

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

18. Jahrgang

1967

Heft 2

## Offenbarung, Tradition und Schrift im Pentateuch

Von Josef Scharbert, Freising

Die Väter des 2. Vatikan. Konzils haben in der Konstitution über die göttliche Offenbarung (Nr. 9 und 10) die enge Verbindung und das gegenseitige Verhältnis von Offenbarung, Überlieferung und Heiliger Schrift zu klären versucht<sup>1)</sup>. Inbegriff der Offenbarung ist das Evangelium Jesu Christi, in welchem Leben, Sterben und Auferstehung des Herrn zusammen mit seiner Verkündigung eine Einheit bilden. Dadurch, daß Jesus Christus sich ausdrücklich zum Alten Testament als dem Vorentwurf des in Ihm zur Erfüllung gekommenen Heilsgeschehens bekannt hat, ist auch das Alte Testament unlöslich mit dem Evangelium verknüpft worden. Das Evangelium zusammen mit seinem alttestamentlichen Vorentwurf ist das Traditum, das Offenbarungserbe, welches Jesus Christus der Kirche hinterlassen hat. In den ersten Jahrzehnten nach der Himmelfahrt des Herrn hat die Urkirche das Evangelium Jesu zunächst nur mündlich verkündet, d. h. je nach den Erfordernissen der Juden- und Heidenmission sowie den Bedürfnissen der einzelnen Gemeinden ausgewählt, ausgelegt und angepaßt.

Die Apostel und schon Jesus selbst brauchten für ihre mündliche Verkündigung gegenüber den Juden ein Kriterium, an dem die Zuhörer die Übereinstimmung des an Jesus und durch Jesus Geschehenen mit dem geoffenbarten Heilsplan und Heilswillen Gottes feststellen konnten. Dieses Kriterium war »die Schrift«. Darum bezogen sich Jesus und die Apostel immer wieder auf das, was »geschrieben« stand. An dem, was in der »Schrift« geschrieben stand, konnten die Juden erkennen, daß das verkündete Evangelium dem Heilswillen Gottes entsprach. Umgekehrt aber konnte ihnen an den neuen Heilstaten Jesu Christi auch aufgehen, daß das im Alten Testament Geschriebene nur ein vorläufiger Vorentwurf dessen war, was »in diesen Tagen« geschehen war<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Zur Konstitution *Dei Verbum* vgl. I. de la Potterie, *La vérité de la Sainte Ecriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique »Dei Verbum«*: NRTh 98 (1966) 149–169; A. Grillmeier, *Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschließung*. Zum dritten Kapitel der dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« des Vaticanum II.: Th Ph (= Schol) 41 (1966) 161–187; N. Lohfink, *Die Wahrheit der Bibel und die Geschichtlichkeit der Evangelien*: Orientierung 29 (1965) 254–256; E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung*, Paderborn 1966; O. Semmelroth – M. Zerwick, *Vaticanum II. über das Wort Gottes* = SBS 16, Stuttgart 1966; M. Zerwick, *De Sacra Scriptura in Constitutione dogmatica »Dei Verbum«*: VD 44 (1966) 17–42. – Auf Bibelkommentare und Lexikon-Artikel wird in den Anmerkungen nicht immer eigens verwiesen.

<sup>2)</sup> Zum Gebrauch des Alten Testaments im Neuen Testament sei an Literatur in Auswahl genannt: C. K. Barrett, *The OT in the Fourth Gospel*: JThSt 48 (1947) 155–169; A. Metzinger, *Gedanken zum paulin. Schriftbeweis*: Misc. Bibl. et Or. (Festschr. A. Miller), ed. A. Metzinger,

Als aber das mündlich verkündete Evangelium in der Urkirche allmählich durch einzelne Apostel und vom Heiligen Geist inspirierte Männer der apostolischen Kirche schriftliche Gestalt annahm und schließlich in den Büchern des NT fixiert vorlag, wurde auch die apostolische Tradition »Schrift«<sup>3)</sup>. Seitdem das NT neben das AT getreten ist und mit ihm zusammen die Heilige Schrift bildet, hat die Kirche die Möglichkeit, das ursprüngliche Kerygma der ersten Zeugen der Heilstaten und der Verkündigung Jesu Christi von den späteren Überlagerungen der vielschichtigen und vielgestaltigen Tradition zu unterscheiden, und damit einen gültigen Maßstab, an dem sie die Treue der Tradition gegenüber dem Evangelium Jesu Christi zu beurteilen vermag. Umgekehrt ist die Deutung und Aktualisierung des »Geschriebenen« durch die Tradition unerlässlich, wenn nicht die »Schrift« zum toten, unverstandenen und darum unfruchtbaren »Buchstaben« werden soll<sup>4)</sup>.

So hat es also seit den Tagen Jesu immer Schrift und mündliche Verkündigung, Bibel und Tradition nebeneinander gegeben, und beide waren aufeinander angewiesen.

Dieses Nebeneinander von Schrift und mündlicher Überlieferung bei der Vermittlung und Weitergabe der Offenbarung sowie der

---

Roma 1951, 366 bis 371; C. Smits, *Oud-testamentische Citaten in het NT*, 4 Teile, 's Hertogenbosch 1952, 1955, 1957, 1963; P. Bläser, *Schriftverwertung und Schrifterklärung im Rabbinentum und bei Paulus*: ThQu 132 (1952) 152–169; P. Parker, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953; M. Karnetzki, *Textgeschichte als Überlieferungsgeschichte*: ZNW 74 (1956) 170–180; E. Earle-Ellis, *Paul's Use of the OT*, Edinburgh 1957; J. Schmid, *Die atl. Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior*: BZ NF 3 (1959) 161–173; Chr. Dietzfelbinger, *Paulus und das AT*, München 1961; B. Lindars, *New Testament Apologetic*, London 1961; H. Braun, *Das AT im NT*: ZThK 59 (1962) 16–31; L. Edgar, *Respect for Context in Quotations from the OT*: NTS 9 (1962) 55–62 F. - M. Braun, *Jean le Théologien*, II. Les grands traditions d'Israël, Paris 1964; R. T. Mead, *A Dissenting Opinion about Respect for Context in OT Quotations*: NTS 10 (1964) 279–289; A. Suhl, *Die Funktion der atl. Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965; K. J. Thomas, *The OT Citations in Hebrews*: NTS (1965) 303–325; J. de Waard, *A Comparative Study of the OT Text in the Dead Sea Scrolls and in the NT*, Leiden 1965; H. Ulonksa, *Paulus und das AT*. Bethel 1965; F. Hesse, *Das Alte Testament als Buch der Kirche*, Gütersloh 1966, 37–66.

<sup>3)</sup> Über die Kanongeschichte des NT unterrichtet jetzt am gründlichsten N. Appel, *Kanon und Kirche*, Paderborn 1964.

<sup>4)</sup> Aus der uferlosen Literatur zum Thema Schrift und Tradition seien aus den letzten Jahren genannt: P. Lengsfeld, *Überlieferung*, Paderborn 1960; J. Beumer, *Das kath. Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*: Schol 36 (1961) 127–240; *Schrift und Tradition*, hrsg. von der Deutschen Arbeitsgem. f. Mariologie, Essen 1961; A. Spindeler, *Pari pietatis affectu*. Das Tridentinum über Hl. Schrift und apostol. Überlieferungen: ThGI 51 (1961) 161–180; J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* = Handb. d. Dogmengesch. I/4, Freiburg 1962; J. R. Geiselmann, *Die Hl. Schrift und die Tradition* = QuD 18, Freiburg 1962; J. Backes, *Tradition und Schrift als Quellen der Offenbarung*: TrThZ 72 (1963) 321–333; F. J. Connell, *Are all Revealed Truths in Sacred Scripture?*: AmEccRev 148 (1963) 303–314; J. Dupont, *Ecriture et Tradition*: NRTh 95 (1963) 337–356, 449–468; G. Moran, *Scripture and Tradition*, New York 1963; *De Sacra Scriptura et traditione*, ed. P. Balić, Roma 1963; *Schrift und Tradition*, hrsg. v. K. E. Skydsgaard-L. Vischer, Zürich 1963; P. Dacquino, *Bibbia e tradizione*: RivBibl 12 (1964) 131–172; J. R. Geiselmann, *Zur neuesten Kontroverse über die Hl. Schrift und die Tradition*: ThQu 144 (1964) 31–68; P. Asveld, *Ecriture et tradition*: EThL 41 (1965) 491–529 (Forschungsbericht); J. Cahill, *Scripture, Tradition and Unity*: CBQ 26 (1965) 315–335; J. Congar, *Die Tradition und die Traditionen*, I. Mainz 1965; P. Lengsfeld, *Tradition und Hl. Schrift – ihr Verhältnis*: *Mysterium Salutis*, hrsg. von J. Feiner-M. Löhrer, Einsiedeln, I, 1965, 463–496; C. Pozo, *Escritura y Tradición*: Arch Teol Granadino 28 (1965) 179–198; K. Rahner-J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* = QuD 25, Freiburg 1965; E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, bes. 15–30.

bei der Entstehung des NT zu beobachtende Übergang von mündlicher Überlieferung zur Schriftwerdung ist auch in der ganzen alttestamentlichen Vorgeschichte des Evangeliums zu beobachten, seitdem das Offenbarungswort Gottes in eine Welt hineingesprochen wurde, die der schriftlichen Beurkundung von wichtigen Ereignissen für die Kontinuität menschlichen Gemeinschaftslebens eine entscheidende Bedeutung beimaß<sup>5</sup>). Dieser Prozeß von Offenbarungsvermittlung, mündlicher Überlieferung und Buchwerdung soll hier am Pentateuch nach dem gegenwärtigen Stand der exegetischen Forschung nachgezeichnet werden.

Man muß zugeben, daß heute in der Pentateuchforschung vieles in Fluß ist und auch in manchen wichtigen Fragen unter den Forschern kein Konsens besteht<sup>6</sup>). So ist schon die Frage umstritten, wann die schriftliche Fixierung der in den Pentateuch eingegangenen religiösen Traditionen Israels einsetzt und ob die mündliche oder die schriftliche Form der Weitergabe vor dem Exil das Übergewicht hatte<sup>7</sup>). Dennoch sind sich die Exegeten, und zwar die katholischen mit ihren Kollegen der verschiedensten religiösen und weltanschaulichen Richtungen, weithin einig über die Grundzüge des komplizierten Prozesses, der zur endgültigen Gestalt unseres heutigen Pentateuchs geführt hat<sup>8</sup>).

Trotz des Widerspruchs der sogenannten Uppsala-Schule, welche den uns vorliegenden Pentateuch als nachexilisches Endprodukt und schriftliche Fixierung eines komplizierten, vor dem Exil fast ausschließlich mündlichen, sehr komplexen Tra-

<sup>5</sup>) Über analoge Verhältnisse bei der »Schriftwerdung« heiliger Überlieferungen in anderen »Schriftreligionen«: G. L a n c z k o w s k i, *Heilige Schriften* = Urbanbücher 2, Stuttgart 1957. – Über die Beziehungen zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung im Alten Orient: J. L a e s s ø e, *Literary and Oral Tradition in Ancient Mesopotamia*: Studia Orientalia J. Pedersen dicata, Kopenhagen 1953, 205–218; S. H e r r m a n n, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, Berlin 1957; H. B r u n n e r, *Die Geburt des Gottkönigs*. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos = Ägyptol. Abhdlgn. 10, Wiesbaden 1964; J. C. d e M o o r, *Mondlinge overlevering in Mesoptoamie, Ugarit, en Israël*, Leiden 1965.

<sup>6</sup>) H. J u n k e r in: *Echter-Bibel I*, Würzburg 1965, 18; J. S c h a r b e r t, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch* = SBS 19, Stuttgart 1966, 9.

<sup>7</sup>) Forschungsbericht über den Stand der Diskussion um das Verhältnis zwischen schriftlicher und mündlicher Überlieferung im AT, bes. im Pentateuch und bei den Propheten, s. bei J. S c h a r b e r t, *Das Traditionsproblem im AT*: TrThZ 66 (1957) 321–335; dort ist die Literatur bis 1956 verzeichnet. Seither haben sich mit dem Thema befaßt C. S t u h l m u e l l e r, *The Influence of Oral Tradition upon Exegesis and the Senses of Scripture*: CBQ 20 (1958) 299–326; G. W i d e n g r e n, *Oral Tradition and Written Literature among the Hebrews*: Acta Orientalia 23 (1958/59) 201–262; A. H. J. G u n n e w e g, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher* = FRLANT 73, Göttingen 1959; I. E n g n e l l, *Methodological Aspects of OT Study*: VT Suppl. 7 (Oxford Congress Volume), Leiden 1960, 13–30; G. F o h r e r, *Tradition und Interpretation im AT*: ZAW 73 (1961) 1–30; B. G e r h a r d s s o n, *Mündliche und schriftliche Tradition der Prophetenbücher*: ThZ 17 (1961) 216–220; R. R e n d t o r f f, *Geschichte und Überlieferung*: Studien zur Theol. der atl. Überlieferungen (Festschr. G. von Rad), hrsg. v. R. Rendtorff u. Kl. Koch, Neukirchen 1961, 81–94; mehrere Aufsätze in H.-W. H e r t z b e r g, *Beiträge zur Traditionsgeschichte des AT*, Göttingen 1962; R. C. C u l l e y, *An Approach to the Problem of Oral Tradition*: VT 13 (1963) 113–125; G. W. A h l s t r ö m, *Oral and Written Transmission*: HarvThR 59 (1966) 69–81; H. R i n g g r e n, *Literarkritik, Formgeschichte, Überlieferungsgeschichte*: ThLZ 91 (1966) 641–650; R. R e n d t o r f f, *Literarkritik und Traditionsgeschichte*: EvTh 27 (1967) 138–153.

