Themen selbst möglichst eng miteinander zu verknüpfen.⁸³ So spielt etwa die Erzählung, die Israels Führung in der Wüste zusammenfassend darstellt (18,8), bereits am Gottesberg (V 5 fin) und weist mit ihrem Ergebnis V 23f auf das Ziel, die Ankunft des Volkes im Lande, voraus.

Daneben heben sich die elohistischen Texte durch sprachliche Eigentümlichkeiten und eigene Erzähltechniken vom gegenwärtigen Kontext ab.

Spezifisch elohistisch sind:

- die Wendung „Gott kam im Traum des Nachts zu“ (Gen 20,3; 31,24), bewusst abgewandelt, nämlich ohne den präpositionalen Ausdruck „im Traum“ Num 22,20, wie überhaupt die Einkleidung der Offenbarung als Traum (Gen 20,6; 28,12; 31,11; 37,5ff.9ff; 40,5ff; 41,1ff; vgl. 46,2; ferner die mit 22,3 angedeutete nächtliche Situation der Anrufung Abrahams und 31,10 R^{1E}),
- die Wurzel חטא „sündigen“ (Gen 20,9; 42,22; Ex 20,20) als Gegenbegriff zur Gottesfurcht,
- die Wurzel נצה פ „prüfen“ (Gen 22,1; Ex 20,20),
- die Bezeichnung der Sklavin als אמה, die damit stärker als zum Haus gehörige Person und nicht primär als *organon* oder Besitz in den Blick kommt (Gen 20,17; 21,10.12.13; 30,3),
- die Anrufung des Offenbarungsempfängers mit (zweifacher) Nennung des Eigennamens und der Antwort „Hier bin ich“ (Gen 22,1.11; 31,11; 46,2; Ex 3,4b; vgl. Gen 22,7; 37,13b),

⁷⁸ Vgl. auch Gen 30,6.22; 31,41 und – bislang kaum ausreichend gewürdigt – 20,13.

⁷⁹ Gen 20,11; 22,12; 42,18; Ex 1,17 18,21; 20,20; vgl. Gen 20,8; Ex 3,6b; außerdem Ex 1,21 (E⁵).

⁸⁰ Gen 21,20.22; 28,20; 31,5; 46,4; 48,21; Ex 3,12; 18,19; Num 23,21.

⁸¹ Zum Begriff der Gottesfurcht als theologischem Leitthema der elohistischen Fragmente vgl. grundlegend J. Becker, Gottesfurcht im Alten Testament (AnBib 25), Rom 1965, 193ff; H.W. Wolff, Thematik (Anm. 72), 402-417; zu Gottes Mitsein als Leitmotiv L. Schmidt, Pentateuch (Anm. 49), 103-106, bes. 105f.

⁸² Vgl. Gen 31,13; 35,1abα.7 → 28,11f.17.20.21.22a; 42,22 → 37,22; Ex 13,19 → Gen 50,24abα.25.

⁸³ H.W. Wolff, Thematik (Anm. 72), 403.405.412.

- die Wiederholung des Prädikats „er sagte“ in der Redeeinleitung (Gen 22,7; 46,2; Ex 1,15f) oder die Wiederholung der Redeeinleitung insgesamt zur Abhebung einer Aussage (Gen 20,10; Ex 3,14),
- die Verstärkung der Aussage durch „auch“ und nachfolgendem inf. abs. (Gen 31,15; 46,4),
- die Formulierung der Verheißung der Volkwerdung mit Hilfe der Wendung (נרול) שים לנוי (Gen 21,13; 46,3),
- die ungewöhnliche Verwendung des qal von אמר bzw. נגד im Sinne des hi. („er ließ sagen / melden“; Gen 48,1f; Ex 18,6),
- eine Wendung wie ושמם השנית, ושם האחת als Einführung von Personennamen (Ex 1,15; abgewandelt in 18,3; Gen 41,51f),
- die Bevorzugung von יצא hi. „herausführen“ anstelle von עלה hi. „hinauf- bzw. heraufführen“, wenn Mose Subjekt ist (Ex 3,10.12; vgl. 19,17),
- die Bezeichnung des Sinai als „Gottesberg“ (Ex 3,1; 18,5)⁸⁴,
- Jeter als Name von Moses Schwiegervater (Ex 4,18a).⁸⁵

Erzähltechnische Eigenarten des Elohisten sind: die Verlegung der Handlung in den Dialog und seine Gestaltung als Charakterisierung der Personen⁸⁶, die Einfügung von Reden der *personae dramatis* an den Höhe- und Wendepunkten der Erzählung, die das Geschehen deuten⁸⁷, die Dehnung der Szene

⁸⁴ Sekundär aufgenommen: Ex 3,12; 4,27; 24,13 RJE.

⁸⁵ Kaum spezifisch elohistisch ist dagegen die Bezeichnung der vorisraelitischen Bevölkerung als „Amoriter“ (Gen 15,16; 48,22) und des Pharaos als „König von Ägypten“ (Ex 1,15.17f u.ö.).

⁸⁶ O. Kaiser, Einleitung (Anm. 14), 108. Vgl. beispielsweise Gen 20,1ff gegenüber 12,10ff und 21,8ff gegenüber 16,6ff.

⁸⁷ Vgl. Gen 20,4–7.9–13; 21,22f; 22,7f; 31,4–11.12*.13–16; 33,5.8–11; 40,7f; 41,16.25.32.38f. 42,21f; 45,3.5b.8; 48,21; 50,19–21.24abα.25; Ex 18,17–19a.21a. 22f; 20,18b.20; Num 22,38; 23,25f. In der jahwistischen Darstellung fällt dieselbe Funktion der Gottesrede zu. Vgl. W.H. Schmidt, Einführung (Anm. 14), 83; P. Weimar, Elohist (Anm. 72), 269f.

durch Verdoppelung⁸⁸ wie überhaupt eine Vorliebe für die Zweizahl⁸⁹, eine „nachholende Art der Erzählung, die nicht immer dem Lauf der Begebenheiten folgt, sondern ab und an zurückblendet“⁹⁰, und zwar zumeist innerhalb von Reden⁹¹, außerdem ein Interesse an Nebenpersonen (Gen 22,3), die wie die Hebammen Ex 1,15 Namen erhalten können (Ex 18,2–4). Diese sprachlichen und erzählerischen Kohärenzen vermögen die Eigenständigkeit der elohistischen Texte zwar nicht zu begründen, wohl aber zu stützen.

d) Außerdem verfolgen die elohistischen Texte mit dem Bemühen, der Überlieferung gegenüber Gottes Transzendenz in seiner Kondenszendenz zur Geltung zu bringen⁹², der Deutung der Geschichte als Prüfung (Gen 22,1; Ex 20,20) sowie der Reflexion der Geschichte unter ethischem Aspekt⁹³ und unter dem Aspekt des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Handeln (Gen 50,19f), eigene theologische Intentionen.⁹⁴

Der lückenhafte Zusammenhang der elohistischen Texte ist darum kein ernsthaftes Argument gegen die

⁸⁸ Gen 37,5ff; 40,2ff; 41,1ff; vgl. außerdem das Nacheinander von zwei Versöhnungsszenen in der Josefgeschichte (Gen 45,1ff; 50,15–21), zwei Theophanien am Gottesberg (Ex 19,16*.17f; 24,9*–11) und zwei Gesandtschaften an Bileam (Num 22*).

⁸⁹ Vgl. Gen 22,3; Ex 1,15; Ex 18,2.

⁹⁰ H. Holzinger, Einleitung (Anm. 73), 191; vgl. K. Koch, Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese, Neukirchen-Vluyn 31974, 158.

⁹¹ Vgl. Gen 20,1–13; 30,5ff; 42,21f; Ex 18,8*.

⁹² Etwa in der Einkleidung des Offenbarungsempfangs als Traum (s.o.) oder der Zurückhaltung, von einem direkten Eingreifen Gottes in die Geschichte zu erzählen (Ex 1,15ff; 3,10 gegenüber V 8.17 J).

⁹³ Vgl. beispielsweise Gen 20,12; 21,11–14; 31,5ff.

⁹⁴ S.u. S. 28.

Existenz einer Quelle E, sondern lediglich eine Aussage über ihren Erhaltungszustand. Die elohistischen Texte sind Fragmente eines ursprünglich größeren Ganzen, das einmal selbständig war und später in Teilen in das jahwistische Werk eingearbeitet wurde. Das Kriterium, nach dem die Auswahl erfolgte, ist unschwer zu erkennen. Der Redaktor griff auf das elohistische Parallelwerk zurück, wo es Sondergut bot⁹⁵ oder dem gemeinsamen Stoff eine eigene, unverwechselbare Prägung gab.⁹⁶

2) Der Aufbau der elohistischen Darstellung

Entgegen üblicher Auffassung folgt das elohistische Werk nicht demselben Kompositionswillen wie das jahwistische. Der Unterschied ist in literarischer wie theologischer Hinsicht tiefgreifend. Anders als der Jahwist setzt der Elohist nicht mit dem *deus revelatus*, sondern mit dem *deus absconditus* ein. Am Anfang steht nicht eine weitausgreifende Verheißung Gottes an Abraham, wie sie Gen 12,1–3 J bietet, sondern die Klage des Erzvaters, durch Gott oder eine – Gen 28,11f; 32,2f vergleichbare – Begegnung mit „göttlichen Wesen“ ins Ungewisse hinein vereinzelt worden

⁹⁵ Vgl. bes. Gen 22,1–14; Ex 1,15–21; 18,1–27; 24,9–11.

⁹⁶ „In der Hauptsache ist JE eine Composition aus diesen beiden parallelen Geschichtsbüchern. Dabei ist J zu Grunde gelegt und aus E das mitgeteilt, was sich in J entweder überhaupt nicht oder nicht so fand.“ J. Wellhausen, *Composition* (Anm. 12), 22; vgl. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte* (Anm. 6), 24ff u.a.

zu sein (20,13).⁹⁷ Entsprechend erzählt der Elohist Israels Gründungsgeschichte nicht als Erfüllung der am Anfang ergangenen Verheißung, sondern als fortschreitende Selbstentbergung Gottes in seinem Mitsein, die dem Darstellungsprinzip folgt „Wer Gott ist, zeigt sich in seinen Taten“ und in die Offenbarung der Identität des zunächst namenlosen Gottes mündet (31,13; 46,3; Ex 3,6.13f; Num 23,8.21f).

Die Darstellung ist zweigeteilt. Sie zerfällt in Vätererzählung und Volksgeschichte. Beide Teile sind zweifach eng aufeinander bezogen. Während die Vätererzählung mit der Offenbarung von Gottes Geschichtsplan (Gen 46,2–4; 48,21) und der Darstellung des Anwachsens der Familie zum Volk (48,1.2.8.9.13.14.17–19*.20.21; 50,20.22f) auf die Volksgeschichte zuläuft, erzählt die Volksgeschichte die Verwirklichung von Gottes Geschichtsplan und beantwortet die Frage nach Gottes Identität in seinem Namen, die die Vätererzählung mit der konsequenten Meidung des Gottesnamens aufwirft. Literarisches Scharnier zwischen beiden Hälften bildet Josefs Testament mit seiner Vorschau auf das künftige Geschick des Volkes (50,24abα.25).

Auf diese Weise gliedert der Elohist Israels Geschichte in zwei Epochen, die er einerseits voneinander abhebt, indem er bestimmte wiederkehrende Motive, Gottes Offenbarung im Traum

⁹⁷ Die Übersetzung von Elohim mit „göttliche Wesen“ trägt dem pluralischen Prädikat Rechnung. E konstruiert Elohim nur noch ein weiteres Mal mit pluralischem Prädikat, und zwar in dem Halbvers 35,7b, der sich explizit auf die Begegnung Jakobs mit den Gottesboten zu Beginn seiner Flucht 28,12 rückbezieht.

bzw. Nachtgesicht⁹⁸ und die Errichtung von Malsteinen⁹⁹, auf die Darstellung der Väterzeit begrenzt, andererseits eng verknüpft, indem er Abraham und Jakob als Typoi des Volkes zeichnet. Dabei gewinnen beide Erzväter ein je eigenes Profil. Während Abraham durch seine Erprobung auf dem Berg zum Paradigma der Gottesfurcht wird und damit die Reaktion des Volkes auf die Theophanie am Gottesberg präfiguriert¹⁰⁰, wird Jakob durch seinen Lebensweg zum Paradigma für Gottes Mitsein, sein Lebensweg zur Präfiguration des Verlaufs der Volksgeschichte¹⁰¹. Außerdem bezieht der Elohist Anfang und Schluss seines Werkes aufeinander, indem er Abraham in Entsprechung zu Bileam als Propheten charakterisiert (20,7). Tritt zu Beginn der Erzväter fürbittend für den fremden König ein (V 17), so segnet am Ende der fremde Seher Israel (Num 23,20). Innerhalb dieser Makrostruktur erfüllen die einzelnen Abschnitte ganz bestimmte Funktionen. Der *Abrahamerzählung* fällt die Aufgabe der thematischen Exposition zu. Sie stellt den Leser mit Abrahams Feststellung, dass Gott ihn umherirren lässt (20,13), vor die Frage nach Gottes Absichten und führt die beiden Leitthemen des Werkes, Gottesfurcht (Gen 20,1b.2–17; 22,1–14a) und Mitsein Gottes (21,22), ein, wobei sie den Begriff der Gottesfurcht in der Gegenüberstellung der Erzählungen von Saras Gefähr-

dung und Abrahams Erprobung grundlegend entfaltet und die innere Beziehung zwischen Gottes Mitsein und Abrahams Gottesfurcht durch den Gang der Handlung bestimmt. Abraham, der meint, ein von Gott ins Ungewisse hinein Vereinzelter zu sein, und darum aus Menschenfurcht handelt, erfährt indirekt, durch den Mund des fremden Königs, die Wahrheit seiner Existenz – „Gott ist mit dir in allem, was du tust“ (21,22) – und bewährt diese Einsicht, indem er Gottesfurcht übt, Gottes Befehl folgt (22,3), dabei aber ein letztes Vertrauen bewahrt (V 7f), das nicht enttäuscht wird. Die *Jakobgeschichte* knüpft an die Abrahamerzählung an, indem sie Jakobs Flucht und Heimkehr mit der Versöhnung der Brüder als Selbstentbergung Gottes in seinem Mitsein erzählt, dem sich der schutzlos gewordene Jakob gehorsam anvertraut. Gott tritt schrittweise aus seiner anfänglichen Verborgenheit hinter den Gottesboten (28,12) heraus, so dass Jakobs Hoffnung auf Gottes Mitsein (V 20.21.22a) im Verlauf des Weges Schritt für Schritt Wirklichkeit wird und der Erzvater am Ende mit dem Bau eines Altars in Bet-El sein Gelübde einlösen, die Erfüllung seiner Hoffnung bekennen kann (35,1aba. 7).¹⁰² Die *Josefgeschichte*, die der Elohist durch die Einschaltung von 46,1aßb.2–5a als Fortsetzung der Jakobgeschichte gestaltet, führt diese Linie weiter, indem sie mit der Verheißung der Volkwerdung und der Zusage der Heraufführung an Jakob die bislang verborgene Absicht zu Tage fördert,

⁹⁸ Vgl. Gen 20,3.6; 31,11.24; 37,5a.9.10*; 40,5a.8.9.16; 41,7.8.11.12.15.17.22. 25.26.32; 46,2 gegenüber Ex 3,6; Num 23,9.20.

⁹⁹ Gen 28,18.22a; 31,13.45; 35,20.

¹⁰⁰ Gen 22,1–14a; Ex 20,18b.20.

¹⁰¹ Gen 31,13.20f; 46,4; 50,10b.11*.

¹⁰² S. die Übersicht über den Aufbau der elohistischen Jakoberzählung im Anhang.

die Gott in seinem Mitsein verfolgt (V 3f; vgl. 48,21; 50,20.24ab α .25). Die als Erfüllung von Josefs Testament konzipierte *Exoduserzählung* führt die Darstellung von Gottes Selbstentbergung weiter, indem sie im Dialog zwischen Mose und Gott Ex 3,13f die Frage nach der Identität des bislang namenlosen Vätergottes (Gen 31,13; 46,3; Ex 3,6), vor die Vätererzählung mit der Meidung des Gottesnamens stellt, explizit macht (V 13) und sie in der (an-) deutenden Antwort an Mose mit dem Motiv von Gottes Mitsein verknüpft (V 14).¹⁰³ Die Erzählung von *Israels Führung in der Wüste* *18,1ff, die als Erfüllung von Gottes Beistandszusage (3,12.14) entworfen ist (18,19a.23), führt die Israeliten nach dem Abschluss der Herausführung (13,17*–19) und der anschließenden Errettung am Meer (14,5a.7aab.25a) an den Gottesberg (18,5) und bereitet mit der Vorschau auf Israels wohlbehaltene Ankunft an seinem „Bestimmungsort“ (V 23) den Abschluss des Werkes vor. Die Erzählung von *Israels Aufenthalt am Gottesberg*, die sich zusammen mit der Darstellung von Moses Berufung 3,1b β .4b*.6.9–12*.13.14 wie ein Rahmen um die Schilderung der Herausführung und Errettung legt, retardiert zwar die Handlung, führt aber die Darstellung von Gottes Selbstentbergung mit der Epiphanie des Rettergottes als König Israels weiter, indem sie in 19,16a α^2 b.17.19 Elemente des Baalsmythos und in 24,9*–11 eine mit El verbundene Vorstellung mit dem „Gott Israels“ (V 10) verbindet. Dabei entfaltet die Gottesbergperikope

¹⁰³S.o. S. 13.

das Verhältnis von Gott und Volk. Gott tritt zunächst als *tremendus* in Erscheinung (19,16a α^2 b.17.19), um das Volk durch die Verpflichtung auf die Gottesfurcht bleibend vor Sünde zu bewahren (20,18b.20), ehe er in unüberbietbarer Weise seinen Willen zur Gemeinschaft bekundet (24,9*–11), indem er 70 Ältesten als Repräsentanten Israels in faszinierender Weise (V 11a) seine Nähe gewährt. Die *Bileamperikope* Num *22f; 24,25 schließt das elohistische Werk ab, indem sie die Vorschau auf Israels wohlbehaltene Ankunft an seinem Bestimmungsort Ex 18,23 in einer großartigen Prolepse der Heilsexistenz Israels im Lande entfaltet und dabei die Identität des Väter- und Rettergottes, der sich auf dem Gottesberg als König Israels gezeigt hat, endgültig offenbart (Num 23,8.21f).¹⁰⁴

Stark vereinfacht lässt sich dieser kunstvolle Aufbau in folgender Übersicht einfassen:

¹⁰⁴Die Annahme der älteren Forschung, dass E ursprünglich mit einem Landnahmebericht schloss, dieser aber von R^{EP} zugunsten des Aufrisses der Priesterschrift, für die die Erfüllung der Landverheißung in exilischer oder frühnachexilischer Situation erneut Zukunft war, weggebrochen wurde, ist angesichts der im Wortsinn konservativen Haltung der Redaktion unwahrscheinlich, außerdem unnötig: Mit der Prolepse der Heilsexistenz Israels im Lande hat E die Gegenwart seiner Leser eingeholt. Vgl. A. Graupner, *Elohist* (Anm 1), 174ff. Dies gilt m.E. – über WMANT 97 hinaus (Anm. 1) – auch für J, damit für die den älteren Quellenschriften vorgegebene Überlieferung. Letzteres bedarf allerdings noch genauerer Begründung.

A Vätergeschichte	Die Offenbarung von Gottes Geschichtsplan und das Anwachsen der Familie zum Volk
Abrahamgeschichte	Exposition: Einführung der Leitmotive Gottesfurcht und Mitsein Gottes
Jakobgeschichte	Gottes Selbstentbergung in seinem Mitsein
Josefgeschichte	Gottes Selbstentbergung in der Verheißung der Volkwerdung und Heraufführung
B Volksgeschichte	Die Verwirklichung von Gottes Geschichtsplan und die Offenbarung der Identität Gottes in seinem Namen
Exoduserzählung	Gottes Selbstentbergung in der Deutung seines Namens
Wüstenerzählung	Kleine Prolepse der Ankunft Israels im Lande
Gottesbergperikope	Gottes Selbstentbergung als König Israels
Bileamperikope	Abschließende Selbstentbergung Gottes in der Offenbarung seines Namens im Rahmen der Prolepse von Israels Heilsexistenz im Lande

In der Durchführung dieses Aufbaus sucht der Elohist durch verschiedene literarische Techniken, die in der Mehrzahl keine Entsprechung im jahwistischen Werk haben, insofern innovativ wirken, der Erzählung ein Höchstmaß an innerer Geschlossenheit zu geben, um so die Einheit der Geschichte als Werk Gottes zur Darstellung zu bringen.

Hervorzuheben sind neben der thematischen Akzentuierung des vorgegebenen Stoffes durch die Leitmotive Gottesfurcht und Mitsein Gottes und der Abraham-Israel- bzw. Jakob-Israel-Typologie, die Väter- und Volksgeschichte verknüpft, die Vater-Sohn-Typologie innerhalb der Vätererzählung¹⁰⁵ und die ebenfalls Väter- und Volksgeschichte übergreifende Jakob-Mose-Typologie¹⁰⁶, die expliziten Rückverweise,¹⁰⁷ die Leitwortverbindungen in Gen 50,20; Ex 1,1–20*; 4,18 (durch die Wurzel חיה „leben“) und Ex 4,18; 18,7.23 (durch das nomen שלום „Wohlergehen“), die Teile der Darstellung durchlaufenden Motivwiederholungen¹⁰⁸ und vor allem die Schaffung von Erzählstücken, die die verschiedenen Themen in einer Zusammenschau verknüpfen¹⁰⁹ sowie die Einschaltung von Reden oder Dialogen der *personae dramatis* an den Höhe- und Wendepunkten der Erzählung, die den Handlungsverlauf deuten¹¹⁰. Hinzu kommen: die Straffung der Handlung durch eine

¹⁰⁵ A. Graupner, Elohist (Anm. 1), 264.310 (Abraham und Jakob).264f.310. 373f.376 (Jakob und Josef).351 (die Väter und Josef).

¹⁰⁶ S. A. Graupner, Elohist (Anm. 1), 28f.310.

¹⁰⁷ S.o. S. 23.

¹⁰⁸ Vgl. das Motiv der Offenbarung Gottes in Gestalt eines oder einer Mehrzahl von Boten (21,17; 22,11; 28,12; 31,11; 32,2; Ex 14,19a), der „wohlbehaltenen Heimkehr“ (Gen 28,21a; Ex 18,23; vgl. Gen 46,4; 50,10b.11*), der Aufstellung einer Massebe (Gen 28,18; 31,45; 35,20), des Opfers auf dem Berg (Gen 22,13; 31,54), der (Opfer-) Mahlfeier auf bzw. am Fuße des Berges (Gen 31,54; Ex 18,12*; 24,11).

¹⁰⁹ Vgl. Gen 46,1aβb–5a und 50,20.22f.24abα.25 mit der Verbindung der Themen Volkwerdung, Exodus und Landgabe, Ex 13,17*–19 mit der Verbindung der Themen Exodus, Führung in der Wüste und Landgabe, Ex *18,1ff mit der Verbindung der Themen Exodus, Führung in der Wüste, Theophanie am Gottesberg und Landgabe und schließlich die elohistischen Bileamsprüche Num 23,7–10a.18–23a.24 mit der Verbindung aller fünf Themen: Volkwerdung, Exodus, Führung in der Wüste, Theophanie am Gottesberg und Landgabe.

¹¹⁰ S. o. Anm. 88.

nachholende Erzählweise¹¹¹, die mit der Verlegung der Handlung in den Dialog¹¹² sowie der Verschmelzung verschiedener Einzelstoffe zu einer Erzählung einhergehen kann¹¹³, die Herstellung fließender Erzählübergänge¹¹⁴, das Stilmittel der Rückkehr zum Ausgangspunkt nach dem Abschluss der Handlung¹¹⁵ und bereits novellistisch wirkende Motivierungen des Handlungsverlaufs wie die Vorbereitung von Ex *18,1ff durch 4,18.

Damit zeichnet sich das elohistische Werk gegenüber dem jahwistischen durch eine höhere Erzählpragmatik aus.

3) Das „Kerygma“ des elohistischen Werks Aufbau und Gestaltungsprinzip des Werkes, das in Moses Frage nach dem Namen des Vätergottes und Gottes Antwort Ex 3,13f zu Tage tritt, lassen deutlich erkennen, dass der Elohist eine katechetische Intention verfolgt. Das Werk nimmt mit der Meidung des Gottesnamens die Frage „Wer ist der Gott Israels?“ auf (vgl. 1 Kön 18,21; 2 Kön 1,3) und beantwortet sie, indem es das Bekenntnis יהוה הוא האל־הים „Jahwe – er ist der Gott“ (1 Kön 18,39) geschichtlich begründet und in erzählender Form weitergibt. Der Gott, der die Väter durch sein Mitsein geführt hat und dessen Mitsein Israel seine Volkwerdung verdankt¹¹⁶, ist niemand anderer als Jahwe; denn Mitsein ist seinem Namen nach sein

Wesen (Ex 3,14 in Aufnahme von V 12). Mit dem Parallelismus von אל „Gott“ (vgl. Gen 31,13; 46,3) und יהוה „Jahwe“ in Num 23,8.21f gesprochen: Der königliche Gott, dessen Mitsein Isra-el seine Errettung aus Ägypten und seine Heilsexistenz im Lande verdankt, ist kein anderer als Jahwe.

Dabei gestaltet der Elohist Israels Anfangsgeschichte als Urbild für das Verhältnis von Gott und Volk, indem er durch Ex 13,17*.18 das durch die Überlieferung vorgegebene Murrmotiv aus seiner Darstellung ausschließt¹¹⁷ und die Theophanie am Gottesberg als Prüfung des Volkes gestaltet, die es besteht. Die angemessene Antwort des Volkes auf Gottes Zuwendung und Gegenwart ist die Gottesfurcht, die unbedingte Bindung an Gott als König (Num 23,21), die sich in vorbehaltlosem Vertrauen in Gottes Führung (Gen 22,1–14a) und der Anerkennung von Gottes Gottsein, seiner Jenseitigkeit und Unverfügbarkeit (Ex 20,18b), äußert. In dieser Bindung ist Israel bleibend vor Sünde bewahrt (V 20), d.h. der Menschenfurcht entnommen, die im vermeintlichen Zwang zur Selbstsicherung Gottes Willen missachten muss und das Recht des anderen nicht achten kann (Gen 20,1b–17).

Möchte der Elohist damit dem Israel seiner Zeit die Gottesfurcht einschärfen? Ein entsprechender Imperativ fehlt. Folgt man der Darstellung, ist die Gottesfurcht keine Forderung an Israel, erst Recht keine Bedingung, die Israel erst zu erfüllen hätte, damit Gott seine Gemeinschaft gewährt, sondern bereits

¹¹¹ Gen 20,17; 21,25; Ex 13,19; 18,8*.

¹¹² Gen 20,9–13; 42,21f; 50,16f.

¹¹³ Gen 21,25–27a.28–31a; 31,4–11.12*.13–16.31.41–43.

¹¹⁴ Gen 21,22; 22,1; Ex 18,13; vgl. 32,1f; Ex 18,27 / 19,3a.

¹¹⁵ Gen 22,19; vgl. 32,1; Ex 18,27; Num 24,25.

¹¹⁶ Gen 21,22; 28,20; 31,5; 46,4; 48,21; vgl. auch Ex 18,19.

¹¹⁷ Vgl. Ex 13,17*–19 und dazu A. Graupner, Elohist (Anm. 1), 84.122.

eine Folge oder Wirkung von Gottes Zuwendung. Gott selbst gibt durch sein Mitsein (21,22) wie seine Epiphanie als König (Ex 19,16a²b.17.19) die Bedingung. Allerdings schärft die Darstellung ein, dass die Gottesfurcht angesichts des Abgrunds, der Gott selbst sein kann, zu bewähren ist (Gen 22,1–14a).

Außerdem bestimmt der Elohist durch seine Darstellung Israels Stellung in der Welt. Sie ist durch ein „Einerseits – Andererseits“ charakterisiert. Einerseits ist Israel durch Gottes Mitsein vor den Völkern ausgezeichnet und nimmt in der Bindung an seinen königlichen Gott eine Sonderstellung innerhalb der Völkerwelt ein (Num 23,9.21f). Andererseits ist Israel durch die Gottesfurcht mit seiner Umwelt verbunden; denn Gottesfurcht ist kein auf Israel beschränktes Verhalten, insofern Grundlage menschlichen Miteinanders über Grenzen hinweg (Gen 20,1b–17a; Ex 1,15–20*).

Das Werk enthält zwar anders als die jahwistische Darstellung keine Urgeschichte, ist aber keineswegs partikular orientiert. Israels in Jahwes Mitsein begründete Sonderstellung ist noch nicht wie in späteren Texten mit einer Abwertung und Abwehr des Andersartigen, Fremden verbunden. Das Werk vermittelt vielmehr eine ausgesprochen positive Sicht von Nicht-Israeliten. Mehrfach wirken Fremde als Werkzeuge in Gottes Heilsplan: Abimelech von Gerar (Gen 20,15; 21,22), Jakobs aramäischer Schwiegervater (31,29.44a), der Pharao der Josefgeschichte (41,37–40.43; 45,16–18), die ursprünglich vielleicht als Ägypterinnen, jedenfalls als Nicht-Israelitinnen vorgestellten Hebammen

(Ex 1,17), Moses midianitischer Schwiegervater (4,18; 18,17.18.19a.21a.22.23), und der aus der Euphratregion stammende Seher Bileam (Num 23,7f.18–20). Moses midianitischer Schwiegervater erhält sogar zeitweilig eine Mose übergeordnete Stellung (Ex 18,7.12*). Umgekehrt fällt Abraham durch Gottes Intervention eine Aufgabe an Abimelech und seinem Haus zu. Dabei bezeugt der Erzvater durch seine Fürbitte Gottes Fürsorge auch für den fremden Stadtkönig (Gen 20,7.17). Außerdem werden Abimelech und Laban – im jahwistischen Werk ohne Parallele, in der Priesterschrift undenkbar – in gleicher Weise wie die Erzväter („im Traum des Nachts“) einer Offenbarung Gottes gewürdigt (Gen 20,3.6; 31,24.). Sachliche Voraussetzung ist die Überzeugung, dass der Gott des eigenen Volkes zugleich der Gott aller Menschen ist. So kann man gleichsam vom Ende des Werkes auf den Anfang rückblickend in der Meidung des Gottesnamens auch ein Bekenntnis zur Gottes Universalität finden. Jahwe, der Gott Israels, ist Gott schlechthin.

In diesem „Kerygma“ äußert sich ein bestimmtes Gottes- und Geschichtsverständnis. Charakteristikum des elohistischen Gottesverständnisses ist das durchgängige Bemühen, auf vielfältig wechselnde Weise zwischen Gottes Transzendenz, seiner Jenseitigkeit und Unverfügbarkeit, und Gottes Kondeszendenz, seiner Gegenwart und Wirksamkeit in der Geschichte, zu unterscheiden und doch beides zugleich auszusagen. Sofern die Überlieferung einlinig von Gottes Kondeszendenz erzählt, hebt der Elohist konsequent Gottes Transzen-

denz hervor und schließt damit jedes objektivierende Missverständnis der Gottesbegegnung aus.