<sup>8</sup>) Einen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Pentateuchforschung mit einem Verzeichnis der wichtigsten Lit. bis 1961 habe ich in LThK VIII, 1963, 259–266 gegeben. Ausführliche neuere Forschungsberichte u. Literaturübersichten bieten H. C a z e l l e s in DB Suppl. (*»Pentateuque«*), O. E i ß f e l d t, *Einleitung in das AT*, Tübingen 1964, 205–320; G. F o h r e r, *Einleitung in das AT*, Heidelberg 1965, 112–212; V. H a m p, *Das Werden der pentateuchischen Überlieferungen*: Bibel u. zeitgemäßer Glaube, I, hrsg. v. K. Schubert, Klosterneuburg 1965, 11–41.

dierungsprozesses betrachtet<sup>9)</sup>, einiger konservativer Exegeten, die noch immer den Pentateuch als mehr oder weniger einheitliches literarisches Werk des Moses ansehen<sup>10)</sup> und einiger Außenseiter, die einen Grundtext, etwa in Gestalt eines alten Volksepos, erschließen wollen, in den in mehreren Schichten spätere Kommentare eingearbeitet worden seien<sup>11)</sup>, darf heute eine gegenüber der sogenannten »neueren Urkundenhypothese« Wellhausens nicht unwesentlich modifizierte Mehrquellentheorie als sicheres Ergebnis der literarkritischen Erforschung des Pentateuchs gelten. Danach ist der Pentateuch eine relativ späte, in der Zeit Esras, also im 5. Jhdt. v. Chr. erfolgte Redaktion von mindestens vier umfangreicheren »Quellen«, die dem Redaktor (R) als »Geschichtswerke« oder besser als geschichtstheologische Werke in literarischer Gestalt vorlagen. Diese »Quellen« werden bekanntlich »Jahwist«, »Elohist«, »Priesterschrift« und »Deuteronomium« genannt und mit den Abkürzungen J, E, P und D bezeichnet<sup>12)</sup>. Für unsere Zwecke ist es dabei unerheblich, ob noch weitere umfangreichere »Quellen« (»Nomadenquelle« = N<sup>13)</sup> oder »Laienquelle« = L<sup>14)</sup>) hinzukommen, ob einige der »Quellen« schon vor der Endredaktion miteinander zu einer größeren literarischen Einheit zusammengefügt waren (JE = »JEhowist«<sup>15)</sup>, oder ob die ältesten »Quellen« (J und E) aus einer gemeinsamen »Grundschrift« (G) schöpfen<sup>16)</sup>.

Einigermaßen sicher kann die Abfassungszeit der drei erstgenannten »Geschichtswerke« angegeben werden. Der »Jahwist« hat sein Werk in der Blütezeit der israelitischen Geschichte, unter Salomo oder kurz danach (10. Jhdt.) geschrieben. Der »Elohist« hat sein allerdings im Pentateuch nur bruchstückhaft erhaltenes Werk im 8. Jhdt. verfaßt. Die »Priesterschrift« ist im babylonischen Exil, also im 6. Jhdt., entstanden. Umstritten ist die Entstehung des Deuteronomiums. Der letzte Pentateuchredaktor hat es nicht als in sich abgeschlossenes Buch, sondern als ersten Teil des sogenannten »deuteronomistischen Geschichtswerkes« vorgefunden. Dieses große, die kanonischen Bücher Dt bis 4 Kg umfassende Geschichtswerk muß um 560 v. Chr. entstanden sein unter Einarbeitung von älteren kleineren

<sup>9)</sup> Vgl. meinen in Anm. 7 genannten Forschungsbericht und die dort erwähnten Arbeiten von H. Birkeland, A. Kapelrud u. E. Nielsen.

<sup>10)</sup> B. Mariani, *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti*, Roma 1958, 5–121; U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis*, Jerusalem 1961; M. H. Segal, *The Composition of the Pentateuch: Studies in the Bible*, ed. Ch. Rabin = *Scripta Hierosolymitana* 8, Jerusalem 1961, 68–114.

<sup>11)</sup> Cl. Schedl, *Thesenanschlag zu den Pentateuchquellen*: ThPQu 113 (1965) 170–177; ders., *Pentateuchquellen – ein grandioser Irrweg?*: ThdG 8 (1965) 1–8; ders., *Worte und Zahlen*: ZAW 77 (1965) 159–267; vgl. dazu die Einwände von J. Schildenberger u. H. Eising (mit einer unbefriedigenden Erwiderung Schedls) in: ThdG 8 (1965) 162–172, und H. W. Hoffmann, *Kritische Anmerkungen zu einer neuen mathematischen Methode der Textscheidung*: ZAW 78 (1966) 219–224.

<sup>12)</sup> Nachdem bereits früher gelegentlich die Existenz der E-Quelle angezweifelt worden war, bestreitet sie mit neuen, allerdings kaum durchschlagenden Argumenten S. Mowinckel, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage*, Oslo 1964; ders., *Tetrateuch – Pentateuch – Hexateuch* = BZAW 90, Berlin 1964.

<sup>13)</sup> G. Fohrer, *Einleitung in das AT*, Heidelberg 1965, 173–179; ders., *Überlieferung und Geschichte des Exodus* = BZAW 91, Berlin 1964.

<sup>14)</sup> O. Eißfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen 1964, 258–279; ders., *Hexateuch-Synopse*, Leipzig 1922, Neudruck 1962. – Eine Seir- oder Süd-Quelle (S) meint R. H. Pfeiffer, *Introduction to the OT*, London 1963, 159–167, erschließen zu können. L, N und S decken sich in dem ihnen zugewiesenen Textmaterial zum großen Teil.

<sup>15)</sup> Damit rechnen heute die meisten Literarkritiker.

<sup>16)</sup> M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, Neudruck Darmstadt 1960, 40–44.

literarischen Werken, von denen eines der Grundbestand unseres Buches Deuteronomium (im wesentlichen Dt 5–28) war<sup>17</sup>). Der Pentateuchredaktor hat das Deuteronomium zusammen mit den Erweiterungen des »Deuteronomisten« Dt (1–4) und einigen Anhängen (29–33) vom »deuteronomistischen Geschichtswerk« abgetrennt und vor das letzte Kapitel der »Priesterschrift«, das den Tod des Moses schilderte (heute Dt 34), eingefügt. So schuf er ein großes Geschichtswerk, das die gesamte Heilsgeschichts- und Gesetzstradition Israels von der Erschaffung der Welt bis zum Tod des Moses zu einer imponierenden Synthese zusammenfaßte<sup>18</sup>).

Wie aber der Pentateuchredaktor, der freilich sich nicht auf reine Redaktionsarbeit beschränkte, sondern ein eigenes geschichtstheologisches Konzept entwickelte und seinem Werk seine eigenen Züge verlieh, literarische Quellen auswertete, so haben die Verfasser jener vier oder mehr »Pentateuchquellen« ebenfalls Quellen benützt. Nur lagen diese dem Jahwisten, dem Elohisten und dem Autor des Deuteronomiums zum großen Teil nicht in schriftlicher Form vor, sondern als mündlich tradierte, wenn auch vielleicht mehr oder weniger im Wortlauf bereits fixierte Überlieferungen. Mit den modernen Methoden der Gattungsforschung oder Formgeschichte gelingt es, die einzelnen Überlieferungen und ihre »Gattungen« herauszuarbeiten<sup>19</sup>). Es zeigt sich dann, daß jene von den Quellenautoren verwerteten Überlieferungen verschiedenartiges Traditionsmaterial umfassen, das man je nach äußerer Form, nach Inhalt und Herkunft, nach dem sogenannten »Sitz im Leben« als Sagen, Erzählungen, Listen, Lieder, Sprüche, Gesetze u. dgl. charakterisiert<sup>20</sup>). Das Zusammenwachsen solcher Stoffe zu größeren Überlieferungskomplexen versucht die Traditionsgeschichte zu

<sup>17</sup>) Die Einheit des deuteronomistischen Geschichtswerkes (Dtst oder Dtr) haben erstmals nachgewiesen M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle 1943, Neudruck Tübingen 1957, 3–110, und I. Engnell, *Gamla Testamentet*, Stockholm 1945, 209–247. Die Hypothese ist heute fast allgemein akzeptiert. – Zur Datierung der Pentateuchquellen vgl. bes. L. Rost, *Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen*: ZThK 53 (1956) 1–10, jetzt in: *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum AT*, Heidelberg 1965, 25–35.

<sup>18</sup>) Eine synoptische Aufteilung des gesamten Erzählungsstoffes im Pentateuch auf die Hauptquellen bieten O. Eißfeldt, *Hexateuchsynopse* (s. Anm. 14) und J. Scharbert, *Das Sachbuch der Bibel*, Aschaffenburg 1965, 237–240 (nach M. Noth). – Die zu den einzelnen Quellen gehörenden Texte zählen die Einleitungen in das AT und die neueren Kommentare zu den 5 Büchern des Moses auf. – Ein neuerer Versuch, eines der großen Quellenwerke im Zusammenhang abzudrucken und zu kommentieren, liegt nur für P vor: J. Steinmann, *Code Sacerdotale I* (Gen und Ex), Bruges 1962.

<sup>19</sup>) Grundlegend für die Gattungsforschung auf dem Gebiet des Erzählungsstoffes des Pentateuchs bleibt H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen <sup>3</sup>1910, Neudruck 1964; von ihm stammt auch der unterdessen in der Fachwelt international gewordene Ausdruck »Sitz im Leben«. Über die Methoden der Gattungsforschung und Formgeschichte unterrichten am besten K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* Neukirchen 1964, und K.-H. Bernhardt, *Die gattungsgeschichtliche Forschung im AT als exegetische Methode* = Aufs. u. Vortr. z. Theol. u. Religionsw. 8, Berlin 1959. – Vgl. ferner: K. Stendahl, *Implications of Form-criticism and Tradition-criticism for Biblical Interpretation*: JBL 77 (1958) 33–38.

<sup>20</sup>) Einzelne Gattungen besprechen außer K. Koch (s. Anm. 19) u. a. G. Fohrer (41–112), O. Eißfeldt, (14–170) u. A. Weiser (29–68) in ihren Einleitungswerken, ferner O. Eißfeldt, *Die Bedeutung der Märchenforschung für die Religionswissenschaft, bes. für die Wissenschaft vom AT*: ZMR 33 (1918) 65–71, 81–85; ders., *Die kleinste literarische Einheit in den Erzählungsbüchern des AT*: ThBl 6 (1927) 333–337 (beide jetzt in: *Kleine Schriften I*, Tübingen 1962, 23–32 und 143–149); A. Deißler, *Das AT und die neuere kath. Exegese* = Akt. Schr. z. Religionspäd. 1, Freiburg i. Br. 1963, 75–90; Cl. Westermann, *Arten der Erzählung in der Genesis*: Forschung am AT = Theol. Bücherei 24, München 1964, 9–91; G. Fohrer, *Sage in der Bibel: Sage und ihre Deutung*, Göttingen 1965, 59–80; L. Alonso Schökel, *De generibus litterariis in VT*, Roma 1966; W. Stählin, *Auch darin hat die Bibel recht*, Stuttgart <sup>3</sup>1966.

klären<sup>21</sup>). Die Untersuchung der allen oder wenigstens einigen der großen Pentateuchquellen gemeinsamen Überlieferungsstoffe zeigt, daß den Verfassern jener »Quellen« bereits recht umfangreiche derartige Überlieferungskomplexe vorlagen, die nicht nur den Inhalt, sondern auch den Gesamtaufbau der vier geschichtstheologischen Werke maßgeblich bestimmt haben und die ihren vielgestaltigen und vielschichtigen Inhalt in einigen wenigen bekenntnisartigen Formeln zusammenfassen, von denen vor allem drei von entscheidender Bedeutung für den Glauben Israels wurden.

Die eine führt die gesamte Heilsgeschichtstradition Israels auf die Offenbarung des Heilshandelns Gottes an den Geschichtserfahrungen der Väter zurück. Diese Tradition hat ihre prägnante Zusammenfassung in dem sogenannten kleinen g e s c h i c h t l i c h e n C r e d o<sup>22</sup>) erhalten, das der Israelit nach Dt 26, 5–10 bei der Ablieferung der Erstlingsfrüchte im Heiligtum zu rezitieren hatte: »Ein verlorener Aramäer war mein Vater. Er zog nach Ägypten und lebte dort als Fremder mit nur wenigen Leuten. Er wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter spielten uns übel mit, bedrückten uns und legten uns harten Sklavendienst auf. Wir schrien zu Jahwe, dem Gott unserer Väter, und Jahwe hörte unser Rufen. Er sah unsere Bedrückung, unsere Mühe und Fron. Da führte uns Jahwe aus Ägypten heraus mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit großen, furchterregenden Taten, Zeichen und Wundern. Er brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, das von Milch und Honig fließt.«

Auf eine zweite Bekenntnisformel hat ebenfalls das Deuteronomium die gesamte ethische, rechtliche und kultische Volksordnung Israels gebracht: »Jahwe, unser Gott, hat mit uns am Horeb einen B u n d geschlossen . . . : Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. Du darfst keine anderen Götter haben . . . « (Dt 5, 1–21)<sup>23</sup>).