Gott begegnet den Vätern im Unterschied zur jahwistischen Erzählung (Gen 18,1a.3.10ff; 19,17–22; 28,13; vgl. 16,13; 32,25ff) nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch vermittelt, nämlich im Medium des Traums (20,3ff; 28,12; 31,24; 46,2) oder in einem Boten (21,17; 22,11; Ex 14,19a; vgl. 28,12; 32,2), der Gott selbst im Bereich des Sichtbaren vertritt. Gott kommt in seiner Offenbarung Menschen nahe und bleibt doch ungreifbar und unsichtbar. Diese Intention kommt dort noch deutlicher zum Ausdruck, wo sich der Elohist in der erzählerischen Gestaltung ganz von der Überlieferung löst. So kann er als Erzähleingang formulieren „Gott sprach zu“, ohne das Wie und Woher auch nur anzudeuten. Gottes Offenbarung im Befehl an Abraham (22,1f) und Jakob (35,1) wie Moses Berufung (Ex 3,4b) ereignen sich als reines Wortgeschehen und bleiben so jeder menschlichen Anschauung entzogen. Die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch kann der Elohist – in Aufnahme mythischen Denkens – auch räumlich zum Ausdruck bringen. So muss Gott „נִשְׁרָא“ (אָרָא), damit der Angeredete ihn vernehmen kann (Gen 22,1; Ex 3,4b; vgl. Gen 21,17); denn Gott wohnt im Himmel, der Mensch auf Erden (28,12; Ex 24,10). Die verschiedenen Gestaltungsmittel begegnen auch kombiniert. Gen 28,12 und 31,11 verbinden den Traum als Offenbarungsmedium mit der Gestalt des Gottesboten. In 21,17 hört Gott Hagers Klage, Antwort ergeht aber durch einen Boten Gottes, der Hagar anrufen muss, damit sie ihn vernehmen kann; denn der Bote begegnet nicht auf Erden, sondern spricht vom Himmel aus (vgl. auch 22,11). Dabei bleibt die Intention, Gottes Jenseitigkeit und Unverfügbarkeit zur Geltung zu bringen, keineswegs auf die Vätererzählungen oder Moses Berufung beschränkt, sondern kehrt in der Sinaiperikope wieder. So widerspricht der Elohist der älteren, mit Ex 19,3a zunächst rezipierten Vorstellung, derzufolge Gott auf dem Berg wohnt, indem er die Theophanie als „Kommen Gottes“ (20,20) deutet.

Sofern die Überlieferung das Geschehen nur andeutungsweise auf Gott bezieht oder gar erzählt *etsi deus non daretur*, betont der Elohist dagegen Gottes Gegenwart und Wirksamkeit in den Ereignissen. Am deutlichsten kommt diese dialektische Sicht in der Szene auf dem Berg Ex 24,9*–11 zum Ausdruck. Selbst da, wo Gott in unüberbietbarer Weise seine Nähe gewährt (V 10a.11b), um seinen Willen zur Gemeinschaft mit Israel auszudrücken, bleibt er doch zugleich der ferne Gott (V 10b).¹¹⁸

Diesem Gottesverständnis korreliert eine spezifische Erfassung der Geschichte. Gott greift nicht mehr wie in der Überlieferung oder noch der jahwistischen Darstellung unmittelbar in die Geschichte ein, sondern vermittelt durch Menschen. Kaum zufällig enthalten die elohistischen Fragmente keinen Hinweis darauf, dass das Werk eine Ex *7 – 12 J/P entsprechende Plagenerzählung enthielt. Gottes Geschichtslenkung ereignet sich nicht in „großen Schlägen“ (7,17.25.27; vgl. Gen 12,17 J), sondern verborgen in menschlichem Handeln. So erscheint die Geschichte einerseits als Zusammenhang von Ursache und Wirkung menschlichen Handelns, andererseits als Werk Gottes. Ausdruck dieser dialektischen Sicht der Geschichte ist der Umstand, dass die Reden, die das Geschehen deuten, anders als in der jahwistischen Darstellung nur ausnahmsweise als ankündigendes Gotteswort gestaltet sind.¹¹⁹ In der

¹¹⁸ Zu Ex 24,10b als elohistischem Interpretament der Überlieferung s. A. Graupner, Elohist (Anm. 1), 151.

¹¹⁹ Vgl. etwa Gen 20,3.6f; 21,12f; 46,2–4; Ex 3,6a.9f.12.13f.

Regel sind es Reden der menschlichen Akteure, die das Geschehen im Rückblick auf Gott hin transparent werden lassen.¹²⁰

Dabei trägt Gottes Geschichtslenkung providentielle Züge. Sie ereignet sich in der Hauptsache als *concursum* „Mitsein“ (Gen 21,22; 46,4; 48,21; Ex 3,12.14; 18,19; Num 23,21), begegnet aber auch als *conservatio* „Erhaltung“ (Gen 50,20) und *gubernatio* „Steuerung“, letztere in der vierfachen Gestalt der *permissio*, *determinatio*, *impeditio* und *directio* des Bösen. Gott lässt das Böse zwar zu, begrenzt es aber gleichzeitig (Gen 20,6), verhindert das Böse (31,7; vgl. Ex 1,15–20*; Num 22,20; 23,7f.19f.26) oder lenkt es zum Guten (Gen 50,20). Eine besondere Weise der *providentia Dei* bildet die Bewahrung des oder der Betroffenen vor sich selbst. Gott kommt in vorausschauender Fürsorge menschlichem Fehlverhalten zuvor. Gilt sie in 20,3–7 Abimelech und in 31,24 Jakobs aramäischem Schwiegervater, so in Ex 13,17*.18 und 20,20 dem Volk. Außerdem kann Gottes providentielle Lenkung der Geschichte pädagogische Züge annehmen, so dass die Geschichte zum Lernfeld wird. So durchlaufen Abraham wie Jakob unter Gottes Führung eine Wandlung.

Abraham wird durch die Erfahrung von Gottes Mitsein (Gen 21,22) von anfänglicher Menschenfurcht (20,11) zu beispielhafter Gottesfurcht (22,12) geführt¹²¹, Jakob von anfänglichem Fehlverhalten, das gemeinschaftszerstörend wirkt, zu gemeinschaftsgemäßigem Verhalten, in dem Glauben und Handeln auf beispielhafte Weise eine Einheit

bilden (32,2f.14b–22; 33,4f.89.10f).¹²² Eine solche durch Gott bewirkte Wandlung der *personae dramatis* ist der jahwistischen Darstellung unbekannt. Die Erzväter bleiben vielmehr von Beginn an die, die sie sind: Abraham ein Beispiel für die Dialektik von Glaube und Unglaube¹²³, Jakob der Urtyp des listigen, auf seinen Vorteil bedachten Menschen, der auch vor Lüge und Betrug nicht zurückschreckt, und trotzdem – Paradox der Gnade – Träger der Verheißung ist.

Auch Mose lernt durch seinen Schwiegervater (Ex 18,24), der als Werkzeug in Gottes Geschichtsplan wirkt (V 19a).

Mit der Darstellung von Gottes Geschichtslenkung als *gubernatio* ist eine teilweise tiefgreifende Revision der Geschichte unter ethischem Aspekt unlösbar verbunden, die sich mit der Verlegung der Handlung in den Dialog, dem Stilmittel der Nachholung und der Verbindung ursprünglich selbständiger Stoffe zu einer Erzählung eigener literarischer Techniken bedient und weisheitlichen Maximen folgt.¹²⁴ Konsequenterweise beseitigt der Elohist Anstöße, die die Überlieferung unter

¹²² Vgl. dazu ausführlicher A. Graupner, Elohist (Anm. 1), 306–308.

¹²³ A.H.J. Gunneweg, Theologie (Anm. 72), 158–160.

¹²⁴ Vgl. Abimelechs Verhalten gegenüber Abraham Gen 20,14–16 mit Spr 24,29; außerdem 20,22; ferner 25,21f; Jakobs Verhalten gegenüber Esau nach der Begegnung mit dem Lager Gottes Gen 32,2f.14b–22 mit Spr 16,6.14.20; 28,25; ferner 16,3.11; die Hebammenzählung Ex 1,15–20* mit Spr 14,26f; 16,6; 19,23; 29,25; ferner Jes 8,12f; den Richterspiegel V 21a mit Spr 28,16; außerdem 15,27; ferner 1,19; 17,8.23; 18,16; 19,6; das Ethos der Wahrheitsliebe, dass in Gen 20,12; 31,31.41f; Ex 1,19; 18,21a zum Ausdruck kommt, mit Spr 12,22; ferner 6,16–19; 12,13.17.18, außerdem die Darstellung von Moses Schwiegervater als Rat erteilendem Weisen Ex 18,19a.

¹²⁰ S.o. S. 23 mit Anm. 88.

¹²¹ Zu Abraham s.o. S. 25.

ethischem Aspekt bietet und entlastet dabei die Erzväter von nachteiligen Zügen. Ziel dieser ethischen Revision ist jedoch nicht die Idealisierung der *personae dramatis*. Das vorbildhaft wirkende Verhalten Jakobs ist nicht Ausdruck einer besonderen Moralität des Erzvaters, sondern bereits eine Folge von Gottes Führung.¹²⁵ Ziel ist der Erweis von Gottes Gerechtigkeit in seinem Handeln. Das Thema wird gleich zu Beginn, insofern programmatisch durch Abimelechs Frage „Herr, willst du auch einen Gerechten töten?“ (Gen 20,4) angeschlagen und in der Folge kaum zufällig in der Hauptsache im Blick auf Nicht-Israeliten verfolgt: den Hagar-Sohn als Stammvater der Ismaeliter (21,11–14), Jakobs aramäischen Schwiegervater (31,24) und Jakobs Bruder Esau, der in der Überlieferung als Stammvater der Edomiter gilt. Anders als die jahwistische Darstellung, die teilweise kräftige Polemik gegen die Nachbarvölker Moab, Ammon und Edom enthält¹²⁶, betont die elohistische Darstellung:

¹²⁵ Eine Ausnahme bilden in dieser Hinsicht die Entlastung Abrahams vom Vorwurf der Lüge Gen 20,12 und die Inschutznahme Abrahams vor dem Vorwurf, hartherzig gegen Schutzbefohlene gehandelt zu haben 21,11.14. Im ersten Fall meldet sich das für den Elohisten kennzeichnende Ethos der Wahrheitsliebe zu Wort. S.o. Anm. 48. Im zweiten Fall wird Abrahams Verhalten menschlich-emotional motiviert. Saras Forderung missfällt Abraham „um seines Sohnes willen“ (21,11).

¹²⁶ Vgl. die Ätiologie Moabs und Ammons mit dem Inzest der Lot-Töchter Gen 19,30–38 J, den derben Spott über Esau / Edom 25,29–34; 27,34ff oder den Aramäer Laban 30,25ff; 31,27a.32.33*.34f, außerdem die gegen Moab und Edom gerichtete Ankündigung des Sterns aus Jakob Num 24,15–19 J.

Gottes Eintreten für die Väter Israels geht nicht zu Lasten anderer.¹²⁷

IV

Zum Abschluss ein kurzes Fazit: Die neuen Ansätze in der Pentateuchforschung stellen in meiner Sicht keinen Fort-, sondern einen Rückschritt dar – aus drei Gründen:

a) Sie erklären nicht die Anstöße, die vor gut 250 Jahren – berücksichtigt man Henning Bernhard Witter¹²⁸: vor 300 Jahren – die moderne Pentateuchkritik allererst angestoßen haben. Diese Anstöße kann man zwar ignorieren, aber nicht aus der Welt schaffen.

b) Die neueren Ansätze fragmentieren längst erkannte literarische Zusammenhänge. Methodisch geurteilt: Sie verwechseln notorisch Literarkritik und Überlieferungsgeschichte, fallen damit nicht nur hinter Jean Astruc, Johann Gottfried Eichhorn, Karl David Ilgen, Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Paul Hupfeld, Eduard Reuss, Karl Heinrich Graf, W.H. Kusters, Abraham Kuenen und Julius Wellhausen zurück, sondern auch hinter Hermann Gunkel und Martin Noth.

c) Die neueren Ansätze verlieren damit – und das bewegt mich als Theologe besonders – Konzeptionen der Gründungsgeschichte Israels von beeindruckender Geschlossenheit,

¹²⁷ Zur Stellung der elohistischen Darstellung in der Geschichte alttestamentlichen Glaubens und zu Herkunft und Alter der Darstellung vgl. A. Graupner, Elohist (Anm. 1), 394ff.396ff.

¹²⁸ S.o. Anm. 4.

faszinierender narrativer Kunst und kaum auslotbarer theologischer Tiefe aus den Augen.

Noch einmal: Jede Hypothese ist prinzipiell überholbar. Für den von Jan Christian Gertz, Konrad Schmid und Markus Witte 2002 proklamierten „Abschied vom Jahwisten“¹²⁹, damit der neueren Urkundenhypothese, scheint mir die Zeit aber noch nicht gekommen zu sein.

Anhang: Der Aufbau der elohistischen Jakoberzählung

Am Beginn der Flucht vor Esau	28,11f.17f 20.21a.22a	Nächtliche Traumoffenbarung: Begegnung mit den Gottesboten Folge: Hoffnung auf Gottes Mitsein - Bewahrung unterwegs - Versorgung mit Kleidung und Nahrung - wohlbehalten-friedliche Heimkehr Ausdruck: Gelübde der Umwandlung der Massebe in ein Gotteshaus
	31,4-9	Feststellung der Erfüllung der Hoffnung auf Gottes Mitsein im Rückblick auf den bisherigen Weg: - Bewahrung vor Laban - Über die Versorgung mit Kleidung und Mehrung hinaus, Segnung mit Reichtum (vgl. 31,11)
Am Wendepunkt der Flucht	31,11.12*.13	Traumoffenbarung Gottes in einem Gottesboten: - Selbstvorstellung Gottes mit explizitem Rückbezug auf die Errichtung der Massebe und das Gelübde - Befehl zur Heimkehr Bestätigung der zu Beginn der Flucht gewonnenen Hoffnung durch Gott selbst Folge: Flucht vor Laban im Vertrauen auf Gottes Mitsein
	31,24.42	Erfüllung der Hoffnung auf Gottes Mitsein in der Situation der Trennung von Laban: Bewahrung Jakobs durch eine nächtliche Traumoffenbarung an Laban und Beilegung des Konflikts Errichtung einer weiteren Massebe als Denk- und Dankzeichen
Vor der Begegnung mit Esau	32,2f	Begegnung mit den Gottesboten wie zu Beginn der Flucht Folge: Hoffnung auf Versöhnung mit Esau und Voraussendung einer Versöhnungsgabe
	33,4f.8-11	Erfüllung der Hoffnung auf Versöhnung mit dem Bruder, damit der zu Beginn der Flucht Gewonnenen Hoffnung: Wohlbehalten-friedliche Heimkehr Jakobs als Gesegneter
Am Ende der Flucht	35,1abα.7	Unmittelbare Offenbarung Gottes („Gott sprach zu Jakob“) Erfüllung des Gelübdes und Benennung Bet-Els mit explizitem Rückverweis auf die Begegnung mit den Gottesboten zu Beginn

¹²⁹ Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin 2002.

PROF. DR. MANFRED OEMING, UNIVERSITÄT HEIDELBERG

HAT DAVID NIE EXISTIERT?

AKTUELLE FORSCHUNGEN ZU DAVID UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DEN RELIGIONSUNTERRICHT

Texte und Themen des Alten Testaments durchziehen den Lehrplan des Evangelischen Religionsunterrichts von der Grundschule bis zum Ende der Sekundarstufe I, vereinzelt auch darüber hinaus. Hier wollen wir das Thema David (und Salomo) exemplarisch erkunden. Ziel ist es dabei, 1.) den Stand der aktuellen Forschungen zu den einschlägigen Texten zu skizzieren und 2.) anhand neuester Ausgrabungen die Rolle der Archäologie zu bedenken. Die Anschaulichkeit der materiellen Hinterlassenschaft könnte eine besondere Chance für den Religionsunterricht bieten.