<sup>21</sup>) Grundlegend für die traditions- oder überlieferungsgeschichtliche Erforschung des Pentateuch sind G. v o n R a d, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938; jetzt in: *Gesammelte Studien zum AT* = Theol. Bücherei 8, München 31965, 9–86; M. N o t h, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, Neudruck Darmstadt 1960. Ferner: C. A. S i m p s o n, *The Early Traditions of Israel*, Oxford 1948; O. E i ß f e l d t, *Die ältesten Traditionen Israels*, Berlin 1950; H. H ö l s c h e r, *Geschichtsschreibung in Israel*, Lund 1952; J. S t e i n m a n n, *Les plus anciennes traditions du Pentateuque*, Paris 1954; W. B e y e r l i n, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraktionen*, Tübingen 1961; H. S e e b a s s, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*; ders., *Der Erzwater Israel* = BZAW 98, Berlin 1966. – Zu den Methoden der Überlieferungskritik vgl. E. O s w a l d, *Methodische Erwägungen zur Frage der Verwertung überlieferungsgeschichtlicher Ergebnisse für die Erforschung geschichtlicher Sachverhalte*: ThLZ 85 (1960) 145–146; R. d e V a u x, *Method in the Study of Early Hebrew History*: The Bible in Modern Scholarship, Nashville 1965, 15–29. – Forschungsbericht: G. v o n R a d, *Literarkritische und überlieferungsgeschichtl. Forschung im AT*: Verkündigung u. Forschung, München 1947/48, 172–194; R. S m e n d e b d a. 1963, 35–42.

<sup>22</sup>) Der Ausdruck stammt von G. v o n R a d (s. Anm. 21); weitere Untersuchungen dazu von H. W. B r e k e l m a n s, *Het »historische Credo« von Israël*: Tijdschr. v. Theol. 3 (1963) 1–11; T. h. C. V r i e z e n, *The Credo in the OT*: Oud Testamentiese Werkgeemskap in Suid-Afrika 1963, 5–17; J. N. M. W i j n g a a r d s, *The Formulas of the Deuteronomic Creed*, Tilburg 1963; H. B. H u f f m o n, *The Exodus, Sinai and the Credo*: CBQ 27 (1965) 101–113; L. R o s t, *Das kleine geschichtliche Credo* (s. Anm. 17) 11–25.

<sup>23</sup>) Zur Tradition, die das Gesetz vom Sinaibund herleitet, vgl. W. G u t b r o d in: ThWNT IV, 1029–1040; H. B ü c k e r s, *Die sozialen Grundideen der atl. Gesetze und Einrichtungen*: DTh 31 (1953) 61–80; G. E. M e n d e n h a l l, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955 (deutsch: *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient* = Theol. Studien 64, Zürich 1960); K. K o c h, *Die Eigenart der priesterlichen Sinaigesetzgebung*: ZThK 55 (1958) 31–51; C. S c h e d l, *Bund und Erwählung*: ZKTh 80 (1958) 493–515; E. W ü r t h w e i n, *Der Sinn des Gesetzes im AT*: ZThK 55 (1958) 255–270; W. Z i m m e r l i,

Ganz in den Hintergrund gegenüber diesen beiden großen Traditionsströmen israelitischen Glaubens, die aber schon früh zusammengefloßen sein müssen und so in allen Pentateuchquellen ihren Niederschlag gefunden haben, tritt ein anderer Traditionskomplex, der von Gottes Schöpfungshandeln an Welt und Natur erzählt. Er ist innerhalb des Pentateuchs nur in den Einleitungen zum jahwistischen Werk (Gen 2, 4b–24) und zur Priesterschrift (Gen 1, 1–2, 4; 5, 1) sowie in dem »erratischen Block« Gen 14 nachweisbar und hat die Theologie der Quellenautoren nicht entscheidend geprägt. Eine große Bedeutung hat er aber in den Psalmen, bei Deuteronesaja und in der Weisheitsliteratur bekommen<sup>24</sup>). Auch diese Tradition kann man nach Gen 1, 1; 2, 4 und 14, 19 auf eine kurze Formel bringen: »Jahwe ist der höchste Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat.«

Als die Autoren der großen Pentateuch-Quellenwerke neben manchen Sondertraditionen jene drei großen religiösen Traditionen ihres Volkes für ihre Heilsgeschichtsdarstellungen auswerten und sie ihren eigenen theologischen Aussageabsichten assimilieren, waren sie schon mehrere Jahrhunderte alt, waren also selbst aus frühen Anfängen in einem komplizierten Tradierungsprozeß gewachsen. In diesem Tradierungsprozeß kam den amtlichen Hütern der religiösen Überlieferung und der heiligen Bundesordnungen, die sie im Kult, an den Jahresfesten Israels öffentlich vortragen, aber auch den für die Erziehung der Jugend verantwortlichen Familienhäuptern, Weisen und Stammesältesten, die entscheidende Rolle zu. Jeder Stamm, jede religiöse Gemeinschaft (z. B. eine Prophetengilde) und jedes Heiligtum hatte aber auch Sonderüberlieferungen, die man der von allen anerkannten Tradition möglichst einzugliedern und anzupassen suchte. Auf diese Weise nahm die religiöse Gesamtüberlieferung Israels verschiedene Formen an bei Nord- und Südstämmen, in Kreisen, die bestimmten Heiligtümern oder bestimmten Gemeinschaften von Propheten und Weisen nahestanden.

Die verschiedenen Ausgestaltungen israelitischer Überlieferung kann man zurückverfolgen auf einige wenige entscheidende Fakten, in denen Israel der Offen-

---

*Das Gesetz im AT:* ThLZ 85 (1960) 481–498; R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift* = FRLANT N. F. 44, Göttingen, 2. Aufl. 1963; R. Smend, *Die Bundesformel* = Theol. Studien 68, Zürich 1963; C. F. Whitley, *Covenant and Commandment in Israel:* JNES 22 (1963) 37–48; D. N. Freedmann, *Divine Commitment and Human Obligation:* Interpretation 18 (1964) 419–431; W. Eichrodt, *Bund und Gesetz: Gottes Wort und Gottes Land* (Festschr. H. W. Hertzberg), hrsg. v. H. Graf Reventlow, Göttingen 1965, 30–49; E. Gerstenberger, *Covenant and Commandment:* JBL 84 (1965) 38–51; N. Lohfink, *Gesetz und Gnade: Das Siegeslied am Schilfmeer,* Frankfurt 1965, 151–173; J. L'Hour, *La morale de l'Alliance,* Paris 1966; J. Schreiner, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes,* München 1966; J. Scharbert in: *Mysterium Salutis II.,* Einsiedeln 1967, 1117–1123.

<sup>24</sup>) Vgl. Is 40, 27 ff; 43, 1–15; 44, 2, 21; 51, 9 f; Ps 8; 19; 89, 10–14; 103; Job 38–41; Spr 8, 22–31; Sir 24, 1–9. – R. Rendtorff, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuteronesaja:* ZThK 51 (1954) 3–13; C. Stuhlmueller, *The Theology of Creation in Second Isaiah:* CBQ 21 (1959) 429–467; K.-H. Bernhardt, *Zur Bedeutung der Schöpfungsvorstellung für die Religion Israels in vorexilischer Zeit:* ThLZ (1960) 821–824; L. Legrand, *La création, triomphe cosmique de Yahvé:* NRTh 93 (1961) 449–470; R. W. Gleason, *Creation in the OT:* Thought 37 (1962) 527–542; J. H. Kroeze, *Remarks and Questions Regarding some Creation-passages in the OT: Ou Testamentiese Werkgenenskap in Suid-Afrika,* Potchefstroom 1962, 15–26; B. D. Napier, *On Creation-faith in the OT: Interpretation* 16 (1962) 21–42; T. Boman, *The Biblical Doctrine of Creation:* Church Quarterly Review 165 (1964) 140–151; H. J. Kraus, *Schöpfung und Weltvollendung:* EvTh 24 (1964) 462–485; L. R. Fisher, *Creation at Ugarit and in the OT:* VT 15 (1965) 313–324; K. Koch, *Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem:* ZThK 62 (1965) 251–293; A. D. Matthews, *The Prophetic Doctrine of Creation:* Church Quarterly Review 166 (1965) 141–149.

barung seines Gottes innewurde. Wenn sich auch das Wesen und die Einzelheiten des Offenbarungsvorganges selbst der historischen Erforschung entziehen, kann doch der Historiker einige geschichtliche Tatbestände aus den uns im Pentateuch und da und dort sonst im Alten Testament vorliegenden Zeugnissen der israelitischen Tradition erschließen, die allein den späteren Glauben Israels erklären und von denen her die Heilsgeschichts- und Gesetzstradition Israels ihren Sinn erhält. Den historischen Wert der Pentateuchtraditionen gilt es freilich kritisch zu prüfen, da die weithin mündlich gepflegte Tradition nicht ohne Schematisierung, Sagen- und Legendenbildung, erzählerisch-dichterische Ausgestaltung der zu überliefernden Stoffe, Raffung der Geschichte auf wenige für die religiöse Entwicklung Israels charakteristische Ereignisse und Ordnung der Ereignisse um einige typenhafte Personen auskam<sup>25</sup>).

Als ältestes von der Heilsgeschichtstradition Israels festgehaltenes Faktum, bei dem heute der mit historischen Methoden arbeitende Exeget auf einigermaßen gesichertem geschichtlichen Boden steht, ist die Gottesoffenbarung an die Patriarchen anzusehen. Die zahlreichen Keilschrifturkunden aus Nuzi<sup>26</sup>), Alalach<sup>27</sup>), Mari<sup>28</sup>), Ugarit<sup>29</sup>) und andernorts zeigten, daß die religiösen, sozialen, rechtlichen und kulturellen Verhältnisse der Zeit zwischen 1800 und 1300 v. Chr., d. h. der mittleren (1800–1600) und späten Bronzezeit (1600–1200), überraschend genau in den Patriarchenerzählungen getroffen sind und daß die Namen der darin handelnden Personen ganz der Namengebung jener Zeit entsprechen. Bei dieser Forschungslage liegt kein Grund dazu vor, die Geschichtlichkeit der Erzväter und der wichtigsten Ereignisse, mit denen sie die israelitische Tradition in Zusammenhang bringt, zu bezweifeln<sup>30</sup>). Dabei darf man ruhig das genealogische

<sup>25</sup>) Vgl. J. Scharbert, *Israelitische Geschichtsschreibung im Buche Genesis*: Bibel u. Kirche 17 (1962) 66–69. – Man braucht deswegen aber der Möglichkeit, die grundlegenden Fakten historisch zu eruieren, nicht so skeptisch gegenüberstehen wie H. R. Schlette, *Epiphanie als Geschichte*, München 1966, 33–60, im Anschluß an G. von Rad und M. Noth.

<sup>26</sup>) *Excavations at Nuzi*, 6 Bände, Cambridge/Mass. 1929–62; E. Chiera–E. R. Lacheman, *Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi*, 4 Bde, New Haven 1927–39.

<sup>27</sup>) D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, London 1953; L. Woolley, *Alalakh*, Oxford 1955; ders., *Ein vergessenes Königreich*, Wiesbaden 1954.

<sup>28</sup>) *Archives royales de Mari*, Textes cuneiformes, 9 Bde, Paris 1946–60; dass., *Transcriptions et traductions*, 13 Bde, Paris 1950–64.

<sup>29</sup>) *Publications de la Mission archéologique de Ras Shamra*, dirigé par Cl. F. A. Schaeffer, bisher 27 Bde, Paris 1929–1965. Die Texte sind gesammelt in den Bänden: *Mission de Ras Shamra* 6, 7, 9–11, ferner in: C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965. Die religiösen Texte sind übersetzt von H. L. Ginsberg in ANET 129–155; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Roma 1949; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1956; A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Shamra – Ugarit*, Gütersloh 1962; J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra*, Budapest 2/1964. – Zu den Beziehungen zwischen Ugarit und AT s. F. Kotlik, *Ras Samra – Ugarit*, Prag 1955 (tschech.); E. Jacob, *Ras Shamra et l'AT*, Neuchâtel 1960; H. Haag, *Homer, Ugarit und das AT* = Bibl. Beitr. 2, Einsiedeln 1962; Ch. H. Pfeiffer, *Ras Shamra and the Bible*, Grand Rapids 1962; M. Dahood, *Ugaritic Studies and the Bible*: Greg 43 (1962) 55–79; ders., *Ugaritic-Hebrew Philology*, Roma 1965; E. Ullendorf, *Ugaritic Studies within their Semitic and Eastern Mediterranean Setting*: BJRL 46 (1963/64) 236–249; J. Gray, *The Legacy of Canaan* = VT Suppl. 5, Leiden 2/1965; M. H. Pope, *El in Ugaritic Texts* = VT Suppl. 2, Leiden 2/1966; A. Jirku, *Der Mythos der Kanaanäer*, Bonn 1966.