1. Das biblische Bild von David in den alttestamentlichen Texten

David gehört zu den wenigen biblischen Gestalten, deren Leben uns sehr ausführlich erzählt wird. Wir besitzen zwei epische Versionen seiner Vita, die eine in 1 Sam 16 bis 2 Kön 2 und die zweite in 1 Chr 10 – 29. Diese umfangreichen Texte bieten detailreiche Erzählungen über nahezu alle Phasen des wechselvollen Lebens Davids, weshalb es an Biographien Davids keinen Mangel hat.¹

In den *Samuelbüchern* hören wir über den jungen David, dem jüngsten und vermeintlich unbedeutendsten Sohn Isais aus Bethlehem, über seinen märchenhaften Aufstieg vom Hirtenjungen zum zweitmächtigen Mann am Hof Sauls, von seiner tiefen Freundschaft mit Jonathan, von seiner ersten Krise, als Saul ihn verfolgte und zu töten suchte. Uns wird erzählt, wie er sich (durchaus zwielichtig) zwischen den Fronten der Philister, Judäer und Israeliten „hindurchlavierte“ und in der Wüste Juda ein System von „Schutzgeld“ installierte. Wir erfahren, wie sich seine Macht Zug um Zug entfaltet (wobei diverse Frauen eine wichtige Rolle spielten), wie sein Königreich zunächst von Juda im Süden über die Stämme im Norden wuchs und sich schließlich durch seine Eroberung Jerusalems und durch die Einrichtung seiner Hauptstadt daselbst (2 Sam 5) vollendete. Auf dem Gipfelpunkt seiner Macht hatte er aber eine verhängnisvolle Affäre mit Bathseba und verstrickte sich dabei nicht nur in Ehebruch, sondern auch in Lüge und Mord (2 Sam 11f.). Bei der Regelung der Frage, welcher seiner Söhne seinen Thron erben soll, verhielt

¹ Z.B. S. McKenzie, König David. Eine Biographie, Berlin u.a. 2002; W. Dietrich,

David, Berlin 2006; S. Ark Nitsche, König David. Gestalt im Umbruch, Gütersloh 2009.

er sich äußerst unklar und ungeschickt, so dass er eine Staatskrise auslöste und eine zweite große Lebenskrise durchleiden musste, als sein eigener Sohn Absalom ihm letztendlich nach dem Leben trachtete und er fliehen musste. Schließlich wird in 1 Kön 1 sein Alter in schonungsloser Offenheit beschrieben (er leidet an Parkinson und wird impotent) und sein Tod mit seinen hässlichen letzten Worten geschildert, die nach Rache an seinen Feinden rufen (2 Kön 2,1–9).

In der Darstellung der *Chronikbücher* aber wirkt die Vita Davids *ganz anders*, wesentlich frommer und homogener als die einer „spirituellen Persönlichkeit“; seine problematische Aufstiegsphase als „Räuberhauptmann“ wird gar nicht erzählt; all sein Tun und Dichten ist permanent auf den Tempel gerichtet. Er agiert in Harmonie mit „ganz Israel“ als der Planer und Vorbereiter des Tempelkults, für den er vom Bauplan bis zur Liste des anzustellenden Kultpersonals alles vorbereitet und es seinem Sohn Salomo zur Ausführung übergibt. Die gesamten Thronfolgewirren werden ebenso nicht berichtet wie auch sein Testament komplett umgedeutet. Aus dem schillernden Soldaten und Frauenhelden ist ein strahlender Priester und ein moralisches Vorbild geworden.

Wenn man diesen bibelkundlichen Befund des „Doppellebens“ einleitungswissenschaftlich beleuchtet, erweisen sich die David-Bilder als Produkte der Literatur zweier ganz verschiedener Epochen: In Davids Vita verdichtet sich zum einen die deuteronomistische Sicht des Menschen als eines bipolaren Wesens:

Dieses in seiner Endgestalt exilische Geschichtswerk (d.h. ca. 550 v.Chr. abgefasst – über ältere Stoffe darin, die bis ins 10. Jh. zurückreichen könnten, wird kontrovers diskutiert, s.u.) entfaltet eine eindruckliche dialektische Anthropologie: Schönheit der Jugend, Hässlichkeit des Alters, ein heldenhafter Soldat und doch ein heimtückischer Mörder, ein Muster an Tora-Treue und doch ein Paradebeispiel für den Übertreter des Gotteswillens, ein liebender Vater, der jedoch genau dadurch unfähig ist zur Staatslenkung. David zeigt im dtr Geschichtswerk die innere Zerrissenheit und abgründige Triebhaftigkeit auch der Edelsten auf. Der Titel eines rezenten David-Buch von Baruch Halpern bringt das sehr schön zum Ausdruck: *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King.*² Dieser Mensch ist sowohl ein königlicher Mensch als auch zugleich ein niedriger, erbärmlicher, verräterischer Schuft. Frei nach Gottfried Benn³: „die Krone der Schöpfung, David, das Schwein“.

² Vgl. B. Halpern, *David verborgene Dämonen. Messias, Mörder, Verräter, König*, Grand Rapids, Mich. 2001. Halpern betont noch mehr als etwa Antonius H.J. Gunneweg in seiner „Geschichte Israels bis bar Kochba“, Stuttgart 1986, die dunklen Seiten Davids und nennt ihn u.a. contradictory (selbstwidersprüchlich), a serial killer (Serienmörder), thug (Muskelprotz = Verbrecher), adulterer (Ehebrecher), assassin (Mörder), bandit (Räuber), brigand (Verbrecher) and predator (Verbrecher). Halpern's Davidbild ist weitestgehend negativ, er präsentiert ihn als ‚the first human being in world literature‘, but ‚not someone whom it would be wise to invite to dinner‘.

³ Vgl. G. Benns Gedicht ‚Der Arzt‘.

Neben dem Portrait im deuteronomistischen Geschichtswerk steht das Davidbild des chronistischen Geschichtswerkes. Die Chronikbücher (ca. 350-300 v.Chr.) artikulieren eine stark veränderte Anthropologie; in spätpersisch-frühhellenistischer Zeit vertritt der Chronist (vermutlich eine Schule von Theologen) mit den Mitteln einer „Quasi-Historiographie“ eine idealistische Sicht des Mustermenschen David: Er wünscht sich einen Helden, der genau das lebt, was er für wünschenswert hält, und so kreierte er ihn am anthropologischen „Reißbrett“.⁴ David wird nicht mehr als ein Individuum, das voller Widersprüche in der inneren Zerrissenheit lebt, begriffen und dargestellt, sondern vielmehr als eine Art „corporate identity“, die eine vollständige Einbindung des Einzelnen in das Glaubenskollektiv Israels mustergültig vorlebt. Nicht mehr verwirrende Abgründigkeit, sondern klare Prinzipientreue, nicht mehr leidenschaftliche Lust und brutale Morde, sondern permanent bußfertige Besonnenheit und tugendhafte Mäßigung. Der Vergleich der Davidbilder in den beiden Geschichtswerken ist ein sehr schönes Beispiel für historische Anthropologie. Frömmigkeit wird im spätpersisch-frühhellenistischen Zeitalter nicht mehr verstanden als individualistisches und punktuelles Phänomen, sondern als eine konstante

⁴ J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1927 (= 2001), 176, spürt dies auch selbst, wenn er völlig richtig davon spricht, dass die ältere Quelle „dem Geschmack der nachexilischen Zeit gemäß vergeistlicht“ wurde, so dass David „Psalmen dichten musste“.

Haltung, bei welcher ein an strengen Normen ausgerichtetes Ethos und ein am Tempel praktizierter Ritus miteinander zu einer Religion verschmelzen, die grundlegend an die sie tragende Gemeinde rückgebunden ist.

David wird schließlich in den *Psalmen* zum Musterbeter stilisiert,⁵ zum Schöpfer von bleibend gültigen Gebetsmustern. Aber auch von Denkmustern. David begegnet im Psalter – in seiner Endgestalt ein junges Buch aus dem 2. Jh., vielleicht noch später – auch als Musterdenker, als Philosoph mit Schwerpunkt Anthropologie. Er fragt:

Was ist das Menschlein, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Sohn, dass du dich um ihn kümmerst? Denn du hast ihn wenig geringer gemacht als Engel, mit Herrlichkeit und Pracht krönst du ihn. Du machst ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände; alles hast du unter seine Füße gestellt. (Ps 8,5–7)

Das Datenmaterial zu David scheint für antike Verhältnisse also überreich zu fließen. Wir kennen seine Taten und sogar seine Gedanken. Entsprechend wird im Religionsunterricht besonders der Grundschule (wie auch im Kindergottesdienst) das Leben Davids breit nacherzählt.

Und dennoch ist die Quellenlage – kritisch betrachtet – durchaus problematisch. Die vorliegenden Schriftwerke stammen aus einer Zeit wenigstens 400 bis 650 Jahre nach dem

⁵ M. Kleer, Der liebe Sängler der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108), Bodenheim 1996.

Tod Davids. Die neueren Einleitungswissenschaften überbieten sich sogar im Spätdatieren. In Kopenhagen etwa wird das ganze Alte Testament für ein hellenistisches Buch angesehen, eine Art israelitischer Heldensagensammlung in Reaktion auf die griechischen Nationalepen. David erscheint hier entsprechend als der jüdische Odysseus aus der Zeit des 3./2. Jh. Auch konservativere Forscher (wie ich), die noch mit umfangreichere Literaturproduktion im vorexilischen Juda rechnen, fragen sich ernsthaft, ob wir wirklich umfangreichere alte Kerne haben und methodisch sicher rekonstruieren können, die als historische Zeitzeugen gelten können. In der Forschung an den Samuel- und Königsbüchern zeigt sich die gleiche Tendenz wie in der Pentateuchforschung: Das Eis, auf dem historische Bilder aufgebaut werden können, wird dünner und dünner. Die Diskussion über die Frage, ob David überhaupt existiert hat, ist auf dieser historisch-kritischen Spätdatierung der Quellen allerdings nahezu verständlich. Gewiss handelt es sich im großen Umfang um einen konstruierten Helden, in dem sich das viel spätere (exilische und persisch-hellenistische) Denken Israels spiegelt. Für die historisch-kritische Chronikforschung schien es ja schon weitgehend sicher, dass hier keine alten Quellen überlebt haben, sondern theologisches „Wunschdenken“ begegnet. Ebenso in der Psalmenforschung. Man wird von dem traditionellen Schema: Samuelbücher = Historie, Chronikbücher und Psalmen = theologische Konstruktion, abrücken müssen; zu deutlich ist, dass auch die Deuteronomisten ein klares

Interesse daran hatten, die dunklen Seiten Davids zu betonen, um auf diese Weise das dunkle Ende der Monarchie in Juda von den Ursprüngen her zu erklären.

Allerdings ist die Beurteilung des literaturgeschichtlichen Befundes keineswegs unisono. Gegenüber der skizzierten „minimalistischen“ Sicht gibt es durchaus zahlreiche renommierte Forscher, die die Texte für sehr viel älter halten. Ich nenne Walter Dietrich, Steven McKenzie, Kenneth Anderson Kitchen und Baruch Halpern. Für die Ansetzung größerer Textpassagen der Samuelbücher und des ersten Königsbuchs sprechen historische und linguistische Details, die Halpern auflistet⁶: Die Apologetik, die in den Texten leicht erkennbar mitschwingt, wird schwer verständlich, wenn es sich insgesamt um späte Fiktionen handeln würde: „Who would invent such allegations against David just to try to explain it away?“⁷ Andere Königreiche aus der gleichen Zeit wie etwa Tarhuntassa, Karkemisch und Aram-Zobah hatten eine ähnliche Struktur der Herrschaft wie das davidische Israel. In der Epoche des Niedergangs der Großreiche der Ägypter, Hethiter und Assyrer entstand ein Machtvakuum, das es Kleinstaaten wie Israel erlaubte, von einem kleinen Zentralgebiet (heartland) aus, größere Gebiete zu kontrollieren.

Die Einsicht, dass hier *weithin* theologisch motivierte Fiktionen

⁶ S. B. Halpern, David (Anm. 2), 57-72.

⁷ K. A. Kitchen, On the Reliability of the Old Testament. Grand Rapids, Cambridge 2003, 98-104.

vorliegen, gleitet bei vielen Kritikern aber doch arg schnell hinüber (und ab) zur *exklusiven* Unterstellung von „Lügen“, „Mythen“ und „Märchen“. Ist kritisch geurteilt David eine rein erfundene Gründungsgestalt, die späteren politischen und religionspolitischen Phantasien von Josia an bis hinab zu den Makkabäern als Leitstern dienen sollte?

Spätestens hier wird der Ruf nach der Archäologie laut. In den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte Werner Keller einer ganzen Generation den Glauben zurückgeschenkt: „Und die Bibel hat doch recht“. Dieser Weltbestseller eines schriftstellerisch begabten archäologischen Amateurs macht es deutlich, wonach sich die religiösen Kreise sehnen. Die Bibel hat in den wesentlichen Traditionen einen historischen Kern. Auch wenn das Buch von Keller den Ansprüchen kritischer Forschung in keinerlei Hinsicht gewachsen ist, hat es doch einen unglaublichen und lange anhaltenden Zuspruch erfahren. Was aber zeigt sich, wenn sich die neue, methodisch gereifte und nicht von frommen Bedürfnissen voreingenommene Archäologie den Befunden aus der Zeit Davids zuwendet?

2. *Das Königtum Davids nach dem archäologischen Befund*

Man muss sich das Bild, welches das Alte Testament von der Macht Davids und dem märchenhaften Reichtum seines Sohnes Salomo skizziert, noch einmal kurz vor Augen führen. Um 950 v. Chr. soll Jerusalem nach 1 Kön 9,16–22 folgendermaßen ausgesehen haben:

König Salomo ließ zweihundert Schilde aus gehämmertem Gold herstellen; sechshundert Goldschekel verwandte er für jeden Schild. Dazu machte er dreihundert kleinere Schilde aus gehämmertem Gold; drei Minen Gold verwandte er für jeden. Er brachte sie in das Libanonwaldhaus. Ferner ließ der König einen großen Thron aus Elfenbein anfertigen und mit bestem Gold überziehen. Sechs Stufen führten zum Thron hinauf. An seiner Rückseite war der Kopf eines Jungstiers, und zu beiden Seiten des Sitzes befanden sich Armlehnen. Zwei Löwen standen neben den Lehnen und zwölf zu beiden Seiten der sechs Stufen. Dergleichen ist noch für kein Königreich geschaffen worden. Alle Trinkgefäße des Königs Salomo waren aus Gold; ebenso waren alle Geräte des Libanonwaldhauses aus bestem Gold. Silber galt in den Tagen Salomos als wertlos; denn der König hatte eine Tarschischflotte auf dem Meer, zusammen mit den Schiffen Hiram's. Einmal in drei Jahren kam die Tarschischflotte und brachte Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Perlhühner. So übertraf König Salomo alle Könige der Erde an Reichtum und Weisheit.

Angesichts dieser gewaltigen Stellung der Stadt in der Textwelt kann man es fast nicht glauben und es wirkt schockierend, dass Jerusalem in der Welt der archäologischen Funde eine äußerst bescheidene Rolle zufällt. Denn Jerusalem ist weder epigraphisch (inschriftlich) noch literarisch (in irgendwelchen Büchern oder Briefen außerhalb der Bibel) noch archäologisch (also durch ausgegrabene Kulturdenkmäler) um 1000 v. Chr. als bedeutende Stadt auszumachen.