<sup>30</sup>) Vgl. R. de Vaux, *Les Patriarches Hébreux et les découvertes modernes*: RB 53 (1946) 321–346; 55 (1948) 321–347; 56 (1949) 7–36, deutsch: *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen*, Düsseldorf 1959; ders., *Die Patriarchenerzählungen und die Geschichte* = SBS 3, Stuttgart 1965; ders., *Les Patriarches hébreux et l'histoire*: RB 72 (1965) 5–28; F. M. Th. de Liagre Böhl, *Das Zeitalter Abrahams*: Opera Minora, Groningen



Verhältnis zwischen Abraham, Isaak, Jakob und den Jakobsöhnen nach Analogie zu den bei Nomadenvölkern überlieferten Stammbäumen so deuten, daß es sich nicht unbedingt um leibliche Abstammung, sondern um ein bei Nomadenvölkern übliches genealogisches Schema handelt, in das man die soziologischen Beziehungen brachte, die sich zwischen mehreren Stämmen oder Clanverbänden entwickelten<sup>31</sup>).

Man kann sich dann das Werden der Patriarchentradition, stark vereinfacht, etwa so vorstellen: Im Zusammenhang mit der sogenannten amoritischen Wanderbewegung war ein protoaramäischer Stamm von Wanderhirten im 19. Jhdt. vor Christus aus der Gegend von Ur in Babylonien in den Raum von Haran im nördlichen Mesopotamien gekommen. Die enge Berührung mit der blühenden Kultur des Zweistromlandes hatte zu einer Durchsetzung des schlichten altsemitischen Glaubens an den einen Gott, der El genannt wurde, mit polytheistischen Elementen der Religion der Sumerer und Akkader geführt<sup>32</sup>). Eines Tages erhält Abraham, ein Clanoberhaupt aus jenem Stamm, eine Offenbarung Els, die ihn zum Bruch mit seinem fremden Kulten ergebenden Stamm und zur Auswanderung nach Kanaan veranlaßt. El gibt Abraham die Verheißung, daß er ihn führen und schützen, ihm zahlreiche Nachkommen geben und ihm das Land schenken werde, in das er ihn führt. Seither betrachtet Abraham El als seinen Gott, dem er allein kultische Verehrung entgegenbringt. Damit ist nicht gesagt, daß er Monotheist im strengen Sinn wird und die Existenz der Götter anderer Stämme und Völker leugnet; aber andere Götter haben für ihn keinerlei Bedeutung mehr. Selbstverständlich bestimmt sein Offenbarungserlebnis auch den Glauben und das Leben des ganzen Verbandes, der ihn als Oberhaupt anerkennt und mit ihm nach Kanaan zieht<sup>33</sup>).

Alles, was nun der auf Abraham zurückgehende Verband, der zu einem selbständigen Stamm wird, auf seinen Wanderungen zwischen Haran und Ägypten erlebt, sieht er im Lichte jener Offenbarung des »Gottes Abrahams« und betrachtet es als Auswirkung der bei der Offenbarung gegebenen Verheißung. Innerhalb des Stammes bildet sich damit die Tradition von der Offenbarung des »Gottes Abrahams« und von der gnädigen Führung in ein verheißenes Land aus. Durch Anschluß von Wanderhirtenverbänden ähnlicher soziologischer Struktur entstehen ganze Gruppen von selbständigen Stämmen, die sich untereinander verwandt fühlen und darum ihre jeweiligen Stammväter in ein genealogisches Schema einordnen. In diesem Schema gilt Abraham als gemeinsamer Stammvater und wird sein Gott als gemeinsamer Gott anerkannt.

1953, 26–49; ders., *Die Patriarchenzeit*: *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 17 (1963) 125–140; J. C. L. Gibson, *Light from Mari on the Patriarchs*: *JSS* 7 (1962) 44–62; F. van Tricht, *Die Geschichte der Patriarchen*, Mainz 1963; S. Yeivin, *The Age of the Patriarchs*: *Riv. degli Studi Orientali* 38 (1963) 277–302; J. M. Holt, *The Patriarchs of Israel*, Nashville 1964; H. H. Rowley, *Recent Discovery and the Patriarchal Age: The Servant of the Lord and other Essays*, Oxford 1965, 283–318.

<sup>31</sup>) A. Jepsen, *Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten*: *Fests. A. Alt zum 70. Geburtstag* (= *Wiss. Zeitschr. d. K. Marx-Universität Leipzig* 3), Leipzig 1954; J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt*, I. Väterfluch und Vätersegens = *BBB* 14, Bonn 1958; ders. (s. Anm. 25).

<sup>32</sup>) N. Schneider, *Die religiöse Umwelt Abrahams in Mesopotamien*: *Misc. Bibl. B. Ubach*, Montserrat 1953, 49–67; K. M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*, London 1966.

<sup>33</sup>) Zur Religion der Patriarchen: L. Rost, *Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen*: *VT Suppl.* 7, Leiden 1960, 346–359; H. Cazelles, *Der Gott der Patriarchen*: *Bibel u. Leben* 2 (1961) 39–49; E. Testa, *De foedere Patriarcharum*: *Liber Annuus* 15 (1964/65) 5–73; M. Haran, *The Religion of the Patriarchs*: *Annual of the Swedish Theological Institute* 4 (1965) 30–56; N. Lohfink, *Welchem Gott brachte Abraham sein Opfer dar?* = *Theol. Akademie* 1, Frankfurt 1965, 9–26.

Dabei konnten solche Stämme, welche die Abrahamtradition übernahmen, ruhig ihre eigenen Gottesnamen beibehalten. So erklärt sich das Nebeneinander von Gottesbezeichnungen wie »der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs« neben »der Schrecken Isaaks« (Gen 31, 42)<sup>34</sup>), »der Starke Jakobs« (Gen 49, 24). Aber auch Offenbarungserlebnisse von Angehörigen des eigenen Stammes an heiligen Orten, an denen man den eigenen Gott unter einem besonderen Namen verehrte, konnte man jetzt in die gemeinsame Tradition einbringen, sofern man nur in dem Gott, der sich an jener Stätte geoffenbart hat, den »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« wiedererkannte<sup>35</sup>). So dürften bereits die Ahnen Israels in der Patriarchenzeit viele kanaänische Kultstätten für ihren Gott okkupiert und deren Lokaltraditionen in die Heilsgeschichtstradition eingebracht haben. Wenn wir auch nicht im einzelnen zu entscheiden vermögen, welcher Erzählung ein echtes Offenbarungserlebnis zugrunde liegt und welche nur Erzeugnis der Legende oder erzählerischer Gestaltung eines Tradenten ist, brauchen wir bei der Empfänglichkeit orientalischer Wanderhirten für göttlichen Anruf nicht zu zweifeln, daß Israels Erzväter Gottesoffenbarungen hatten, welche der religiösen Überlieferung der sich von ihnen herleitenden Stämme das Gepräge gaben<sup>36</sup>). Neben der Gemeinsamkeit in Grundfragen des Glaubens mußten sich aus den angegebenen Gründen in den verschiedenen Stämmen und Siedlungsgebieten Sonderformen der Tradition ausbilden.

So gab es auf dem Boden Palästinas bereits gegen Ende der Patriarchenzeit eine in den Grundlinien einheitliche, im einzelnen aber vielgestaltige und vielschichtige Tradition vom Gott der Väter<sup>37</sup>), von seinen Verheißungen<sup>38</sup>) und von der gnädigen Führung der Seinen durch alle Fährnisse der Geschichte<sup>39</sup>). Zu ihr bekannte sich eine größere Gruppe von Stämmen, die einander durch die Väterreligion, durch Sprache, Rechtsformen und soziologische Struktur verbunden waren. Sie lebten als Halbnomaden am Rande des Kulturlandes in Palästina und im Negev.

Wahrscheinlich gegen Ende der Herrschaft der Hyksos, die vielleicht selbst semitischer Herkunft waren, etwa um 1600, kamen Gruppen, die sich nach ihrem Stammvater »Söhne Jakobs« oder »Söhne Israels« nannten, nach Ägypten, gerieten aber hier nach der Vertreibung der Hyksos unter harte Fronknechtschaft

<sup>34</sup>) Andere verstehen das hebr. *pabad jishāq* als »Verwandter Isaaks«; vgl. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, New York 1957, 248; O. Eißfeldt in: JSS 1 (1956) 32; H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, 18.

<sup>35</sup>) Vgl. Gen 14, 18–20; 16, 13 f; 28, 12–19; 32, 23–31; 33, 15–20; 35, 1–16. C. A. Keller, *Über einige alttestamentliche Heiligtumslegenden*: ZAW 67 (1955) 141–168; 68 (1956) 85–97.

<sup>36</sup>) Zu den Gottesoffenbarungen im AT s. H. Haag, »Offenbaren« in der hebräischen Bibel: ThZ 16 (1960) 251–258; R. Rendtorff, »Offenbarung« im AT: ThLZ 85 (1960) 833–838; ders., *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*: Offenbarung als Geschichte, hrsg. v. W. Pannenberg, Göttingen 1963, 21–41; H. Schuster, *Offenbarung Gottes im AT*, Tübingen 1962; W. Zimmerli, »Offenbarung« im AT: EvTh 22 (1962) 15–31; H. Haag, *Offenbarung und religiöses Erleben im AT*: Religion und Erlebnis (Festschr. Fr. X. von Hornstein), Olten 1963, 101–119; H. J. Stoebe, *Das Verhältnis von Offenbarung und religiöser Aussage*: Acta Tropica, Basel, 21 (1964) 400–414.

<sup>37</sup>) A. Alt, *Der Gott der Väter* = BWANT III/12, Stuttgart 1929, Neudruck in: ders., *Kleine Schriften I*, München 1953, 1–75; O. Eißfeldt, *Jahwe der Gott der Väter*: ThLZ 88 (1963) 481–490; H. Hirsch, *Gott der Väter*: AfO 21 (1966) 56–58.

<sup>38</sup>) J. Hofstijzer, *Die Verheißungen an die drei Erzväter*, Leiden 1965; C. A. Keller, *Grundsätzliches zur Auslegung der Abrahamüberlieferung in der Genesis*: ThZ 12 (1956) 425–445; N. A. van Uchelen, *Abraham de Hebreër*, Assen 1964.

<sup>39</sup>) J. Schreiner, *Führung – Thema der Heilsgeschichte im AT*: BZ NF 5 (1961) 2–18.

und sehnten sich daher nach Freiheit. Unter Ramses II. (1301–1235) hat einer jener »Söhne Israels«, der auf die Sinaihalbinsel zu einem verwandten Stamm geflohene Moses<sup>40</sup>), eine Erscheinung des von den Kenitern bzw. Midianitern verehrten Gottes Jahwe. Dabei gibt sich Jahwe als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu erkennen, deutet dem Moses seinen Namen als »Ich bin (für Euch) da«<sup>41</sup>) und beauftragt Moses mit der Herausführung seiner Stammesgenossen aus der ägyptischen Knechtschaft. Tatsächlich verlassen dann während der Regierungszeit Merenptahs (1234–1210) diese Semiten, die zum Kern des späteren Volkes Israels werden, mit Moses Ägypten unter außerordentlichen Umständen, erleben am Schilfmeer eine unerwartete Rettung aus großer Gefahr und gelangen unter mancherlei Fährnissen an einen heiligen Berg. An den

<sup>40</sup>) Nachdem bis M. Noth, *Überlieferungsgeschichte* (s. Anm. 21), und ders., *Geschichte Israels*, Göttingen 1950 (<sup>6</sup>1966), die protestant. Exegeten der Geschichtlichkeit des Moses sehr skeptisch gegenüberstanden, setzt sich jetzt wieder eine positivere Beurteilung durch. Literatur zur Mosestradition: M. Buber, *Moses*, Heidelberg <sup>2</sup>1952; W. Feilchenfeldt, *Die Entpersönlichung des Mose in der Bibel und ihre Beurteilung*: ZAW 64 (1952) 156–178; E. Auerbach, *Moses*, Amsterdam 1953; O. Eißfeldt, *Mose*: OLZ 48 (1953) 490–505; H. Cazelles, *Moses vor der Geschichte*: Religion, Wissenschaft, Kultur 7 (1956) 1–7; C. A. Keller, *Von Stand und Aufgabe der Moseforschung*: ThZ 13 (1957) 430–441; H. H. Rowley, *Mose und der Monotheismus*: ZAW 69 (1957) 1–21; R. Smend, *Das Mosebild von H. Ewald bis M. Noth*, Tübingen 1959; F. Schnutenhaus, *Die Entstehung der Mosestraditionen*, Diss. Heidelberg 1958, vgl. ThLZ 85/1960) 939; Eva Oßwald, *Das Bild des Mose in der kritischen atl. Wissenschaft seit Julius Wellhausen*, Berlin 1962 (vgl. dieselbe, oben Anm. 21); H. Seebaß (s. Anm. 21); *Moses in Schrift und Überlieferung*, aus dem Franz. übertr. v. Fr. Stier, Düsseldorf 1963; J. R. Porter, *Moses and Monarchy*, Oxford 1963; A. H. J. Gunneweg, *Mose in Midian*: ZThK 61 (1964) 1–9; H. Schmid, *Der Stand der Moseforschung*: Judaica 21 (1965) 194–221; Fr. Cornelius, *Moses urkundlich*: ZAW 78 (1966) 75–78; Ch. Barth, *Mose, Knecht Gottes*: Parrhesia (Festschr. K. Barth), Zürich 1966, 68–81.