Sehr einflussreich haben Israel Finkelstein und Neil A. Silberman⁸ die historische Zuverlässigkeit der Texte

⁸ I. Finkelstein / N.A. Silberman, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2001; dies., David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München 2009.

mit folgenden Argumenten in Zweifel gezogen:

a) Die Namen David und Salomo werden in zeitgenössischen Dokumenten außerhalb der Bibel nicht erwähnt. Es gibt keine archäologischen Belege dafür, dass die Lese- und Schreibfähigkeit in Juda nennenswert verbreitet war.

b) Es gibt keine Belege für eine königliche Bautätigkeit in größerem Umfang in Jerusalem, weder Großbauten, Palastanlagen oder Verwaltungsgebäude noch Silos oder Kasernen.

c) Die drei wichtigsten Architekturüberreste – der Wasserschaft, den Charles Warren 1867 entdeckte, die gestufte Steinstruktur, die in den 1920er Jahren freigelegt wurde, und die in den 1920ern von Raymond Weill ausgegraben, in Fels gehauenen Grabkammern – stammen entweder aus anderen Zeiten oder sind in Datierung und Funktion nahezu völlig unklar und somit nicht als Beweis belastbar.

d) Der Einwand, dass die Nichtexistenz von Überresten keineswegs belegt, dass es gar keine Bebauung gegeben habe, sondern nur, dass sich davon nichts erhalten hat, wird mit einem Verweis auf das Gesamtbild abgelehnt: „Mehr als hundert Jahre Ausgrabungen in der Davidstadt haben überraschend wenig greifbare Überbleibsel aus der Zeit zwischen dem ausgehenden 16. Jh. und der Mitte des 8. Jahrhunderts zutage gefördert. Die Funde beschränken sich auf ein paar Mauerreste und ein paar Tonscherben, die meist im Erosionsschutt entdeckt wurden. Dasselbe Bild ergibt

sich an allen anderen Ausgrabungsstätten in Jerusalem. Die Behauptung, es habe in Jerusalem substantielle Gebäudereste aus dem 10. Jh. gegeben, die durch Erosion oder Bautätigkeit späterer Generationen zerstört wurden, ist schlicht unhaltbar, da eindrucksvolle Bauwerke aus der mittleren Bronzezeit (um 2100-1550 v.Chr.) wie auch aus der späten Eisenzeit II (um 750-586) erhalten sind.“⁹

Finkelstein und Silberman kommen zu dem Schluss, dass die bisherige Chronologie insgesamt fragwürdig ist und ersetzen sie durch eine sogenannte „low chronology“, wonach all diejenigen Bauten in Megiddo, Hazor und Geser, die man bislang ins 10. Jh. datiert und Salomo zugeschrieben hatte, auf das Konto der Omriden zu setzen sind, die erst im 9. Jh. regierten. Sie ziehen den Schluss, dass es gar kein vereinigtes Königreich aus Nord- und Südreich mit der Hauptstadt Jerusalem in der Mitte gegeben habe, sondern all dies sei eine politisch absichtsvolle Fiktion aus späterer Zeit, namentlich unter König Josia (er regierte 639-609 v.Chr.). Dieser habe den Plan eines Großreiches verfolgt und habe sich zu seiner Legitimation auf die große „Vergangenheit“ eines israelitischen Großreiches berufen (das in Wahrheit das Modell einer Zukunft war, die mit Josia erst beginnen sollte).¹⁰

⁹ I. Finkelstein / N. Silberman, David, 2009 (s.o. Anm. 8), 86f.

¹⁰ Dass die Texte aus der Josiazeit stammen und für diese spätkönigliche Zeit stark belastbar seien, ist freilich eine ebenso unkritische Annahme wie die These, dass sie aus der erzählten Zeit selber stammten.

Die archäologischen „Funde belegen eindeutig, dass Jerusalem im 10. Jahrhundert ein kleines Bergdorf war, das ein dünn besiedeltes Hinterland kontrollierte“.¹¹ Juda hatte gar nicht die Einwohnerzahlen, um ein Heer von zehntausenden von Männern aufzubieten, um ein größeres Territorium zu kontrollieren oder zu ernähren. Das Fehlen von Kasernen, Verwaltungsgebäuden oder Getreidesilos auch außerhalb von Jerusalem spricht eine deutliche Sprache. Diese angeblich reichste Stadt der Welt, mit großen Palästen, einem großen Tempel und reichen Bewohnern, die auch gleichzeitig eine international renommierte „Eliteuniversität“ beherbergte, und ihre hochberühmten Herrscher werden deswegen außerhalb der Bibel nicht erwähnt, weil es sie gar nicht gab. In der altorientalischen und der ägyptischen Literatur und Epigraphik hat Jerusalem genau deswegen keinerlei Spuren hinterlassen.

Um es klar zu sagen: Obgleich Jerusalem einer der Punkte der Erde ist, der archäologisch am intensivsten bearbeitet wurde – bislang haben 16 Ausgrabungsteams über viele Jahrzehnte an verschiedenen Stellen der Stadt gegraben –, ist der Ertrag der Mühen für die hier interessierende Epoche außerordentlich spärlich: keine großartige Architektur, ja fast gar keine Architektur, sehr wenig Keramik, keine Siegel, kein Gold, keine Inschrift, nahezu Nichts. Die Bebauung Jerusalems zur Zeit Davids scheint sehr gering gewesen zu sein. Eine wehrhafte Stadtmauer (wie sie 2 Sam 5

voraussetzt, weil selbst die Blinden und Lahmen die Stadt gegen Davids Truppen verteidigen könnten) ist für diese Zeit archäologisch nicht nachgewiesen. Die Schätzungen der Einwohnerzahlen im 10. Jh. sind während der letzten Jahre der Erforschung kontinuierlich gesunken. Erwartete man im 19. Jh. noch 100.000 Bewohner, erkannte man aufgrund der Grabungen, dass die Zahl wesentlich geringer gewesen sein muss: Heute gölte eine Schätzung von 10.000 Bewohnern unrealistisch hoch; Davids und Salomos Jerusalem dürfte kaum mehr als 2.000 bis 3.000 Einwohner aufgewiesen haben. Finkelstein spricht daher nicht mehr vom „kingdom“, sondern von „chiefdom“.

Aber wie der literaturgeschichtliche, so ist auch der archäologische Befund nicht so eindeutig. Die ganz aktuellen Grabungen, welche von 2005 an durch Ronny Reich, Universität Haifa und Eli Shukron, Israel Antiquities Authority, einerseits, von Eilat Mazar, Hebräische Universität Jerusalem, andererseits ebenfalls seit 2005 durchgeführt werden, haben die Debatte um die radikale Bestreitung einer bedeutenderen Stadt Jerusalem neu entfacht. Die archäologischen Streitfragen konzentrieren sich, was das 10. Jh. betrifft, auf das Areal der sogenannten „Jebusiterrampe“ (auf dem unteren Bild eingekreist): Es geht zunächst um die gestufte Steinstruktur selbst, die nach den Ausgrabungen von Yigal Shiloh in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts als Unterbau eines Palastes oder einer Festung zu deuten ist. Da auf ihr sekundär Häuser aus der Eisenzeit II, also Gebäude aus dem 7. Jh. v. Chr. stehen, muss die

¹¹ I. Finkelstein / N. Silberman, David, 2009 (s.o. Anm. 8), 87.

Konstruktion selber älter sein. Allerdings ist es eben umstritten, in welche Zeit genau: War dies die Bergfestung, die David erobert hat, und stammt sie damit aus der Zeit vor 1000? Oder ist sie eine Unterstützung des Palastes Davids oder Salomos und gehört damit in die Gründungsepoche Judas im 10. Jh. und stellt das erste Großbauwerk der Glanzzeit Judas dar? Oder muss man sie etwa den Aktivitäten der Omriden in Jerusalem und somit dem 9. Jh. zuschreiben? Die Ansichten darüber stehen sich unversöhnlich gegenüber. Wie bei vielen Deutungen von Ausgrabungsbefunden spielt das jeweilige Gesamtbild von der Geschichte Israels und Judas (sowie die religiöse und politische Überzeugung) der Ausleger eine wichtige Rolle. Ein Aufsatz des bedeutenden israelischen Historikers Nadav Na'aman hat die Alternativen deutlich herausgearbeitet: Kuhkaff oder königliche Metropole?¹²

Eilat Mazars Ausgrabung im Bereich des Millo, d.h. im Bereich genau oberhalb der „stepped stone structure“, erregte weltweites Aufsehen, vor allem durch ihre Behauptung, endlich eine Mauer aus der Zeit Davids gefunden zu haben, die vermutlich zu seinem Palast gehörte.¹³ Mazar meinte, einige ansehnliche

Mauerreste sicher der Zeit Davids zuweisen zu können und deutete aus dem Fundzusammenhang die Funktion der „stepped stone structure“ als Unterbau unter *Davids* Palast.



Areal des von Eilat Mazar gefundenen „Palastes Davids“

¹² N. Na'aman, Cow Town or Royal Capital? Evidence for Iron Age Jerusalem, in: *Biblical Archaeological Review* 23 (1997), 43-47.67. Ders., The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem's Political Position in the Tenth Century B.C.E., in: *BASOR* 304 (1996), 7-27.

¹³ E. Mazar, Did I Find King David's Palace?, in: *Biblical Archaeology Review* 32 (2006), 16-27.

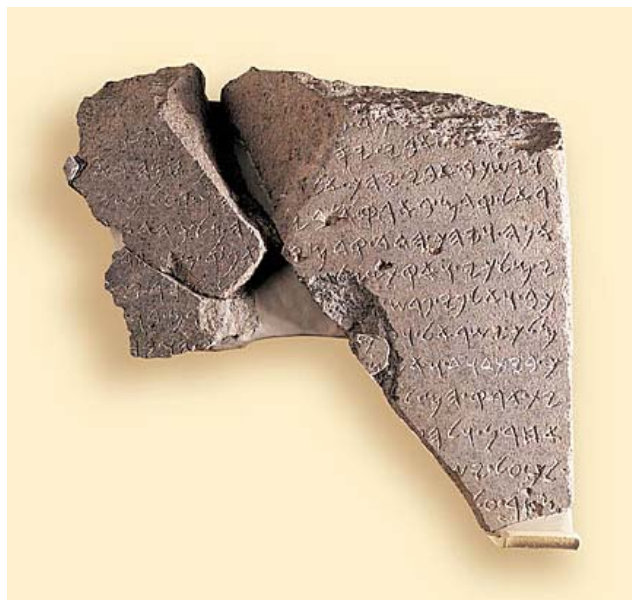
Dagegen haben Israel Finkelstein, Ze'ev Herzog, Lily Singe-Aviz und David Ussishkin zu einer vernichtenden Kritik ausgeholt, Mazar grobe handwerkliche Fehler vorgeworfen und die fraglichen Mauern in die hellenistische Epoche verwiesen.¹⁴



Nahezu alle Details dieser populären Bilder der Davidischen Zeit sind reine

¹⁴ I. Finkelstein, Z. Herzog, L. Singer-Avitz and D. Ussishkin, Has King David's Palace in Jerusalem Been Found?, in: Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University 34 (2007), 142-164.

Phantasie. Archäologisch haben wir nichts, was die Existenz von David und Salomo sicher belegt, selbst in Jerusalem, in der „Hauptstadt des Großreiches“, der „Stadt Davids“, nicht. Nicht einmal die Grundrisse des Mauerverlaufs sind annähernd gesichert – das allermeiste ist schlicht dem Verlauf der Höhenlinien angepasst; erst recht sind die Großgebäude, die hier aufgezeichnet sind, rein spekulativ. Neben den Funden in Jerusalem spielt noch ein sensationeller Fund aus der nördlichsten Stadt Israels, aus Dan, eine wichtige Rolle.



© William Schniedewind

In dieser aramäischen Inschrift, deren genauer Inhalt nicht sicher zu erheben ist, die vermutlich aus dem 9. Jh. stammt und eine Siegesstele darstellt, wird in Zeile 9 *bytdwd* erwähnt und damit immerhin die Existenz des „Hauses David“ inschriftlich gesichert. Für das Gesamturteil sind m.E. weitere Grabungsbefunde zu berücksichtigen, die „nur“ ein Licht auf das 9. Jh. werfen, aber damit eben indirekt auch für das 10. Jh. von Gewicht sind. Zu den überaus ertragreichen Grabungen von Ronny Reich und Eli Shukron (seit 1995) steht im Internet ein Video zur Verfügung, das einen ersten Anschauungsunterricht gibt,¹⁵ dazu liegen einige Publikationen in gedruckter Form vor.¹⁶ Die beiden Archäologen konnten aufzeigen, dass die Gihonquelle schon in der mittleren Bronzezeit sehr stark befestigt war und dass sich im 8. Jh. irgendein Mensch in den schon ausgeschlagenen Bereich des in den Felsen gehauenen Wasserbeckens ein Haus gebaut hat. Dabei hat er die Felswände als Hauswände und – das ist besonders wichtig – den umliegenden Schutt genutzt, um sich für sein neues Heim einen ebenen Boden zu verschaffen. Bei der sehr sorgfältigen Analyse dieses Bodens fanden sich durch Nass-Sieben sensationelle Klein- oder besser Mikrofunde in zwei Kategorien. Zum einen ca. 1-1,5 cm große Abdrücke in Lehmklumpen, die einst „Post- und Warensendungen“ versiegelten. Diese

¹⁵http://www.antiquities.org.il/IRD_movie_eng.asp.

¹⁶ R. Reich / E. Shukron, *The Excavation of the „Rock-Cut Pool“ near the Gihon Spring, Jerusalem*, in: E. Baruch (Hg.), *New Studies on Jerusalem*, Ramat Gan 2006, 17-21; 32-33*.

Bildmotive der damals verwendeten „Bullen“ zeigen u.a. phönizische Schiffe oder Capriden, d.h. ziegenartige Symboltiere oder auch protoäolische Kapitelle oder einen sitzenden König (?) oder Gott (?).¹⁷ Auch wenn die genaue Auswertung noch im Gange ist, machen diese Mini-Bullen eindeutig klar: Jerusalem war im 9. Jh. eingebunden in einen internationalen Handel. Zum anderen fanden sich in dem zur Herstellung des ebenen Bodens verwendeten Schutt tausende von Fischgräten, die aber bei genauerer Untersuchung sehr wichtig werden. Die Fische, von denen die Gräten stammen, haben sehr unterschiedliche Provenienz, was durch nachfolgende Tabelle veranschaulicht wird:

Meerbrassen	Sparidae	1257
Meeräschen	Mugilidae	397
Welse	Claridae	138
Umberfische/ Trommler	Sciaendiae	44
Sägebarsche	Elasmobridae	23
Nilbarsche	Lates niloticus	14
Zackenbarsche	Serranidae	7

Was zunächst wie wertloser Abfall aussieht, gewinnt damit doch historiographische Bedeutung (wie man überhaupt feststellen muss, dass moderne Archäologie in hohem Maße Expertise für Abfallprodukte der antiken Kulturen darstellt): die Zahl der identifizierten Fischknochen

¹⁷ O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (Orte und Landschaften der Bibel, Band 4)*, Göttingen 2007, 357-362.

beträgt 4315, die Zahl der identifizierten Fischknochen nach Gattungen 1881. Davon sind 1729 (92%) Mittelmeerfische, 152 aber Süßwasserfische (8%), wobei besonders die Nilbarsche Aufsehen erregen. Wie kommt ein Fisch, der ausschließlich im Nil vorkommt, im 9. Jh. v. Chr. nach Jerusalem? Die Handelsbeziehungen reichten also weiter als bis an die Mittelmeerküste. Das ist kein Beweis, aber im Verbund mit den zahlreichen Lehm Bullen doch ein beachtliches Indiz dafür, dass Jerusalem eine Stadt mit einigem Wohlstand und Luxus war.

Fazit: Der literaturhistorische Befund ist umstritten; das alte Quellenmaterial ist nicht mehr so umfangreich und eindeutig sicher wie früher allgemein angenommen. Allerdings kann man immer noch mit einiger Zuversicht annehmen, dass David in vorexilischen Texten beschrieben wird, ja womöglich in zeitgenössischen, deren Umfang aber nicht sicher zu erheben ist. Alles deutet aber darauf hin, dass es einen David tatsächlich gegeben hat.

Der archäologische Befund ist einerseits niederschmetternd dürftig. Inschriften außerhalb der Bibel aus dem 10. Jh. gibt es nicht. Wohl aber aus dem 9. Jh. aus der Hand eines Feindes, der sich rühmt, das Haus David besiegt zu haben. Damit ist die Existenz Davids archäologisch gesichert, wenn auch auf sehr schmaler Basis. Auf jeden Fall sah das Jerusalem dieses Davids (und Salomos) erheblich anders aus, als die Bibel es schildert! Jerusalem war keine Großstadt in modernem Sinne mit einem umfangreicheren Hinterland. (Aller-

dings waren wohl die allermeisten Städte des 10. Jh. in Juda und Israel nicht besonders anders.) Jerusalem war eher eine bescheidene Siedlung mit ca. 2.000 Bewohnern. Eine Stadtmauer ist nicht nachweisbar; ein Palast Davids ist nicht gefunden (trotz all des Tamtams, das Eilat Mazar gemacht hat). Aber Ronny Reich hat durch – zugegeben – sehr kleine, aber eben doch sehr feine Funde nachgewiesen, dass Jerusalem im 9. Jh. einige weitreichende Handelsverbindungen bis nach Ägypten gehabt haben muss. Immerhin. Die Perspektiven für eine weitere Aufklärung der Siedlungsverhältnisse sind freilich düster, da die entscheidenden Areale auf dem Tempelberg aus politischen und religiösen Gründen nicht ergraben werden können.

3. Religionspädagogische Folgerungen

Wie soll man religionspädagogisch damit umgehen, dass David literarisch so spät in exilisch-nachexilischen, stark theologisch-ideologischen Textzusammenhängen bezeugt ist und archäologisch so schlecht erhalten ist, dass seine bloße Existenz (halbwegs seriös) diskutiert werden kann. Über ein bescheidenes *Dass* hinaus ist wenig Sicheres zu erheben.

Zunächst kann man meinen, dass diese Einsichten für die konkrete Unterrichtsgestaltung zumal in der Grundschule völlig unerheblich sind. Die Erzählungen als solche bleiben doch unberührt. Aber m.E. täuscht dieser Eindruck. Auch bei kleinen Kindern darf man nicht den Eindruck erwecken, dass die Erzählungen (story) sichere Fakten vermitteln (history). Die Lehrenden müssen wissen, und

zumindest andeuten, wie bescheiden Jerusalem war. Die außerordentlichen Übertreibungen und späten Ausmalungen des angeblich wahrhaft goldenen Zeitalters dürfen nicht unkritisch übermittelt werden, weil sonst der Schock der Aufklärung den heranwachsenden Kindern ihren zuvor genährten naiven Glauben zerstören würde. Man muss deutlich machen, dass hier *Bilder* vorliegen für die Herrlichkeit, die Gott seinem Volk in der Zukunft schenken wird.

Die Unterscheidung von dem, was die Bibel sagt und dem, was sie „meint“, muss angebahnt werden, biblische Botschaften sind nicht einfach eine Tatsachenreportage! In meinem eigenen Unterricht bin ich mit der Parole „Gott handelt in der Geschichte“ groß geworden und habe einiges an Mühen gebraucht, um mit der Geschichte nicht auch Gott zu verlieren.

In den höheren Klassenstufen sollten Schüler lernen, die theologischen Funktionen von Fiktionen zu verstehen: Fiktionen sind nicht einfach Betrug, sondern sie können 1.) am Gewesenen etwas aufdecken, was sich auf den ersten Blick nicht erschließt, bes. das theologische Paradox: Gott ist mit den kleinen, unscheinbaren Menschen und macht sie zu großen Persönlichkeiten. Sie können 2.) ethisch-kultische Paränese betreiben und sagen, wie man handeln soll. Sie bieten 3.) eine Konzentration auf das für Israel Wesentliche: das Land, die Stadt Jerusalem, den Tempel, den Bund, das wunderhafte Wirken des Geistes Gottes. Fiktionen können 4.) durch Personalisierung der Geschichte das Daseinsverständnis des Glaubens an-

schaulich machen. 5.) Schließlich bieten auch die David-Fiktionen eine quasi mythische Gründungsgeschichte, die als Vorahnung des Kommenden Bedeutung behält.

Der synoptische Vergleich von Texten aus den Samuelbüchern und aus den Chronikbüchern (vgl. exemplarisch die Erzählung von der Eroberung Jerusalems durch David) kann das Bewusstsein dafür schärfen, dass die Bibel theologische Anliegen verfolgt. Durch diese einleitungswissenschaftlichen und archäologischen Einsichten finden entscheidende hermeneutische Neuorientierungen statt. Die Schüler werden gegen den Fundamentalismus gefeit. Durch die Pluralität der Davidbilder wird das ja innerbiblisch schon geleistet.

Man könnte verkürzt und zugespitzt sagen: Eine Entmythologisierung der „Megastories“ führt zur Fundierung einer existentialen Interpretation. Texte werden davon befreit, im fundamentalistischen Sinne missverstanden zu werden. Sie wollen ein Daseinsverständnis vermitteln, das entscheidend ist: Die Daviderzählungen sollen vor allem als Beispiele dafür verwendet werden, wie Gott auch die Kleinen und Jungen stark und wichtig macht – David und Goliath –, welche Macht die Freundschaft hat – David und Jonathan – oder wie Gott Menschen in Not hilft – David und Saul. Letztlich sollen die Schüler verstehen, dass Gott auch Menschen in großer Schuld und Sünde nicht fallen lässt, sondern durch seinen Geist Verwandlungen und Zukunft öffnet (vgl. Psalm 51).

Die Schüler sollen am Diskurs der Exegese teilnehmen und lernen, dass Bibelwissenschaft eben darin Wissen-

schaft ist, dass sie ergebnisoffen mit Quellen arbeitet, dass sie diese Quellen kritisch bewertet und auch die Lücken und Unsicherheiten offen diskutiert. Schüler können die Theoriebildung nacherleben und die Deutungsschwierigkeiten selbst durchlaufen. Den Schülern soll aber auch ein Schlüssel an die Hand gegeben werden, dass diese historischen Schwierigkeiten nicht die ganze Durchsage sind, dass vielmehr letztlich ein bestimmtes Daseinsgefühl vermittelt werden soll. Die Schüler sollen erfahren: Exegese ist spannender als die meisten Kriminalromane.

Weiterführende Literatur

A) Zur Archäologie Jerusalems:

- K. M. Kenyon, *Digging Up Jerusalem*, London 1974.
- Y. Yadin (Ed.), *Jerusalem Revealed. Archaeology of the Holy City 1968-1974*, New Haven 1976.
- B. Mazar, *Der Berg des Herrn. Neue Ausgrabungen in Jerusalem*, Bergisch Gladbach 1979.
- N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, Nashville 1983.
- Y. Shiloh u.a., *Excavations of the City of David I-VI* (Quedem 19; 30; 33; 35; 40; 41), Jerusalem 1984-2000.
- A. Ben-Dov, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem*, San Francisco 1985.
- D. Ussishkin, *The Village of Silwan. The Necropolis from the Period of the Judean Kingdom*, o.O.1993.
- K. Bieberstein / H. Bloedhorn, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit*

der osmanischen Herrschaft (3 Bde.), Wiesbaden 1994.

H. Geva (Ed.), *Ancient Jerusalem Revealed*, Jerusalem 2000.

A. G. Vaughn / A. E. Killebrew (Ed.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Atlanta 2003.

D. Vieweger, Rezension zu: *Finkelstein, Silberman, Keine Posaunen vor Jericho*, in: *Theologische Literaturzeitung (ThLZ)* 129 (2004), 1182-1186.

E. Otto, *Das antike Jerusalem: Archäologie und Geschichte* (Beck Wissen 2418), München 2008

B) Zur Textstratigraphie und Hermeneutik

M. Oeming, Bedeutung und Funktionen von ‚Fiktionen‘ in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung, in: *EvTh* 44 (1984), 254-266.

M. Oeming, Die Eroberung Jerusalems in deuteronomistischer und chronistischer Sicht (2 Sam 5,6-9 und 1 Chr 11,5-8). Ein Beitrag zur *narrativen* Theologie der beiden Geschichtswerke, in: *ZAW* 106 (1994), 404-420.

W. Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v.Chr.* (BE 3), Stuttgart 1997.

J. Gertz, *Konstruierte Erinnerung. Alttestamentliche Historiographie im Spiegel von Archäologie und literarhistorischer Kritik am Fallbeispiel des salomonischen Königtums*, in: *BThZ* 21 (2004), 3-29.

A. Graupner, *Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002.

DR. GERD GRAUVOGEL, OTTWEILER

OHNE DAVID AUCH KEIN DAVIDSOHN?!

DIDAKTISCHE ÜBERLEGUNGEN ZU DEN AUSWIRKUNGEN
ALTTESTAMENTLICHER FORSCHUNGEN AUF DEN RELIGIONSUNTERRICHT

„Hat König David nie existiert?“ lautete die Eingangsfrage, mit der sich Studierende und Lehrende am Studientag der Fachrichtung Evangelische Theologie auseinandersetzten. Als Referenten stellten Axel Graupner¹ die Ergebnisse der neueren Pentateuchforschung und Manfred Oeming² jüngste Grabungsfunde der Archäologie sowie deren Einordnung aus theologischer Sicht vor. Während die Ausführungen über den aktuellen Stand der literarkritischen und archäologischen Forschungen sehr breiten Raum einnahmen, blieben die daraus abzuleitenden Konsequenzen für den Religionsunterricht (RU) doch recht allgemeiner Art. An dieser Stelle setzen die nachfolgenden Überlegungen ein.

Im evangelischen Religionsunterricht an saarländischen Schulen, aber auch über die Grenzen des Saarlandes hinaus, finden sich Inhalte des Alten Testaments vor allem in fünf thematischen Kreisen wieder: in den Vätergeschichten (Grundschule), in der

Exoduserzählung einschließlich des Dekalogs (Grundschule, Klassenstufe 10), in den Erzählungen von der Landnahme und den Königsgeschichten (Klassenstufe 5), in der exemplarischen Behandlung prophetischer Gestalten (Klassenstufe 6) und in der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Schöpfung (Klassenstufe 8, 12). Sollten Pentateuchforschung und Archäologie zu Ergebnissen gelangt sein, die das bisherige Wissen über die Entstehung der alttestamentlichen Glaubensurkunden und die Historizität der biblischen Ereignisse, Personen und Gestalten maßgeblich verändern oder gar infrage stellen, dann müssen diese neuen Erkenntnisse auch bei der didaktischen Konzeption des Religionsunterrichts berücksichtigt werden, insofern dieser den Anspruch erhebt, den aktuellen Stand zeitgenössischer Wissenschaft und Theologie abzubilden. Reicht es für uns Religionslehrer also aus, die dargelegten Forschungsergebnisse als Hintergrundwissen zur Kenntnis zu nehmen und zur Tagesordnung überzugehen? Oder sind daraus konkrete Konsequenzen für die didaktische Konzeption und die inhaltliche Gestaltung des RU abzuleiten? Und wenn ja, welche? Diese Fragen bilden den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen,

¹ Die erweiterte Fassung des Vortrages findet sich in diesem Heft unter der Überschrift: Axel Graupner, Zur gegenwärtigen Lage in der Pentateuchforschung – zugleich ein Plädoyer für den Elohisten.

² Zum Zeitpunkt der Endredaktion dieses Aufsatzes lag die schriftliche Fassung des Vortrages von M. Oeming noch nicht vor.

die sich aus unterrichtspraktischer und fachdidaktischer Perspektive mit den beiden Referaten beschäftigen.

Die beiden Referenten bleiben, wie eingangs erwähnt, mit ihren Antworten auffallend zurückhaltend: Der RU müsse die Geschichtlichkeit der Überlieferung und ihren Charakter als Glaubenszeugnis herausstellen sowie zur Unterscheidung zwischen historischer Wirklichkeit und biblischer Glaubenswahrheit anleiten, betont Axel Graupner.³ Und Manfred Oeming ergänzt, dass sich der RU davor hüten müsse, mit angeblichen Fakten und einem simplen Biblizismus zu arbeiten; anstatt dessen solle vor allem das Daseinsverständnis der biblischen Texte herausgearbeitet und den Schülern vermittelt werden.⁴

Aber Hand aufs Herz! Wirklich neu sind diese Forderungen nicht. Der Berg kreite – und gebar eine Maus? Sicherlich nicht, wenn wir die angemessene Aufgabenteilung und Zuordnung beachten: Alttestamentler und Archäologen stellen die wissenschaftlichen Erkenntnisse zu Verfügung, die dann von uns Religionspädagogen zu didaktischen Entwürfen und unterrichtspraktischen Materialien zu verarbeiten sind, kurz: Die Exegeten geben die Vorlagen, die Tore schießen sie nur selten, das müssen wir Religionspädagogen schon selbst erledigen. Also los!

Beginnen wir unsere Überlegungen, in Anlehnung an die von den beiden

³ Vgl. A. Graupner, Thesen zum Referat am 18.11.2009, These 6.

⁴ Vgl. M. Oeming, Thesen zum Referat am 18.11.2009, These 5.

Referenten vorgetragenen Forderungen, mit einer Feststellung, die unser Selbstverständnis als Religionslehrer fundamental bestimmt: Dass die Bibel mehr Glaubensurkunde als Geschichtsbuch ist, haben wir Religionslehrer im akademischen Studium und in der anschließenden Referendarausbildung nachhaltig gelernt; und auch die gängigen Unterrichtswerke und Materialien, ebenso wie die vorliegenden Lehrpläne und didaktischen Kommentare sperren sich gegen einen biblizistisch-historisierenden Umgang mit den biblischen Textzeugnissen: So wird nicht etwa biblische Geschichte thematisiert, wenn im Unterricht vom Auszug aus Ägypten die Rede ist, sondern „Befreiung und Weisung“⁵ und „Israel erinnert sich“⁶; nicht etwa wird biblische Weltentstehungslehre betrieben, sondern es wird dazu angeleitet „die Welt als Gottes Schöpfung [zu] sehen“⁷; und es wird auch nicht das Leben König Davids studiert, sondern es wird nach „Menschen vor Gott“ und „David – ein Vorbild?“⁸ gefragt. Die jeweils gewählte Überschrift kennzeichnet die didaktische Perspektive, aus welcher der Themenkreis betrachtet wird – nämlich aus einer Perspektive, die nicht das historische Geschehen,

⁵ Vgl. Spurenlesen 1. Religionsbuch für die 5./6. Klasse, Neuausgabe, Stuttgart / Braunschweig 2007, 107ff.

⁶ Vgl. Saarland, Ministerium für Bildung, Kultur und Wissenschaft, Lehrplan achtjähriges Gymnasium, Evangelische Religion, Klassenstufe 5, 18.

⁷ Vgl. Das Kursbuch Religion 1. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht im 5./6. Schuljahr, Stuttgart / Braunschweig 2005, 38ff.

⁸ Vgl. ebd., 66ff; 80ff.

sondern die erinnerte und gedeutete Geschichte ins Zentrum rückt, die nicht die historische Person als solche betrachtet, sondern die Glaubenserfahrungen befragt, die sich in der jeweiligen biblischen Gestalt oder Erzählfigur verdichtet haben. Dieser Verstehenshintergrund ist Konsens innerhalb der Religionslehrerschaft und es gibt keinen Grund, diesen Konsens infrage zu stellen.