<sup>41</sup>) Vgl. Os 1, 9. wo Jahwe durch den Propheten die in seinem Namen liegende Zusage von Ex 3, 14 f. widerrufen und nun für Israel der »Ich-bin-nicht-für-euch-da«, sein will. – Zum Jahwe-Namen und zu seiner kenitischen Herkunft vgl. J. Obermann, *The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries*: JBL 68 (1949) 301–323; ders., *Survival of an Old Canaanite Participle and its Impact on Biblical Exegese*: JBL 70 (1951) 199–209; A. M. Dubarle, *La signification du nom de Jahweh*: RSPTh 35 (1951) 3–21; A. Murtonen, *The Appearance of the Name YHWH outside Israel* = Studia Or. Fennica XVI/3, Helsinki 1951; G. Lambert, *Que signifie le nom divine YHWH?*: NRTh 74 (1952) 897–915; M. Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*, Beil. zu: Die fünf Bücher der Weisung, Köln 1954, 29; E. Schild, *On Exodus III 14*: VT 4 (1954) 296–302; L. M. von Pakozdy, *Die Deutung des YHWH-Namens in Exodus 3 : 14*: Judaica 11 (1955) 193–208; O. Eißfeldt, *El and Jahwe*: JSS 1 (1956) 25–37, = *El und Jahwe*: KISchr III, Tübingen 1966, 386–397; ders., *'Āḥyāh 'āšār 'āḥyāh und 'El 'ōlām*: FF 39 (1965) 298 bis 300; S. D. Goitein, *YHWH the Passionate*: VT 6 (1956) 1–9; I. Lewy, *The Beginnings of the Worship of Jahweh*: ebd. 429–435; M. Reisel, *The Mysterious Name of YHWH*, Assen 1957; ders., *Observations on 'Ehyēh 'āšer 'Ehyēh*, Assen 1959; R. Mayer, *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neueren Forschung*: BZ NF 2 (1958) 26–53; H. Renckens, *De Naam Jahweh als samenvatting van Israëls Godsbesef*: Bijdr. Tijdschr. voor Filos. en Theol. 19 (1958) 117–136; N. Walker, *Jahwism and the Divine Name YHWH*: ZAW 70 (1958) 262–265; D. N. Freedman, *The Name of the God of Moses*: JBL 79 (1960) 151–156; W. Vischer, *Eher Jahwo als Jahwe*: ThZ 16 (1960) 159–267; R. Abba, *The Divine Name Jahweh*: JBL 80 (1961) 320–328; S. Mowinckel, *The Name of the God of Moses*: HUCA 32 (1961) 121–133; F. M. Cross, *Yahweh and the God of the Patriarchs*: HarvThR 55 (1962) 225–259; E. C. B. MacLaurin, *YHWH The Origin of the Tetragrammaton*: VT 12 (1962) 438–463; H. Kosmala in: *Annual of the Swed. Theol. Inst.*, 2 (1963) 103–111; J. Vergote, *Une théorie sur l'origine égyptienne du nom Jahweh*: ETHL 39 (1963) 446–452; J. Lindblom, *Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex 3, 14*: *Annual of the Swedish Theol. Inst.* 3 (1964) 4–15; C. Westermann, *Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelit. Religionen*: *Forschung im AT* = *Theol. Bücherei* 24, München 1964, 189–218; H. Heyde, *Kain, der erste*

erlebten Ereignissen erfahren die Beteiligten, daß Jahwe wirklich der »Ich-bin-da« und der Gott der Väter ist<sup>42)</sup>.

An dem heiligen Berg in der Wüste, S i n a i oder H o r e b genannt, erfolgt eine neue Gottesoffenbarung, in der Jahwe aufgrund seiner Rettungstat mit den Gereteten einen B u n d schließt, ihnen ein Gesetz als Bundesordnung gibt und die Hineinführung in das den Vätern zugesagte Land Kanaan verheißt. So werden die an dem Exodus Beteiligten zu einem Volk. Mittelpunkt des nun noch einige Jahrzehnte durch die Wüste wandernden Volkes ist eine heilige Lade, über der Jahwe unsichtbar thronend gedacht ist und die an den Rastplätzen unter einem Zelt aufgestellt wird.

In die Vorgänge um den Bundesschluß hat die Forschung der letzten zehn Jahre neues Licht zu bringen vermocht. Die formgeschichtliche Untersuchung der voneinander in Einzelheiten stark abweichenden Pentateuchtexte über den Bundesschluß am Sinai-Horeb läßt deutliche Spuren des Vertragsverfahrens und des Schemas einer B u n d e s u r k u n d e erkennen, die in zahlreichen Vertragstexten anderer Völker des Alten Orients urkundlich bezeugt sind. Wir dürfen darum annehmen, daß der Bundesschluß, bei dem Moses als Bundesmittler Jahwe vertrat, unter ähnlichen Riten vor sich ging, wie das damals bei privaten und staatsrechtlichen Verträgen zu geschehen pflegte: Vertragsangebot, Annahme des Angebots, Fixierung des Vertragsinhalts und der Vertragsbedingungen, Ratifizierung unter Vorname bestimmter Blutriten, Beurkundung des Vertrags, Friedensmahl. Da aber Moses in Ägypten auch die schriftliche Vertragsform kennengelernt haben muß – der Vertrag R a m s e s II. mit dem Hethiterkönig H a t t u s c h i l i s c h III. war an Tempeln und Palästen eingemeißelt und öffentlich bekanntgemacht –<sup>43)</sup>, verdienen die Pentateuchtexte, die von der Niederschrift des Bundesgesetzes und von einer in oder bei der Lade aufbewahrten Bundesurkunde (*’edūt*) erzählen, das Vertrauen des Historikers. Man kann alle üblichen Bestandteile des altorientalischen Vertragsschemas, wenn auch verstreut über die Bücher Ex bis Dt, nachweisen: Selbstvorstellung des Bundesherrn<sup>44)</sup>, der den Vertrag anbietet; Darlegung der bisherigen Beziehungen der Partner zueinander (»Vorgeschiede«<sup>45)</sup>); Grundsatzklärung<sup>46)</sup>; Einzelbestimmungen<sup>47)</sup>; Vorkehrungen betreffende Hinterlegung und regelmäßig wiederkehrende öffentliche Verlesung der Urkunde<sup>48)</sup>; Fluch- und Segenssanktionen<sup>49)</sup>.

*Jahweverehrer* = Aufs. u. Vortr. z. Theol. u. Religionswiss. 33, Berlin 1965; S. H e r r m a n n, *Der atl. Gottesname*: EvTh 26 (1966) 281–293; W. v o n S o d e n, *Jahwe*, »Er ist, Er erweist sich«: WdO 3 (1966) 177–187 (dieser Aufsatz dürfte die endgültige Klärung gebracht haben); H. S e e b a s (s. die Anm. 21 erwähnten Arbeiten).

<sup>42)</sup> Den geschichtlichen Kern der in Ex 1–15 verarbeiteten Traditionen arbeitet gut heraus G. F o h r e r, *Überlieferung und Geschichte des Exodus* = BZAW 91, Berlin 1964.

<sup>43)</sup> Übersetzung der hethitischen u. der ägyptischen Fassung in: ANET 199–203. Beispiele für andere altorientalische Verträge ebda 203–205, ferner: D. J. M c C a r t h y, *Treaty and Covenant* = An Bibl 21, Rom 1963, 183–205; K. B a l t z e r, *Das Bundesformular* = WMANT 4, Neukirchen 1964, 186–192; J. S c h a r b e r t, *Das Sachbuch der Bibel*, Aschaffenburg 1965, 241; KAI 222–24. Auf die Bearbeitung der hethitischen Verträge durch den slowenischen Gelehrten V. K o r o š e c, *Hethitische Staatsverträge*, Leipzig 1931, wurden die Alttestamentler erst seit 1954 aufmerksam, vgl. Anm. 49.

<sup>44)</sup> Ex 20, 2 a; 34, 6 f; Lev 18, 2; Dt. 5, 6 a.

<sup>45)</sup> Ex 19, 4; 20, 2b; Dt 5, 6 b.

<sup>46)</sup> Ex 19, 5 f; 20, 3; 34, 14; Lev 18, 3–5; Dt 5, 7.

<sup>47)</sup> Ex 20, 4–17; 21, 1–23, 24; 34, 15–26; Dt 5, 8–21; Lev 18, 6–26, 2.

<sup>48)</sup> Ex 25, 16, 21; Dt 10, 2; 31, 11 f. 26.

<sup>49)</sup> Ex 23, 25–33 (nur Segen); Lev 26, 3–39; Dt 4, 25–28 (nur Fluch); 28, 1–68. – Trotz unterschiedlicher Auffassungen in Einzelheiten sind die Beziehungen zwischen den Bundesschluß-

Mit der Niederschrift der Bundesurkunde beginnt ein neuer Abschnitt in dem Überlieferungsprozeß. Nun hat Israel eine »Heilige Schrift«, die für die weitere Traditionsentwicklung normgebend bleibt. Da aber in der Folgezeit die auf Steintafeln geschriebene und in oder an dem Wanderheiligtum der Lade aufbewahrte Urkunde nur bei den Josefstämmen Ephraim, Manasse und Benjamin blieb, die später unter Josue von Osten über den Jordan in Mittelpalästina eindringen, während die »Südstämme«, vor allem Juda, sich anscheinend in Kadesch-Barnea, vielleicht sogar noch vor dem Bundesschluß am Sinai, trennten und von Süden her in Kanaan Fuß faßten, müssen sich Unterschiede in der Exodus- und Sinaitraktion ausgebildet haben. Die in Palästina gebliebenen Stämme kannten diese Tradition überhaupt noch nicht<sup>50</sup>). Auf dem Landtag zu Sichem (Jos 24)<sup>51</sup>) gelang es Josue, die unter seiner Führung aus Osten eingedrungenen Stämme, die Südstämme und die schon seit der Patriarchenzeit im Lande ansässigen Stämme zu einer Zwölf-Stämme-Amphiktyonie zusammenzuschließen<sup>52</sup>). Damit übernahmen alle am Landtag von Sichem vertretenen Stämme

berichten in Ex – Dt und den altorientalischen Vertragsformen heute allgemein anerkannt; vgl. G. E. Mendenhall, *Ancient Oriental and Biblical Law*: *BiblArch* 17 (1954) 26–46; ders., *Covenant Forms in Israelite Traditions*: ebd. 50–76, beide Aufsätze vereint in: *Law and Covenant* (s. Anm. 23); A. Pohl in: *Orientalia* 28 (1959) 305; J. Muilenburg, *The Form and Structure of the Covenantal Formulations*: *VT* 9 (1959) 347–365; W. Beyerlin, *Die Kulturtraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha* = *FRLANT* 72, Göttingen 1959, 67; ders., *Geschichte und Herkunft der ältesten Sinaitraktionen*, Tübingen 1961; J. Scharbert, *Einführung in die Hl. Schrift*, Aschaffenburg 1959 (<sup>3</sup>1965), 19; ders., *Das Sachbuch zur Bibel*, Aschaffenburg 1965, 106 f.; K. Baltzer, *Das Bundesformular* = *WMANT* 4, Neukirchen 1960, <sup>2</sup>1964; D. J. McCarthy (s. Anm. 43); ders., *Der Gottesbund im AT* = *SBS* 13, Stuttgart 1966; D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the OT Prophets* = *Bibl et Or* 16, Rom 1964; N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt 1965, 129–173; K. Schubert, *Bibel und zeitgemäßer Glaube*, I. Altes Testament, Klosterneuburg 1965, 101–108. – Fr. Nötischer, *Bundesformular und »Amtsschimmel«*: *BZ NF* 9 (1965) 181–214, warnt zwar vor einer Ableitung des atl. Bundesformulars aus dem altorientalischen, muß aber doch die auffallenden Analogien zugeben.

<sup>50</sup>) Zu der äußerst verwickelten Geschichte der israelitischen Landnahme in Palästina vgl. die Handbücher der atl. Archäologie u. der Geschichte Israels, ferner: H. H. Rowley, *The Exodus and the Settlement in Canaan*: *BASOR* 85 (1942) 27–31; ders., *From Joseph to Josua*, London 1950, <sup>2</sup>1964; A. Alt, *Kleine Schriften*, I, München 1953, 89–202; H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*: *RB* 62 (1955) 321–364; O. Eißfeldt, *Die Eroberung Palästinas durch Altisrael*: *WO* 2 (1955) 158–171; Sh. Yeivin, *The Israelite Settlement in Galilee and the Wars with Jabin of Hazor*: *Mélanges Bibliques* (Festschr. A. Robert), Paris 1957, 95–104; F. Maass, *Hazor und das Problem der Landnahme*: *BZAW* 77 (1958) 105–117; Y. Kaufmann, *Traditions Concerning Israelite History in Canaan*: *Studies in the Bible*, ed. Ch. Rabin = *Scripta Hierosolymitana* 8, Jerusalem 1961, 303–334; G. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*: *BiblArch* 25 (1962) 66–87; J. A. Soggin, *La conquista israelitica della Palestina nei secoli XIII–XII e le scoperte archeologiche*: *Protestantesimo* 17 (1962) 193–208; J. Dus, *Das Seßhaftwerden der nachmaligen Israeliten im Lande Kanaan*: *Communio Viatorum* 6 (1963) 263–275; K. Schubert (s. Anm. 49) 91–132. – Zur hermeneutischen Beurteilung der Landnahmeberichte s. J. A. Soggin, *Geschichte, Historie und Heilsgeschichte im AT*: *ThLZ* 89 (1964) 721–736.