Unter dieser Voraussetzung stellt sich nun die Frage nach weiter reichenden Auswirkungen der von Graupner und Oeming vorgetragenen neueren Erkenntnisse von literarkritischer Pentateuchforschung und Archäologie auf den RU. Wir wollen diese Frage im Folgenden an zwei ausgewählten Beispielen vertiefen, und zwar an den vom saarländischen Lehrplan vorgegebenen Unterrichtsthemen „König David“ (Klassenstufe 5/6) und „Schöpfung“ (Klassenstufe 8).

Beispiel 1: „König David“ – oder: Ist alles erlaubt?

Wenden wir uns zunächst dem großen biblischen König zu und greifen die weitestgehende These auf: König David hat als historische Person gar nicht existiert, er ist eine fiktionale Figur aus dem 7. Jahrhundert, dem Odysseus der griechischen Mythologie vergleichbar. Machte sich der RU diese Theorie zu eigen, so führte dies unweigerlich zu theologischen Aporien. „Ohne David auch kein Davidsohn“, lautet die nahe liegende Schlussfolgerung, die geeignet wäre, allem christlichen Denken und Feiern,

gerade in der Weihnachtszeit, den Boden unter den Füßen hinweg zu ziehen. Denn die Grundaussagen des christlichen Glaubens leben ja gerade davon, dass in ihnen Faktum und Bedeutung zusammenfallen: Entfiele die Bedeutung, bliebe ein erstarrter religiöser Materialismus zurück, schwände das Faktum, verlöre der christliche Glaube seine weltliche Gestalt und übrig bliebe ein diffuser Dokerismus, der sich nicht wirklich für unsere Welt und ihre Geschichte interessiert. Aber – Gott sei Dank – brauchen wir diesen Gedanken nicht weiter zu verfolgen, denn die Nichtexistenzthese wird von Oeming ausdrücklich zurückgewiesen! David hat aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso sicher existiert wie sein Nachfolger Salomo! Alle weitergehenden Fragen nach der Legitimation des Davidsohns, auf den so häufig in den Glaubensurkunden des NT verwiesen wird,⁹ sind damit zunächst einmal erledigt.

Ernsthafte Zweifel an der Existenz des davidisch-salomonischen Großreiches, wie es in der Bibel geschildert wird, sind aufgrund der archäologischen Befunde allerdings durchaus angebracht. Die Frage, ob David lediglich als Clanchef im jüdischen Bergland oder doch als der mächtige König, der in der Bibel geschildert

⁹ Vgl. Mt 1,1; 21,9; Lk 1,32; 2,4; Mk 10,46ff; 12,35ff u.a. Aber natürlich gilt für den Würdetitel „Davidsohn“ das Gleiche, was wir zuvor festgestellt haben: Faktum und Bedeutung fallen zusammen, nämlich die Genealogie, die Jesus als Nachkommen aus dem Hause Davids vorstellt, und die Hoffnungen, Wünsche und Erwartungen, die sich mit dem Kommen des Messias verbinden.

wird, zu betrachten ist, ist nicht eindeutig zu beantworten. Immerhin erwähnt eine von der Bibel unabhängige archäologische Quelle aus dem 9. Jh. v.Chr., die Stelen-Inschrift von Tel Dan, den „König von Israel“ und redet vom „Haus Davids“.¹⁰ Für das Jerusalem des 9. Jahrhunderts deuten neuere archäologische Funde aus dem Hausmüll der damaligen Zeit darauf hin, dass die „Stadt Davids“ bereits in ein weitläufiges Handelsnetz eingebunden war, das bis nach Ägypten reichte. Daraus ist abzuleiten, dass im 10. Jahrhundert ein wirtschaftlicher Aufschwung in der Region stattgefunden haben muss. Die These, das Reich Davids sei eine Idealisierung des 7. Jahrhunderts und somit reine Fiktion, gerät damit selbst in Erklärungsnot. Es ist festzuhalten, dass die Frage nach Davids Machtfülle und historischer Bedeutung offen bleibt und von der Archäologie weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin beantwortet werden kann.

Eine deutliche Antwort gibt uns der archäologische Befund bei der vermeintlichen Verifizierung biblischer Erzählungen mit angeblichen wissenschaftlichen Fakten: So wurde der sog. Warren-Schacht, ein natürlicher Felsspalt, der von der Jerusalemer Bevölkerung überhaupt erst im 8. Jh. v.Chr. entdeckt wurde, von Theologen gerne als jener Schacht aus dem zweiten Buch Samuel angegeben, durch den David bei der Eroberung Jerusalems seine Vorhut geschickt

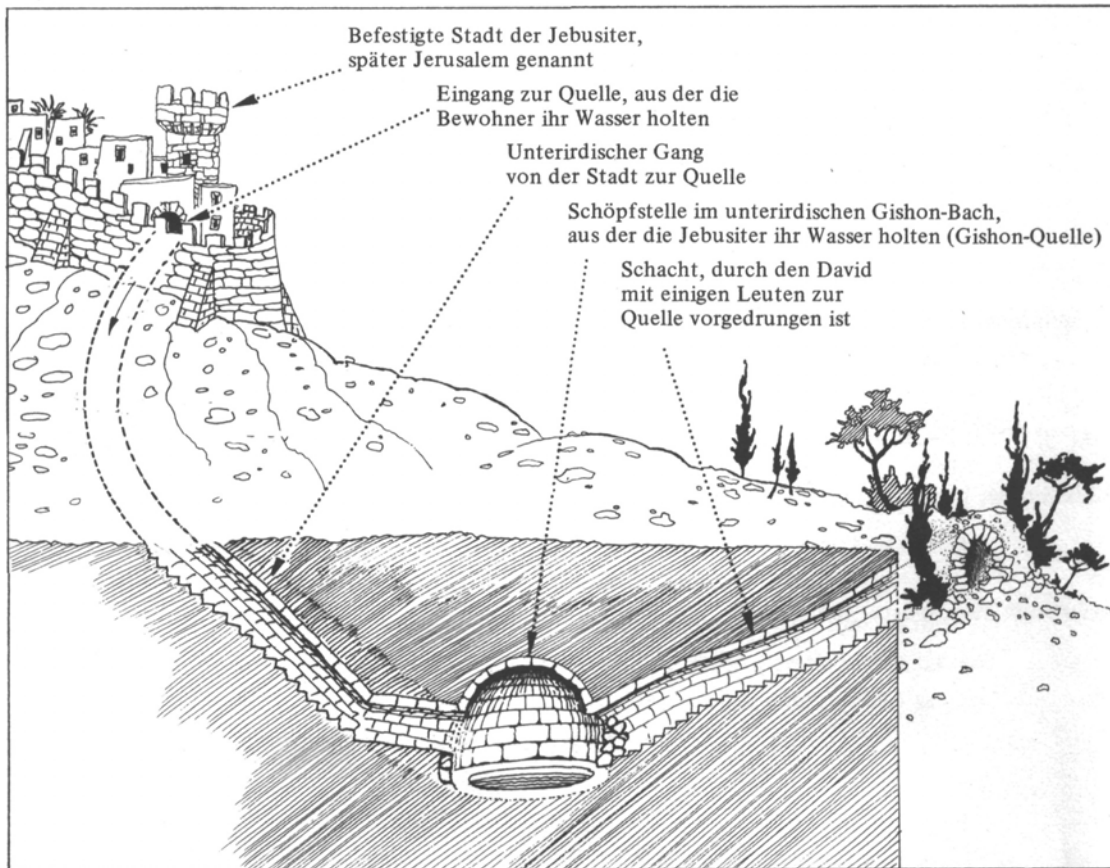
habe.¹¹ Wo diese historisch falsche Gleichsetzung im Religionsunterricht zum Beweis benutzt wurde, dass die Bibel doch Recht hat, muss freilich eine Korrektur erfolgen. Doch in den vorliegenden Lehrwerken und Unterrichtsmaterialien ist die Eroberung Jerusalems, wenn überhaupt, ein eher beiläufiges Thema. Dort begegnet David vielmehr als gebrochener Held, als König, der zwischen Gottesfürchtigkeit und Sünde hin und her torkelt, sich aber dennoch von Gott getragen und gehalten weiß.¹² Die Ausnahme findet sich im Online-Begleitmaterial des Religionspädagogischen Heftes ‚David‘, wo „Davids Eroberung Jerusalems über die Gishonquelle“¹³ mit einer Skizze veranschaulicht wird.

¹¹ Vgl. 2 Sam 5,6ff – David erobert Jerusalem; in Vers 8 sagt David: „Wer die Jebusiter schlägt und durch den Schacht hinaufsteigt [...], der soll Hauptmann und Oberster sein.“

¹² Daher nehmen die Perikopen „David und Baseba“ (2 Sam 11) und „David und Nathan“ (2 Sam 12) in den zeitgenössischen evangelischen Schulbüchern eine Schlüsselstellung ein; so etwa im Kursbuch Religion 1 unter der als Frage formulierten Überschrift: „Ist alles erlaubt?“ (Anm. 7), 83; in Spurenlesen 1 (Anm. 5), 130f geht es um „die Schuld des Königs David“; und im Religionsbuch 1, neue Ausgabe, 1 2010, 130f begegnet David gar nicht in der Rolle des Helden, sondern er wird ausschließlich aus der Perspektive des umstrittenen Königs betrachtet.

¹³ S. religionsunterricht-pfalz.de/bibliothek/dossier_david.htm [Eingesehen im Juni 2010] dieses Zusatzmaterial bezieht sich auf RPH 3/2005, Ausg. A, David, erarb. von Th. Niederberger, hg. von der Ev. Kirche der Pfalz.

¹⁰ Vgl. D. Vieweger, Wunsch oder Wahrheit, in: Spiegel Geschichte 3 (2009), 54.



Der Warren-Schacht wird zwar nicht ausdrücklich benannt, dass er zusammen mit der biblischen Schilderung den Hintergrund dieser Rekonstruktion bildet, scheint jedoch unzweifelhaft. Verbietet der archäologische Befund eine derartige Rekonstruktion? – Natürlich nicht, denn die Tatsache, dass der Warren-Schacht nicht mit dem in der Bibel erwähnten Schacht identisch sein kann, bedeutet noch lange nicht, dass der biblische Schacht überhaupt nicht existiert hat. Vielleicht ist er irgendwann eingestürzt oder man hat ihn aufgrund der eingeschränkten Grabungsmöglichkeiten in Jerusalem bis heute noch nicht gefunden. Die Nichtexistenz archäologischer Beweismittel ist kein Beweis für die Nichtexistenz dessen, was man nicht gefunden hat. Die historische Wahrheitsfrage ist also auch in diesem

Zusammenhange offen zu halten. Wenn Oeming davor warnt, im RU mit angeblichen Fakten zu argumentieren, ist ihm also einerseits ausdrücklich zuzustimmen – andererseits ist aber gerade auch das Schülerinteresse an erhaltenen Realien nicht zu unterschätzen. Wo archäologische Funde präsentiert und als Grundlage zu Rekonstruktionen genutzt werden können, nimmt ein RU, der sich dem Prinzip der Anschaulichkeit verpflichtet weiß, diesen realienkundlichen Ansatz gerne in Gebrauch. Denn der Religionslehrer weiß um die entwicklungspsychologischen Voraussetzungen seiner 10- bis 11jährigen Schüler, die mit pragmatischem Realismus an die biblischen Geschichten herangehen. Im Unterschied zu den Vätergeschichten, in denen sich für die Schüler durchaus nachvollziehbar die

überpersonalen Erfahrungen der Nomadenzeit in einzelnen Gestalten verdichtet haben, geht es bei David immer auch um konkrete Geschichte, um Geschichte von Personen, Stämmen, Völkern, Städten und Königen. Und diese Geschichte hat literarische, aber auch archäologische Spuren hinterlassen. Um dem realistischen Forschungsdrang der Kinder, insbesondere der Jungen, entgegen zukommen, wäre es aus didaktischer Sicht zu begrüßen, wenn es gelänge, die von Oeming vorgestellten archäologischen Funde so aufzubereiten, dass sie in künftigen Lehrbüchern als Anschauungsmaterial präsentiert werden können. König David zwischen übergeschichtlicher Fiktionalität und historischer Einbindung in seine Zeitgeschichte aufzugreifen, darzustellen und zu vermitteln, ist und bleibt die schwierige, aber durchaus lohnenswerte Aufgabe des heutigen wie des künftigen RU. Der Davidsohn bildet das Fundament der Kirche, auf deren Lehre sich konfessionell verantworteter RU bezieht – die inhaltlich kompetente und didaktisch strukturierte Thematisierung des großen biblischen Königs, von dem sich der Davidsohn ableitet, gehört daher zu den unverzichtbaren Aufgaben, denen sich der RU zu stellen hat. Die Archäologie kann durch ihre Funde zur Umsetzung dieser Aufgabe einen wichtigen realienkundlichen Beitrag leisten, aber den theologischen Wahrheitsgehalt der biblischen Überlieferungen kann sie weder untermauern noch widerlegen.¹⁴

Das sollten wir Religionspädagogen stets bedenken!

Beispiel 2: „Schöpfung“ – oder: Woher kommt die Welt?

Tauchen die Davidsgeschichten i.d.R. nur im RU der Klassenstufen 5 und 6 auf, ist die Frage nach der Schöpfung ein mitlaufendes Thema, das sowohl in den Schulbüchern der Jahrgangsstufen 5/6 und 8/9 als auch im Unterricht der Sek. II, jeweils in unterschiedlicher Perspektive, behandelt wird. Die Fragen nach dem Anfang und Ende der Welt, nach dem Woher und Wohin unseres Lebens sind eben elementare Fragen des Menschseins, die folgerichtig zu den Essentials des RU gehören. Dass uns die Archäologie bei der Beantwortung dieser Fragen nicht weiterhelfen kann, ist evident – wenden wir uns also wieder der Bibel und hier den Ergebnissen der neueren Pentateuchforschung zu.

Der Konsens, der bis in die 70er Jahre Bestand hatte, ist zerbrochen – der Konsens darüber, dass der Jahwist (J) als älteste schriftliche Schicht des alttestamentlichen Kanons in der Zeit Davids bzw. Salomos, also im 10. Jahrhundert v.Chr., entstanden sei. Diese älteste Schicht sei dann in die jeweils jüngeren Schichten des Elohisten (E), Deuteronomisten (D) und der Priesterschrift (P) eingearbeitet worden. Neuere Hypothesen besagen demgegenüber, dass der Beginn der alttestamentlichen Literaturgeschichte erst zwei bis drei Jahrhunderte später anzusetzen sei. Es

¹⁴ Vgl. D. Vieweger, Wunsch oder Wahrheit Saarbrücker Religionspädagogische Hefte

(Anm. 10), 55.

habe auch keine systematische Endredaktion des Pentateuchs stattgefunden, sondern die heute vorliegende Endfassung der fünf Bücher Mose sei das Dokument eines un abgeschlossenen Ringens um die Frage, was Israel glauben und hoffen darf. Frühestens um das Jahr 400 v.Chr. habe die Textsammlung des Pentateuchs ihre heute vorliegende Form erhalten. Die zur Erläuterung von Graupner vorgetragenen Lehrmeinungen und die damit verbundenen Begründungszusammenhänge sind allerdings so differenziert und komplex, dass sie dem lediglich mit der herkömmlichen Urkundenhypothese vertrauten Religionspädagogen kaum nachvollziehbar erscheinen – zumal die konkurrierenden Erklärungsweisen divergieren und sich teilweise widersprechen. Ein neuer Konsens, betont Graupner, sei noch nicht einmal von ferne in Sicht.¹⁵ Umso versöhnlicher stimmt das vorläufige Fazit, das Graupner aus seinen Forschungsarbeiten zieht: Weil die neuen Ansätze in der Pentateuchforschung mehr Probleme aufwerfen als sie lösen, plädiert er für die Beibehaltung der modifizierten Urkundenhypothese und weist den voreilig proklamierten „Abschied vom Jahwisten“ zurück.¹⁶ Trotzdem stellt sich die Frage, inwiefern sich die in diesem Gelehrtenstreit zutage geförderten Ergebnisse auf die Erfordernisse des praktischen Religionsunterrichts [RU] auswirken könnten.