<sup>51</sup>) Zum »Landtag zu Sichem« vgl. die Kommentare zu Jos 24, ferner: M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* = *BWANT* IV/1, Stuttgart 1930 (Neudruck: Darmstadt 1966); E. Nielsen, *Shechem*, Kopenhagen 1955; J. L'Hour, *L'alliance de Sichem*: *RB* 69 (1962) 5–36, 161–184; 350–368; G. Schmitt, *Der Landtag von Sichem* = *Arbeiten zur Theol.* I/15, Stuttgart 1964.

<sup>52</sup>) Zum Zwölf-Stämme-System nach dem Landtag zu Sichem vgl. M. Noth (s. Anm. 51); S. Mowinckel, »Rabelstämme« und »Leastämme«: *BZAW* 77 (1958) 129–150; J. Hoftijzer, *Enige opmerkingen rond het israelitische 12 – Stammsystem*: *TThT* 14 (1960) 241–263; S. Herrmann, *Das Werden Israels*: *ThLZ* 87 (1962) 561–547; H. M. Orlinsky, *The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of the Judges*: *Oriens Antiquus* 1 (1962)

auch die Tradition vom Auszug aus Ägypten, vom Schilfmeerwunder und vom Bundesschluß so, als hätten sie jene Ereignisse selbst erlebt. Selbstverständlich verknüpften aber die einzelnen Stämme die amphiktyonische Tradition mit ihren Sondertraditionen. Die Hüter der Heiligtümer, die an den heilsgeschichtlich denkwürdigen Stätten und an den verschiedenen Orten entstanden, an denen die Lade weilte, tradierten außerdem die amphiktyonische Tradition in jeweils etwas anderer Form. So bildeten sich allmählich wieder unterschiedliche Traditionsströme heraus.

Vor allem brachten die Seßhaftwerdung nach der Landnahme, später die Einführung des Königtums und die sich wandelnden kultischen Bedürfnisse<sup>53</sup>) einen grundlegenden Wandel des Rechts, der sozialen und kultischen Ordnungen mit sich. Diese Wandlungen fanden ihren Niederschlag in tiefgreifenden Überarbeitungen der alten Bundesurkunde und der verschiedenen Traditionsströme.

Wir wissen zwar nicht, wer im einzelnen für eine derartige Überarbeitung zuständig war; Texte, welche Josue (Jos 24, 26) und Samuel (1 Sam 10, 25) solche Ergänzungen zuschreiben, deuten aber darauf hin, daß amphiktyonische Organe, die alten Bundesmittler, die Leviten, die Priesterschaft des Zentralheiligtums<sup>54</sup>), Propheten (vgl. Dt 18, 15–18) o. dgl., ein solches Recht für sich in Anspruch nahmen und sich dabei auf die Autorität des Moses stützten<sup>55</sup>). Deshalb

11–20; K. D. Schunck, *Benjamin*: BZAW 86, Berlin 1963; A. H. J. Gunneweg, *Über den Sitz im Leben der sog. Stammessprüche*: ZAW 76 (1964) 245–255; W. H. Irwin, *Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie*: RB 72 (1965) 161–184; J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*: BZAW 93, Berlin 1965; B. D. Rahtjen, *Philistine and Hebrew Amphictyonies*: JNES 24 (1965) 100–104. – Man wird die »Amphiktyonie« als religiöse Realität trotz der Einwände von R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* = FRLANT 84, Göttingen 1963, und G. Fohrer: ThLZ 91 (1966) 801–816, 893–903, in irgendeiner Form gelten lassen müssen.

<sup>53</sup>) Die Lade hörte nach ihrer Eroberung durch die Philister (1 Sam 4–7) und nach ihrer Übertragung auf den Sion (2 Sam 6) auf, Wanderheiligtum zu sein und erhielt einen festen Sitz mit einem Tempel nach kanaanischem Vorbild (3 Kg 5, 15–8, 65). – Zur Geschichte der Lade und dem Einfluß ihrer Schicksale auf die Religion Israels s. O. Eißfeldt, *Lade und Stierbild*: ZAW 58 (1940/41) 190–215 = Kleine Schriften, II, Tübingen 1963, 282–305; ders., *Lade und Gesetzestafeln*: ThZ 16 (1960) 281–284 = Kleine Schriften III, Tübingen 1966, 526–529; M. Noth, *Jerusalem und die israelitische Tradition*: OTS 8 (1950) 28–46; die Aufsätze von M. Haran in: IEJ 9 (1959) 30–38, D. Neiger Memorial Volume, Jerusalem 1959, 215–221, und IEJ 13 (1963) 46–58; W. Beyerlin, *Sinaitraditionen* (s. Anm. 49) 129–144; E. Nielsen, *Some Reflections on the History of the Ark*: VT Suppl. 7, Leiden 1960, 61–74; R. de Vaux, *Arche d'Alliance et Tente de Réunion*: Mémoires Gelin, Le Puy 1961, 54–70; L. Randelini, *La Tenda e l'Arca nella tradizione del Vecchio Testamento*: Studii Bibl. Franc. Liber Annus 13 (1962/63) 163–189; J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis. Bundeslade, Gottesthron und Märkähāb*, Salzburg 1964; J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum* = BZAW 93, Berlin 1965; M. H. Woudstra, *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship*, Philadelphia 1965; J. de Fraine, *La royauté de Yahvé dans les textes concernant l'Arche* = VT Suppl. 15, Leiden 1966, 134–149, und die zahlreichen Aufsätze von J. Dus in ZAW 72 (1960) 107–134; ThZ 17 (1961) 1–16; VT 13 (1963) 126–132; Communio Viatorum 6 (1963) 61–80; 7 (1964) 193–200; NThT 18 (1963/64) 440–452; ThZ 20 (1964) 241–251.

<sup>54</sup>) Zur »amphiktyonischen« Aufgabe der Leviten und Priester in der vormonarchischen Epoche und in der Königszeit vgl. A. H. L. Gunneweg, *Leviten und Priester* = FRLANT 89, Göttingen 1965.

<sup>55</sup>) Zu der Annahme, daß die sog. »kleinen Richter« (Ri 10, 1–5; 12, 7–15) die amphiktyonischen »Richter Israels« oder Gesetzeshüter gewesen wären, reichen die Argumente von A. Alt, *Altisraelitisches Recht*: FF 9 (1933) 217 f; dem s., *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934 = Kleine Schriften I, München 1953, 278–332; M. Noth, *Das Amt des »Richters Israels«*: Festschr. A. Bertholet, Tübingen 1950, 404–417; D. A. McKenzie, *The Judge of Israel* = VT 17 (1967) 118–121, kaum aus.

sind derartige spätere Ergänzungen des Bundesgesetzes auch so formuliert, als ob sie Moses im Namen Jahwes verkündet habe<sup>56</sup>). Auf diese Weise wuchs die »Schrift« an. Auch die geschichtliche Einleitung der Bundesurkunde, in der kurz die bisherigen Heilstaten Jahwes an Israel umrissen waren, hat man allmählich durch Einarbeitung der von Abraham bis zu Moses reichenden Heilsgeschichtsüberlieferung erweitert.

Die Schöpfungstradition wurde im Sionsheiligtum ausgebildet<sup>57</sup>). Jahwe galt bisher vor allem als der Gott, der die Väter berufen, Israel erlöst, es in das verheißene Land gebracht und die heiligen Kriege gegen die Feinde seines Volkes geführt hat. In Kanaan, besonders in Jerusalem (vgl. Gen 14, 17–20), lernte Israel Jahwe als den *El eljon* kennen, den »höchsten Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat«. Jetzt assimilierte und entmythologisierte Israel durch die Schöpfungstradition den kanaänischen Natur- und Fruchtbarkeitskult, der freilich noch bis zum Exil eine ständige Versuchung zum Abfall vom Jahwebund blieb.

Das Original der alten, in Steintafeln eingehauenen Bundesurkunde ist mit Sicherheit bei der Zerstörung des Heiligtums von Silo, als die Lade Beute der Philister wurde, verloren gegangen (vgl. 1 Sam 4 f; Jer 7, 12–15; 26, 6). Da man sich aber damals, wie noch heute weithin im Orient, mehr als auf »Bücher« auf das Gedächtnis verließ und auch den Inhalt wichtiger Schriften auswendig kannte, hat man gewiß aus dem Gedächtnis neue Niederschriften der Bundesurkunde angefertigt, bei solchen Gelegenheiten aber selbstverständlich auch die notwendigen Änderungen angebracht. Da nun einmal die Bundesurkunde in erster Linie die Aufgabe hatte, die Normen für das soziale Leben, für Sitte, Recht und Kult zu regeln, während die Heilsgeschichte nur den Hintergrund und die Motivierung des Bundesgesetzes abgab, wird die Bundesurkunde überwiegend *Gesetzsmaterial* enthalten haben, das im Laufe der Zeit bei der Verkündigung im Kult eingerahmt wurde mit homiletisch-paränetischen Erläuterungen. Die Heilsgeschichte dagegen konnte in freierer Form mündlich tradiert werden und sich so auch stärker vom Wortlaut der Bundesurkunde entfernen, wo diese von der Vorgeschichte und dem Vorgang des Bundeschlusses erzählte.

Gegen Ende der Regierung Salomos, als die religiöse und politische Einheit zu zerbrechen drohte, oder unmittelbar nach dem Abfall der Nordstämme von der davidischen Dynastie, als jener Bruch erfolgt war, also in einer Krisenzeit, an einer entscheidenden Wende der Geschichte Israels, war eine schriftliche Fixierung der Heilsgeschichtsüberlieferung unerlässlich geworden. So entstand das Werk des *Jahwisten*. Man wird dieses Werk nicht als eine »Privatarbeit«, sondern als das Werk eines hervorragenden Mannes zu verstehen haben, der sich als Sprecher der israelitischen Kultgemeinschaft dazu berufen wußte, dem Glauben seines Volkes an den Jahwebund und an die Erwählung gültigen Ausdruck zu verleihen. So gab er seinem Volk ein Buch, das nun neben der Bundesurkunde zumindest insofern »kanonisches« Ansehen erlangte, als es für die Zukunft den allein gültigen und für die weitere Überlieferung maßgebenden Rahmen lieferte, in dem man die Heilsgeschichte von der Erschaffung der Welt bis zur Landnahme Israels erzählen mußte<sup>58</sup>).

<sup>56</sup>) Vgl. Ex 21, 1; Lev 1, 1; 4, 1; 5, 1; 8, 1; 17, 1 und öfter.

<sup>57</sup>) Lit. zur Schöpfungstradition im AT s. Anm. 24.

<sup>58</sup>) Zu Datierung und Eigenart von J: J. Lewy, *The Birth of the Bible*, New York 1950; ders. *The Growth of the Pentateuch*, ebd. 1955; H. Schultze, *Die Großreichsidee Davids, wie sie sich im Werk des Jahwisten spiegelt*, Diss. Mainz 1955, vgl. ThLZ 81 (1956) 752–753; M.-L. Henry, *Phänomene religiöser Lebensbewegungen in der jahwistischen und priesterlichen*

Der Jahwist wußte um die Sünde Davids (2 Sam 11, 2–12, 14) und hat wahrscheinlich selbst das religiöse Versagen Salomos (3 Kg 11) erlebt. An den hervorragendsten Gestalten seines Volkes hat er so die Macht der Sünde und die Größe der Gnade Jahwes erfahren. Unter diesem Eindruck durchmustert er den ganzen Schatz der religiösen und geschichtlichen Tradition seines Volkes, macht gelegentlich auch Anleihen bei den Mythen, Sagen, Liedern und Sprüchen der Kanaaniter und der Nachbarvölker, deren kulturelle Schätze zur Zeit der sogenannten salomonischen Aufklärung am Hof von Jerusalem Eingang und Pflege fanden, und zeigt nun in seinem Werk, wie Gott der Menschheit das Heil anbietet (Gen 2), wie die Sünde den Fluch und den Tod in die Menschheitsgeschichte einbrechen läßt (Gen 3 f), wie aber Jahwe in seiner Gnade dem Fluch den Segen entgegenstellt, den Segen in Abraham und seinem »Samen«, d. h. in dem von Abraham abstammenden Israel durch Verheißungen (Gen 12, 1–3) und Bund (Gen 15) konzentriert und allen Völkern daran Anteil verspricht, sofern sie mit den erwähnten Verheißungsempfängern und Segensträgern Gemeinschaft pflegen<sup>59</sup>). Dabei macht er immer wieder deutlich, daß auch die von Gott Erwählten sündige, versagende Menschen bleiben, die alles nur der ungeschuldeten Gnade Jahwes verdanken. Der Jahwist will es seinem Volk unvergeßlich zum Bewußtsein bringen, wie an seiner Geschichte Jahwe sich ständig als der »Ich-bin-(für euch)-da« erwiesen und seine Bundestreue unter Beweis gestellt hat und wie Israel durch sein treues Festhalten am Bund nicht nur selbst dem Fluch der Sünde enttrinnen, sondern sogar für andere Völker Mittler des Segens werden kann.

In einer weiteren Krise und Zeitenwende, nämlich gegen Ende des Nordreichs Israel, wurde es notwendig, die Tradition der dem Jahwebund treu gebliebenen

---

*Überlieferung:* ThLZ 85 (1960) 145–148; dies., *Jahwist und Priesterschrift* = Arb. z. Theol. 3, Stuttgart 1960; W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund:* ThZ 16 (1960) 268–280, Neudruck in: Gottes Offenbarung = Theol. Bücherei 19, München 1963, 205–216; H. W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten:* EvTh 24 (1964) 73–98, auch in: Gesammelte Studien zum AT = Theol. Bücherei 22, München 1964, 345–373; J. Muilenburg, *Abraham and the Nations: Interpretation* 19 (1965) 387–398; W. Richter, *Urgeschichte und Hoftheologie:* BZ NF 10 (1966) 96–105; J. Blenkinsopp, *Theme and Motif in the Succession History (2 Sam XI 2 ff) and the Yahwist Corpus* = VT Suppl. 15, Leiden 1966, 44–57. – Hier und zu den noch zu besprechenden Pentateuchsichten sei ein für allemal verwiesen auf die Einleitungswerke, auf die Kommentare zu den Büchern Gen – Dt, auf die Anm. 21 erwähnten Untersuchungen von C. A. Simpson, M. Noth und G. Hölscher, ferner A. von Hoonacker, *De Compositione litteraria et de origine Mosaica Hexateuchi*, Bruxelles 1949; L. Rost, (s. Anm. 17); S. Mowinkel, (s. Anm. 12); R. Kilian, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen* = BBB 24, Bonn 1966; J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch:* SBS 19, Stuttgart 1966.

<sup>59</sup> Vgl. J. Scharbert, *Heilmittler im AT und im Alten Orient* = Quaest. Disp. 23/24, Freiburg i. Br. 1964, 74–81. – Wenn neuestens E. Lipiński in RB 73 (1966) 77–93, aus Gen 10, 11 f schließt, J müsse um 850 und nicht in die Zeit Salomos oder kurz danach datiert werden, so ist dagegen einzuwenden: 1) Kalach war bereits durch Salmanassar I. (1265–1235) als eine bedeutende Stadt gegründet worden. 2) Die Notiz in Gen 10, 11 f macht nicht den Eindruck, als wolle der Autor auf eine zeitgenössische Begebenheit anspielen, nämlich die eben erst vor kurzem erfolgte Erhebung Kalachs zur Reichshauptstadt durch Assurnasirpal II. (883–859), sondern eher als wolle der Autor eine Tradition aus längst vergangenen Zeiten festhalten. 3) Sollte der Ausdruck »die große Stadt« wirklich »die Hauptstadt« bedeuten, was keineswegs sicher ist, dann könnte der Zwischensatz »das ist die große Stadt« auch eine Glosse eines späteren Tradenten sein, die nichts über das Alter des übrigen Textes aussagt. 4) Daß der zweifellos als Stadtname gedachte Ausdruck »Resen« ein erst von Assurnasirpal II. angelegter Kanal sei, läßt sich kaum beweisen; es kann sich um eine Bewässerungsanlage (assyrl. risnu) handeln, die wesentlich älter ist. Es wäre eher verständlich, daß man einen aus alter Zeit überlieferten Terminus techn. für eine Bewässerungsanlage als Stadtname mißverstanden hat, als daß man einen eben erst erfolgten Kanalbau so völlig mißverstehen konnte.



prophetischen und levitischen Kreise aus dem Gebiet der Nordstämme aufzuzeichnen, wenn sie der Nachwelt erhalten werden und nicht im Strudel der Katastrophen, welche in den Jahren zwischen 735 und 722 v. Chr. über das Nordreich hereinbrachen, untergehen sollte. So entstand das Werk des Elohisten<sup>60</sup>, der allerdings sein Geschichtswerk nicht mit der Erschaffung der Welt, wie der Jahwist, sondern erst mit der Erwählung Abrahams beginnen läßt (Gen 15). Der Elohist hat den Abfall der Nordstämme von der Dynastie Davids und die Errichtung der Stierheiligtümer in Betel und Dan (3 Kg 12, 29–13, 5) als schändlichen Bundesbruch betrachtet, hat wahrscheinlich schon die ersten Deportationen ganzer Landstriche durch die Assyrer erlebt (732 v. Chr.) und zumindest die bevorstehende Deportation der Bevölkerung des noch verbleibenden Restes des Nordreichs geahnt. Darum sammelt er all das aus der Überlieferung seines Volkes, was ihm für seine Verkündigung in dieser Situation besonders geeignet erscheint. So legt er besonderen Nachdruck auf die Landverheißungen Gottes an die Patriarchen (Gen 15, 13–16; 22, 16 bis 18) und beim Bundesschluß am Sinai (Ex 20 und 24), zeigt, wie Israel schon unmittelbar nach dem Bundesschluß den Bund durch die Verehrung des goldenen Kalbs bricht (Ex 32), wie es ein widerspenstiges Volk bleibt, wie aber Jahwe alle Fäden der Geschichte in der Hand behält, wie er seinen Geschichtsplan mit Israel weiter vorantreibt und wie Israel allein durch Umkehr und Eingehen auf Gottes Vorsehungsplan sein Heil finden kann. Die Erzväter, Josef und Moses stellt er seinem Volk als Vorbilder vor Augen, denen es an Glaube und Treue gleichen soll.

Daß Werk des Elohisten kam nach dem Untergang des Nordreichs mit Flüchtlingen nach Juda und muß hier einen großen Eindruck hinterlassen haben. Denn unter seinem Einfluß wurde, wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Reform des Hiskia (4 Kg 18, 3–6), die alte Bundesurkunde überarbeitet zum *Deuteronomium*<sup>61</sup>. Dem deuteronomischen Gesetz wurden jetzt paränetische Hin-

<sup>60</sup> R. Kilian, *Der heilsgeschichtliche Aspekt in der elohistischen Geschichtstradition*: ThGl 56 (1966) 369–384.

<sup>61</sup> Zum Dt als Überarbeitung der alten Bundesurkunde s. M. G. Kline, *Dynastic Covenant*: WestmThJ 23 (1960/61) 1–15; ders., *Treaty of the Great King*, Grand Rapids 1963; N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Königs Josias*: Bb 44 (1963) 261–288, 461–498; ders., *Das Hauptgebot* = AnBibl 20, Roma 1963. An weiterer neuerer Literatur zum Dt und seiner Theologie seien genannt: F. Horst, *Das Privilegrecht Jahwes*, Göttingen 1930; Neudruck in: Gottes Recht = Theol. Bücherei 12, München 1961, 17–154; G. von Rad, *Herkunft und Absicht des Dt*: ThLZ 72 (1947) 151–158; ders., *Deuteronomiumstudien* Göttingen 1947; A. Alt, *Die Heimat des Dt*: Kleine Schriften II, München 1953, 250–275; H. Junker, *Die Entstehung des Ps 78 und das Dt*: Bb 34 (1953) 487–500; N. Walker, *The Date of Deuteronomy*: VT 3 (1953) 413–414; R. Dobbie, *Deuteronomy and the Prophetic Attitude to Sacrifice*: ScJTh 12 (1959) 68–82; F. Dumermuth, *Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen*: ZAW 70 (1958) 59–98; M. Weinfeld, *Die Abhängigkeit des Dt von der Weisheit*: Jehzekel Kaufmann Jub. Vol., Jerusalem 1960, 89–108; ders., *The Origin of Humanism in Dt*: JBL 80 (1961) 241–247; ders., *The Change in the Conception of Religion in Dt*: Tarbiz 31; (1961/62) 1–17; B. Maarsingh, *Onderzoek naar de Ethiek van de Wetten in Dt*, Winterswijk 1961; J. M. Myres, *The Requisites for Response. On the Theology of Dt*: Interpretation 15 (1961) 14–31; O. Bächli, *Israel und die Völker*, Zürich 1962; G. Minette de Tillesse, *Sections »tu« et sections »vous« dans le Dt*: VT 12 (1962) 29–37; E. Nicholson, *The Centralisation of the Cult in Dt*: VT 13 (1963) 380–389; R. E. Clements, *Deuteronomy and the Jerusalem Cult Tradition*: VT 15 (1965) 300–312; J. Malfroy, *Sagesse et Loi dans le Dt*: VT 15 (1965) 49–65; D. J. McCarthy, *Notes on Love of God in Dt and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel*: CBQ 27 (1965) 144–147; J. Schreiner, *Das seelsorgliche Anliegen des Dt*: Anima 20 (1965) 144–159; L. E. Toombs, *Love and Justice in Dt*: Interpretation 19 (1965) 399–411; S. Loersch, *Das Deuteronomium und seine Deutungen* = SBS 22, Stuttgart 1967; J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* = BBB 26, Bonn 1967.

weise auf Israels Stierkult (Dt 9, 20) und auf die Gefahr, das verheißene Land wieder zu verlieren<sup>62</sup>), in Anlehnung an das elohistische Werk eingefügt. Im übrigen ist das Deuteronomium freilich ein selbständiges Werk ganz eigener Prägung. Sein Schöpfer oder der levitische Kreis, der für seine Formulierung verantwortlich ist, steht unter dem Eindruck des Untergangs des Nordreichs und des Scheiterns des synkretistischen Kults der Nordstämme, spürt aber ebenso die Gefahren, die dem Jahwebund auch in Juda von seiten der heidnischen Fruchtbarkeitskulte drohen. Darum versucht er, sein Volk gleichsam noch einmal zurück an den Horeb zu führen. Er fühlt sich als Bevollmächtigter Jahwes und legt darum seine Mahnungen zu ungeteilter Gottesliebe »mit ganzem Herzen und ganzer Seele« und zu unverbrüchlicher Treue gegenüber dem Bundesgesetz Moses als Vermächtnis, als Abschiedsrede in den Mund (vgl. bes. Dt 6). Unter dem König Manasse, der dem Heidentum sogar in den Tempel Eingang verschaffte, ging das »Gesetz Jahwes« verloren. Erst im Jahre 622/21 fand sich die Bundesurkunde wieder bei Ausbesserungsarbeiten im Tempel und wies nun dem frommen König Josia den Weg für seine Reform (4 Kg 22 f)<sup>63</sup>).

Wohl noch vor dem Exil, vielleicht im Zusammenhang mit dem breiten Einbruch des Heidentums unter Manasse, sahen sich die Priester veranlaßt, das Kultrecht neu zu ordnen und schriftlich niederzulegen. Das Ergebnis derartiger Bemühungen ist das Heiligkeitsgesetz (H = Lev 17–26), das durch die aus der alten Bundesurkunde übernommene und überarbeitete Segens- und Fluchsanktion sowie durch die Formulierung seiner Einzelbestimmungen als Gottesrede an Moses als Bestandteil der von Gott erlassenen Bundesordnung autorisiert wurde<sup>64</sup>). Auch andere Corpora von Opfer-, Reinheits- und Priestervorschriften oder von Ritualien, die sich heute über die Bücher Ex bis Num verstreut finden, werden wenigstens zum Teil schon vor dem Exil schriftlich vorgelegen haben<sup>65</sup>).

Sehr umstritten ist heute die Herkunft und erstmalige schriftliche Fixierung des Dekalogs. Sein hohes, sogar mosaisches Alter wird von vielen, wenn nicht den meisten Exegeten anerkannt; aber seine Zugehörigkeit zur mosaischen Bundesurkunde wird in letzter Zeit ernstlich in Zweifel gezogen<sup>66</sup>). Im jahwistischen Werke

<sup>62</sup>) Dt 28, 62 f, vgl. Gen 15, 5. 13–16; 22, 17. – Die »prädeuteronomischen Texte« in Gen bis Num, auf die C. H. W. Brekelmans in seinem Vortrag auf dem AT-Kongreß in Genf 1965 »Die sog. deuteronomistischen Elemente in Gen bis Num. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des DT« aufmerksam machte, dürften hauptsächlich der E-Schicht angehören = VT Suppl. 15, Leiden 1966, 90–96.

<sup>63</sup>) Zu den Beziehungen zwischen Dt und der Reform des Josia vgl. jetzt bes. A. Jepsen, *Die Reform des Josia*: Festschr. Fr. Baumgärtel, Erlangen 1959, 97–108; N. Lohfink Bb 44 (s. Anm. 61); J. Scharbert, *Die Propheten Israels um 600 v. Chr.*, Köln 1967, 105–109.

<sup>64</sup>) Zu H vgl. K. Rabast, *Das apodiktische Recht im Dt und im Heiligkeitsgesetz*, Berlin 1949; W. Kornfeld, *Studien zum Heiligkeitsgesetz*, Wien 1953; I. E. Elliot – Binns, *Some Problems of the Holiness Code*: ZAW 67 (1955) 26–40; H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht* = WMANT 6, Neukirchen 1961; R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchungen des Heiligkeitsgesetzes* = BBB 19, Bonn 1963; Chr. Feucht, *Untersuchungen zum Heiligkeitsgesetz* = Theol. Arbeiten 20, Berlin 1964.

<sup>65</sup>) J. Begrich, *Die priestertliche Tora*: BZAW 66, Berlin 1936, 63–88; jetzt in: *Gesammelte Studien zum AT* = Theol. Bücherei 21, München 232–260; M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, Halle 1940 = Theol. Bücherei 6, München <sup>2</sup>1960, 8–141; G. Oestborn, *Tora in the OT*, Lund 1945; R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift* = FRLANT 62, Göttingen 1954 (<sup>2</sup>1963); K. Koch, *Die Eigenart der priestertlichen Sinaigesetzgebung*: ZThK 55 (1958) 36–51; ders., *Die Priesterschrift von Ex 25 bis Lev 16* = FRLANT 71, Göttingen 1959.