Wenden wir uns zunächst wieder der didaktischen Umsetzung der Penta-

teuchforschung in den vorliegenden Unterrichtsmaterialien und Lehrbüchern zu. Die bisherige Urkundenhypothese mit ihrer Vierquellentheorie wird im RU unserer Tage, wenn sie auch nicht ausdrücklich thematisiert wird¹⁷, als selbstverständlich vorausgesetzt. Nicht nur ältere Themenhefte¹⁸, sondern auch aktuelle

¹⁷ Das einzige Schulbuch, das diesen Versuch unternahm und schon in Klassenstufe 6 die „Quellenschriften des Pentateuch“ zum Unterrichtsgegenstand erhob, war das katholische Religionsbuch für das 5./6. Schuljahr von H. Halbfas, erschienen 1989, 185-190. Die Darstellung ist jedoch so weit von jeder Schülerwirklichkeit dieser Altersstufe entfernt, dass man in der Neuausgabe des Buches aus dem Jahr 2005 auf dieses Kapitel verzichtet hat.

¹⁸ Vgl. Stationen 2, Materialien für den RU in der Sek. I, ³1984, 16. Im Text heißt es: „Viel früher ist die Schöpfungserzählung entstanden, welche die Bibel direkt an das Schöpfungsgeschehen der Priester anschließt. Den Verfasser, dessen Name unbekannt ist, nennt man Jahwisten, weil er Gott meistens mit dem Namen Jahwe bezeichnet. Er lebte um 950 v.Chr. am Königshofe Salomos. In dieser Zeit hatten sich die Stämme Israels zu einem Volk mit einem König an der Spitze zusammengeschlossen. Nie zuvor und nie wieder konnte das Volk eine solche Macht und Stärke entfalten wie unter David und Salomo: Die feindlichen Philister und die einheimischen Kanaanäer waren unterworfen und widerpenstige Nachbarn dem Großreich eingegliedert worden. Es gab wohl kaum einen, der von all diesen Erfolgen und der großartigen Pracht am Königshof nicht geblendet wurde. Endlich war man etwas, worauf man stolz sein konnte, nicht zuletzt auch auf den großartigen Tempel, den man Jahwe zu Ehren gerade baute. Der Jahwist allerdings beobachtet kritisch das Treiben am Hofe. Er sieht, wie hinter der kalten Pracht der Paläste die Menschen ihre eigenen Interessen verfolgen, einander betrügen und immer wieder auch der Versuchung der Macht erliegen und sich wie kleine Herrgötter

¹⁵ Vgl. A. Graupner, Beitrag i.d.H., S. 7.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 33.

Unterrichtsmaterialien¹⁹ und Lehrwerke²⁰ gehen dabei unbefangen von der ursprünglichen Frühdatierung der jahwistischen Quellenschicht aus. Die bereits im Jahre 2002 von Gebhard Neumüller herausgegebenen Leitmedien 7-10, die sich mit den biblischen Schöpfungserzählungen in Form eines Schüler-Lehrer-Gesprächs auseinandersetzen, nehmen vorweg, wie man den heutigen Erkenntnissen der Pentateuchforschung inhaltlich gerecht werden kann. Nachdem zunächst über das Schöpfungsglied der Priester (Gen 1,1 – 2,4a) gesprochen wurde, heißt es im Abschnitt über die jahwistische Schöpfungserzählung (Gen 2,4b – 25):²¹

Schüler: Seltsam, ein ganz anderer Text über das gleiche Thema.

Lehrer: Man hat sich schwer getan mit der Verfasserfrage. Solange man davon ausging, dass Moses der Verfasser war, konnte man sich solch verschiedene und widersprüchliche Texte unter ein- und demselben Verfasseramen kaum vorstellen.

S: Und heute?

L: Die Verschiedenheit der Texte in Stil,

Sprache und Inhalt legen die Vermutung nahe, dass es sich um Texte aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern handeln muss.

S: Weiß man es noch genauer?

L: Wie bei vielen Texten der Bibel ist auch hier der Verfasser nicht bekannt. Da aber immer der Gottesname Jahwe benützt wird – und das ist auffällig – nennt man den Verfasser den Jahwisten.

S: Wann und wo hat er gelebt?

L: Vielleicht um das Jahr 950 v.Chr. im Südreich Juda, manche vermuten sogar, dass er am Königshof Salomos gelebt hat. Aber sicher ist das nicht. Vielleicht dürfen wir auch nicht nur einen Verfasser annehmen, sondern eine ganze Gruppe. So meinen manche Forscher, unser Text sei erst um das Jahr 500 v.Chr. redigiert worden.

S: Was heißt das?

L: Biblische Texte sind meist nicht an einem Stück von einem Verfasser aufgeschrieben worden. Oft geht eine Jahrhundert lange mündliche Überlieferung der schriftlichen Fixierung voraus. Spätere Redaktoren haben dann immer wieder verändernd in die Texte eingegriffen. Oft merkt man das an Sprüngen oder Nahtstellen im Text.

An diesem Beispiel mag deutlich werden, wie mit der gebotenen Vorsicht die notwendigen Informationen zu vermitteln sind, ohne hinter den Erkenntnissen der aktuellen Forschung zurückzubleiben. Aber worin liegt eigentlich der didaktische Ertrag, der es erforderlich macht, die Schüler spätestens im RU der Klassenstufe 8 mit den Ergebnissen der

aufführen. Der Erzähler lässt seine Geschichte in grauer Vorzeit spielen. So weitete er sie aus auf die ganze Menschheit und Menschheitsgeschichte.“

¹⁹ Vgl. M. Möller, RU praktisch fachdidaktisch, Göttingen 2008, 85, nennt in seiner Gegenüberstellung (Abb. 45) die Zeit zwischen 1000 und 900 v.Chr. als Entstehungszeit des Jahwisten, Entstehungsort: Jerusalem.

²⁰ Vgl. Das Kursbuch Religion, Lehrermaterialien, Stuttgart / Braunschweig 2006, M 18; Entstehungszeit des Jahwisten: um 950 v.Chr.

²¹ Leitmedien 7-10, Materialien für den Religionsunterricht Klasse 7-10, hg. von G. Neumüller und K. Bierhals, Speyer 2002, 89.

literarkritischen Forschung zu konfrontieren?²²

Die Antwort ist jedem Religionspädagogen vertraut: Gerade im literarkritischen Umgang mit der biblischen Rede von der Schöpfung kann sich der Charakter der Heiligen Schrift als Glaubensurkunde, im Unterschied zum Geschichtsbuch, in besonderer Weise erschließen. Die beiden Schöpfungserzählungen am Anfang der Bibel (Gen 1,1 – 2,4a und Gen 2,4b–25) und ihre Zuordnung zu den unterschiedlichen Traditionssträngen P und J machen die Arbeit der literarkritischen Forschung für den RU fruchtbar, indem sie zeigen, dass sich die Bibel selbst gegen ihre historisierende und fundamentalistische Betrachtungsweise sperrt. Denn die Erkenntnis, die die literarkritische Forschung zutage gefördert hat, bleibt auch im Lichte der neuesten Erklärungsansätze unangetastet: Die biblischen Redaktoren stellten zwei sehr unterschiedliche, teilweise widersprüchliche Darstellungen des Schöpfungsvorganges nebeneinander, – ohne Tilgung, ohne Glättung, ohne Harmonisierung der unterschiedlichen Vorstellungen! Das Bekenntnis zu Jahwe, dem Gott Israels, der die Väter durch sein Mitsein geführt hat und dem Israel seine Volkwerdung

verdankt,²³ als Schöpfer der ganzen Welt, bildet die Grundlage, die es den biblischen Redaktoren ermöglichte, die widersprüchlichen Aussagen über die Weltentstehung als solche stehen zu lassen. Spielt es für die Vermittlung der biblischen Rede von der Schöpfung im RU nun eine entscheidende Rolle, ob die jahwistische Quelle bis ins 10. Jahrhundert zurückreicht oder erst zwei- oder dreihundert Jahre später verschriftlicht worden ist? Ergäbe sich ein neues didaktisches Paradigma unter der Voraussetzung, dass die Urkundenhypothese durch eine modifizierte Fragmenten- oder Ergänzungshypothese ersetzt werden müsste? Ist es aus didaktischer Perspektive ein wesentlicher Unterschied, ob eine systematische Endredaktion stattgefunden hat, ob ein einzelner oder mehrere Verfasser die heute vorliegende Fassung des Pentateuchs redigiert haben? – Wohl kaum! Allerdings ließe sich der „Sitz im Leben“ der Erzählungen, ihr Antwort-Charakter auf die Lebensbedingungen ihrer Zeit umso besser verstehen und erläutern, je mehr man über diese Zeit und ihre Lebensbedingungen wüsste – deshalb ist und bleibt das Bemühen um historische Aufklärung der Entstehungs-, Abfassungs- und Redaktionszeit biblischer Texte aus didaktischen Gründen wünschenswert, ja unverzichtbar!

Zwei Schlussfolgerungen für die Didaktik des RU sind im Umgang mit den biblischen Schöpfungserzählungen abschließend festzuhalten, zwei Schlussfolgerungen, die auch im Lichte

²² Unter der Überschrift „Schöpfungsgeschichten – vom Anfang, Schöpfungsgeschichten – von der guten Ordnung“ wird die literarkritische Quellenscheidung zwischen P und J im Religionsbuch 1 (Anm. 12), 60ff, bereits für Klassenstufe 5 in durchaus entwicklungsgemäßer Form thematisiert und als ‚Schlüsselwissen‘ präsentiert.

²³ So umschreibt Graupner, Beitrag i.d.H., S. 28, das Kerygma des elohistischen Werks.

der gegenwärtigen Pentateuchforschung und ihres komplexen, die Auffassungsgabe des schlichten Religionspädagogen bisweilen überfordernden Diskussionsstandes in Geltung stehen:

Erstens (s. Oeming) leistet die Literarkritik einen unverzichtbaren wissenschaftlichen Beitrag, um die Schüler auf kognitiver Ebene zu einem sachgemäßen Bibelverständnis anzuleiten. Mit Hilfe der Quellenscheidung können die Schüler lernen, die biblischen Schöpfungserzählungen als zeitbedingte Antworten auf die Grundfragen des menschlichen Daseins zu lesen. Und diese Kompetenz liefert wiederum das Rüstzeug, um im weiteren Lernprozess unvoreingenommen in den Dialog mit der naturwissenschaftlichen Evolutionslehre eintreten zu können.

Zweitens können die Schüler in der Auseinandersetzung mit der biblischen Rede von der Schöpfung den gleichen Weg auf einer anderen Ebene beschreiten, indem sie ästhetisch-affektive und ethische Kompetenzen erwerben und stärken.²⁴ Die Freude an der Schöpfung und das damit verbundene Lob des Schöpfers sind ebenso unauflöslich mit dem biblischen Schöpfungsglauben verbunden wie die Frage nach dem verantwortungsvollen Umgang mit

der belebten und unbelebten Welt²⁵ – und zwar unabhängig davon, wann und wie die unterschiedlichen Quellenschichten entstanden sein mögen!

²⁴ Freilich wird das Beschreiten dieses Weges umso besser gelingen, je gründlicher die kognitiven Hürden aus dem Weg geräumt worden sind – womit sich die Katze in den Schwanz beißt, weil wieder die Ergebnisse der alttestamentlichen Forschungen ins Spiel kommen.

²⁵ Völlig zu Recht stehen diese Perspektiven auch im Zentrum der didaktischen Erschließung in den Lehrplänen und Materialien der Klassenstufen 5/6: So etwa im Kursbuch Religion 1 (Anm. 7), das unter den Überschriften „Leben im Garten Gottes“ (52ff) und „Miteinander in der Schöpfung“ (58ff) die ästhetisch-affektive und die ethische Perspektive des Kapitels „Schöpfung“ darstellt; oder im Religionsbuch 1 (Anm. 12), wo ebenfalls die gewählten Überschriften die Perspektiven der Betrachtung signalisieren: „Freude an der Schöpfung“ (66f), „Gottes Schöpfung braucht uns“ (68f), „Rettungsaktion Planet Erde“ (70f).

DIE BISHERIGEN SAARBRÜCKER RELIGIONSPÄDAGOGISCHEN HEFTE

Heft 1 (2006):

Evangelische Bildungskonferenz Saar: Globalisierung und Bildung – Auswirkungen in der Region

Heft 2 (2006):

Martin Stöhr: Abrahamische Ökumene – Leitbild für Theologie und Religionsunterricht?

Heft 3 (2006):

Bernhard Dressler: Religiöse Bildung in der Schule „nach PISA“ – warum und wozu?

Heft 4 (2007):

Konfessionen und Religionsgemeinschaften im Saarland – Selbstdarstellungen

Heft 5 (2007):

Eröffnung Werkstatt Religionsunterricht – Rainer Lachmann: 40 Jahre religionspädagogische Mittäterschaft

Heft 6 (2007):

Evangelische Stadtkirchenarbeit in Saarbrücken

Heft 7 (2008):

Arnulf von Scheliha: Die Reformation geht weiter. Zur Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit

Heft 8 (2008):

1968 und die Religionspädagogik im Saarland (mit Beiträgen von Lore Schmeling und Wolfgang Klein)

Heft 9 (2009):

Friedrich Schweitzer: Was heißt Schülerorientierung im RU?

Heft 10 (2009):

Fritz Lienhard: Die Kirchen in Deutschland und Frankreich – Beobachtungen eines Grenzgängers

Heft 11 (2010):

50 Jahre BRU und Bezirksbeauftragung im Saarland



Zu den Saarbrücker Religionspädagogischen Heften

Seit dem Jahr 2006 gibt die Fachrichtung Evangelische Theologie der Universität des Saarlandes die „Saarbrücker Religionspädagogischen Hefte“ heraus. In lockerer Folge werden darin

- theologische bzw. religionspädagogische Vorträge oder Aufsätze,
- Dokumentationen,
- Unterrichtsentwürfe und -materialien für den evangelischen Religionsunterricht

veröffentlicht.

Es handelt sich um Beiträge, von denen wir meinen, dass sie für Religionslehrerinnen und -lehrer sowie alle Anderen, die insbesondere im Saarland an Fragen evangelischer Bildungsverantwortung interessiert sind, aufschlussreich und anregend sein können.

Um die Hefte zu einem anregenden Forum zu gestalten, laden wir Religionslehrerinnen und -lehrer aller Schulformen, Theologinnen und Theologen und andere religionspädagogisch Aktive ein, uns eigene Arbeiten, die zur Wahrnehmung von Bildungsverantwortung aus evangelischer Perspektive beitragen können, zur Veröffentlichung zuzusenden.

Vor der Veröffentlichung behalten wir uns allerdings eine Prüfung vor.

Die Hefte sind gegen eine Schutzgebühr (Selbstkostenpreis) im Sekretariat unserer Fachrichtung (0681/302-4376 oder -2349) erhältlich; sie stehen unter www.uni-saarland.de/EvangelischeTheologie zum kostenlosen Download zur Verfügung.

Verantwortlich für die Herausgabe und im Sinne des Presserechts:

Professor Dr. Bernd Schröder
Universität des Saarlandes
Fachrichtung Evangelische Theologie
Postfach 15 11 50
66041 Saarbrücken
0681/302-2949
b.schroeder@mx.uni-saarland.de