<sup>66</sup>) H. H. Rowley, *Moses and the Decalogue*: BJRL 34 (1951) 81–118 = *Men of God*, Edinburgh 1963, 1–36; ders., *Moïse et le Décalogue*: RHPHr 32 (1952) 7–40; W. Keßler, *Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs*: VT 7 (1957) 1–16;

fehlte er ganz, ins Elohistische ist er offensichtlich erst sekundär eingearbeitet worden (Ex 20) und im Deuteronomium (Dt 5) bildet er keineswegs die Grundlage für die Gesetzesunterweisung, sondern spielt darin neben dem entscheidenden Hauptgebot der Gottesliebe (6, 5) eine untergeordnete Rolle. Wir müssen uns beim gegenwärtigen Stand der literarkritischen und Überlieferungsgeschichtlichen Forschung mit der vielleicht schockierenden Hypothese vertraut machen, daß der Dekalog, zumindest die Gebote der sogenannten »Zweiten Tafel«, nicht aus der alten mosaischen Bundesurkunde, sondern aus der Weisheit der Sippenältesten bei der Unterweisung der Jugend stammt, daß er zuerst schriftlich festgehalten wurde, als ihn der Deuteronomiker in seine Überarbeitung der Bundesurkunde übernahm, und daß er erst vom letzten Pentateuchredaktor in seinen heutigen Elohistischen Zusammenhang in Ex 20 gebracht wurde<sup>67</sup>). Auch das sogenannte Bundesbuch (Bb = Ex 21–23) ist wohl eine relativ späte schriftliche Fixierung sehr alter, in Vorkönigliche Zeit zurückreichender zivil- und strafrechtlicher Grundsätze des Wohnheitsrechts<sup>68</sup>).

Trotz der mosaischen Autorität, die man ihnen zuschrieb, weil Moses für die darin bezeugte Tradition den entscheidenden Anstoß gab, galt keine dieser Schriften als absolut unantastbar. Jede Generation suchte sich sie neu anzueignen und ihnen bisher noch nicht schriftlich festgelegte Überlieferungen anzugliedern. Vor allem erwachte nach dem furchtbaren Zusammenbruch des Jahres 587/86, während der Exilszeit, sowohl unter den in der Heimat Zurückgebliebenen als auch unter den Deportierten in Babylonien das dringende Bedürfnis, die Heilsgeschichts- und Gesetzstradition neu zu redigieren und der völlig veränderten Situation anzupassen. Sicher hat kurz nach 562 der sogenannte Deuteronomist sein

---

J. J. Stamm, *Dreißig Jahre Dekalogforschung*: ThRu 27 (1961) 199–239, 281–305; ders., *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Bern 1962; P. van den Berghe, *De Decalogo in het licht van de jongste studies*: CollBrug Gand 8 (1962) 32–48, 171–188; H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh 1962; A. R. Jonsen, *The Decalogue*: Thought 38 (1963) 421–446; C. F. Whitley, *Covenant and Commandment in Israel*: JNES 22 (1963) 37–48; H. Haag, *Der Dekalog*: Mortatheologie u. Bibel, hrsg. v. Stelzenberger = Abh. z. Moralthologie 6, Paderborn 1964, 9–38; A. A. Kapelrud, *Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue*: StTh 18 (1964) 81–90; A. T. Patrick, *La formation littéraire et l'origine historique du décalogue*: EThL 40 (1964) 242–251; J. Alonso Díaz, *Origen y valor religioso del Decálogo*: Cult Bibl 22 (1965) 29–42; G. O. Botterweck, *Form- u. Überlieferungsgeschichtl. Studien zum Dekalog*: Concilium 1 (1965) 392–401; G. Fohrer, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog*: KuD 11 (1965) 49–73; E. Gerstenberger, *Covenant and Commandment*: JBL 84 (1965) 38–51; ders., *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts* = WMANT 20, Neukirchen 1965; J. Ph. Hyatt, *Moses and the Ethical Decalogue*: Encounter 26 (1965) 199–206; N. Lohfink, *Zur Dekalogfassung von Dt 5*: BZ NF 9 (1965) 17–32; E. Nielsen, *De ti bud*, København 1965, deutsch: *Die zehn Gebote* = Acta Theol Dan 8, Kopenhagen 1965; E. Auerbach, *Das Zehngebote – allgemeine Gesetzesform in der Bibel*: VT 16 (1966) 255–276; J. Schreiner, *Die zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes* = Bibl. Handbibl. III, München 1966.

<sup>67</sup>) Vgl. jetzt bes. die Anm. 66 genannten Arbeiten von G. Fohrer, E. Gerstenberger, E. Auerbach u. N. Lohfink, ferner N. Lohfinks Kritik an J. Schreiner (s. Anm. 66) in: Th Ph (Schol) 41 (1966) 426–430.

<sup>68</sup>) J. Morgenstern, *The Book of the Covenant*: HUCA 5 (1928) 1–151; 7 (1930) 19–258; 8/9 (1931/32) 1–150; 33 (1962) 59–105; H. Cazelles, *L'auteur du Code de l'Alliance*: RB 52 (1945) 173–191; ders., *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris 1946; J. A. Thompson, *The Book of the Covenant Ex 21–23 in the Light of Modern Archaeological Research*: AustrBiblRev 2 (1952) 97–107; A. van Selms, *Die Bondsboek en die reg van Gosen*: Herv Theol Stud 16 (1961) 329–343; W. Beyerlin, *Die Paränese im Bundesbuch*: Gottes Wort und Gottes Land (Festschr. H. W. Hertzberg), hrsg. v. H. Graf Reventlow, Göttingen 1965, 9–29; L. Rost, *Das Bundesbuch*: ZAW 77 (1965) 256–259.

großes Geschichtswerk geschaffen, in dem er die Geschichte von der Landnahme unter Josue bis zum Exil im Lichte der deuteronomischen Geschichtstheologie als eine letztlich auf kommendes Heil zielende Unheilsgeschichte deutet. Er hat darum dieser Unheilsgeschichte das Deuteronomium mit einer eigenen Einleitung (Dt 1–4) vorangestellt<sup>69</sup>). Es ist nicht ausgeschlossen, daß er mit dem sogenannten Jehowisten identisch ist und eine aus J und E kombinierte Geschichtsdarstellung an den Anfang setzte. So erklärte sich die Formulierung von Dt 1 befriedigend. Der heutige Anfang des Deuteronomiums setzt jedenfalls die Bekanntheit mit der Exoduserzählung voraus.

Den Priestern im Exil war der Glaube, daß sich in dem Auf und Ab der Geschichte Gott offenbare, fragwürdig geworden, und sie suchten ein anderes Kriterium, an dem sie Gottes Walten erkennen konnten. Da besannen sie sich auf die heiligen Ordnungen, welche alles Leben in der Welt und in der Gemeinschaft des Volkes abschirmen und hüten vor dem Chaos, vor der Unordnung, die mit der Sünde und mit der Todesmacht identisch sind. Darum entwarfen sie eine neue Konzeption, nach der sie die alten geschichtlichen, kultischen und rechtlichen Überlieferungen in ein theologisches Ordnungssystem bringen und dem Schicksal ihres Volkes einen Sinn geben konnten. So kamen sie zu dem Werk, das wir heute die Priesterschrift oder den Priesterkodex nennen<sup>70</sup>). Danach besteht die Schöpfungs- und Heilsordnung Gottes aus einem System konzentrischer Kreise. Den äußersten und ältesten Kreis bildet der von Gott geschaffene Kosmos von Himmel und Erde mit den verschiedenen Formen des Lebens, mit seinem durch den Lauf der Gestirne bedingten Wechsel von Tag und Nacht, von Jahren, Monaten, Wochen, Tagen und Festzeiten (Gen 1), von Regen und Sonnenschein (Gen 9, 8–17)

<sup>69</sup>) M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1943, 3–110 (Neudruck Wiesbaden 1957); O. Plöger, *Reden und Gebete im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk*: Festschr. G. Dehn, Neukirchen 1957, 35–49; E. Jenni, *Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige*: ThRu 27 (1961) 1–32, 97–140; H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*: ZAW 73 (1961) 171–186, auch in: *Gesammelte Studien z. AT = Theol. Bücherei 22*, München 1964, 308–324; W. Harrington, *A Biblical View of History*: IrThQu 28 (1962) 207–220; W. Beyerlin, *Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch*: Tradition u. Situation (Festschr. A. Weiser), hrsg. v. E. Würthwein – O. Kaiser, Göttingen 1963, 1–29; W. Richter, *Die Bearbeitung des Richterbuches in der deuteronomischen Epoche = BBB 21*, Bonn 1964; D. J. McCarthy, *II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History*: JBL 84 (1965) 131–138.

<sup>70</sup>) G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch = BWANT IV/13*, Stuttgart 1934; B. Luther, *Kāhāl und 'edāh als Hilfsmittel der Quellenscheidung im Priesterkodex und in der Chronik*: ZAW NF 15 (1938) 44–63; M. Noth, (S. Anm. 65), P. Humbert, *Die literarische Zweifaltigkeit der Priesterschrift*: ZAW NF 17 (1940/41) 30–57; A. Kuschke, *Die Lagerverstellung der priesterlichen Erzählung*: ZAW 63 (1951) 74–105; K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*: ZThK 49 (1952) 121–143; jetzt: *Kleine Schriften z. AT = Theol. Bücherei 32*, München 1966, 174–198; R. Rendtorff (s. Anm. 65); Y. Kaufmann, *Der Kalender und das Alter des Priesterkodex*: VT 4 (1954) 307–313; J. Hempel, *Priesterkodex*: Realenz. d. klass. Altertumsw. 22 (1955) 1943–1967; P. Grelot, *La dernière étape de la rédaction sacerdotale*: VT 6 (1956) 174–187; R. Borchert, *Stil und Aufbau der priesterschriftl. Erzählung*, Diss. Heidelberg 1957; A. R. Hulst, *Kol Basar in der priesterlichen Fluterzählung*: OTS 12, Leiden 1958, 28–68; K. Koch (s. Anm. 65); M. L. Henry (S. Anm. 58); W. Zimmerli (s. Anm. 58); M. Haran, *Schiloh and Jerusalem*: JBL 81 (1962) 14–24; J. Steinmann, *Code Sacerdotale I*, Bruges 1962; A. S. Kapelrud, *The Date of the Priestly Code*: Annual of the Swed. Theol. Inst. 3 (1964) 58–64; H. J. Kraus, *Schöpfung und Weltvollendung*: EvTh 24 (1964) 462–485; S. R. Külling, *Zur Datierung der »Genesis-P-Stücke«*, Kampen 1964; W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift = WMANT 17*, Neukirchen 1964, R. Kilian, *Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift*: Bi u Le 7 (1966) 39–51.

und mit den verschiedenen Gruppen von Völkern, deren Leben durch die Generationsfolgen geregelt (Gen 10 f) ist. Ein engerer Kreis umfaßt die mit Israel näher verwandten, von Abraham abstammenden Völker, die als besonderes Ordnungsmerkmal die Sitte der Beschneidung gemeinsam haben (Gen 17). Ein noch engerer Kreis ist das Volk derer, die sich um das eine Heiligtum scharen, denen Jahwe seinen Namen kundgetan und die er zu einem Volk berufen hat, Israel. Diesem Volk gilt die Kultordnung, wie sie die Ritualgesetze umschreiben. Innerhalb dieses Kreises gibt es aber noch einmal einen ganz engen Kreis, nämlich den der Priester und Leviten, und schließlich steht im Mittelpunkt der Repräsentant Jahwes auf Erden, der Hohepriester. Die Heilsgeschichte wird gebildet durch die Geschichte der Gründung dieser Ordnungen, die im wesentlichen aus der Aufeinanderfolge von Bundesschlüssen besteht: Noebund (Gen 9), Abrahambund (Gen 17), Sinaibund (Ex 24 – Num 10), Priesterbund (vgl. Num 25, 12). Das Durchbrechen oder die Nichtrespektierung dieser Ordnungen ist Abfall und Sünde. Wenn Israel den durch die Strafe des Exils offenkundig gewordenen Abfall, das Gericht über die Sünde, überwinden will, muß es zu den von Gott gegebenen Ordnungen zurückkehren.

Die Intention des Autors der Priesterschrift ist es also, ein Idealbild von der heiligen Bundesordnung zu entwerfen, zu dem Israel im Exil aufschauen und das es nach dem Exil verwirklichen soll. Freilich galt der durch den Jahwisten geschaffene Geschichtsaufriß dem Verfasser der Priesterschrift als verbindlich in dem Sinn, daß auch er sich an das im jahwistischen Werk verarbeitete Überlieferungsmaterial und an die dort beobachtete Zeiteinteilung hielt: Urzeit, Abraham, Isaak, Jakob, Berufung des Moses, Exodus, Bundesschluß, Wüstenwanderung, Tod des Moses unmittelbar vor der Landverleihung. Daß er ebensowenig wie der Jahwist und der Elohist den Versuch unternimmt, die Geschichte seines Volkes bis zur Gegenwart auszuziehen, sondern sein Werk mit dem Tod des Moses und dem Beginn der Landnahme abschließt, zeigt, daß er wie jene beiden Vorgänger und überhaupt die offizielle Tradition Israels nur die Zeit bis zur Landnahme als die Zeit der für Israel konstitutiven Offenbarungen Gottes betrachtet, daß alles, was seither mit Israel geschehen ist, im Lichte jener Offenbarungen gesehen werden muß, und daß darum auch das, was die Propheten als Wort Jahwes verkündeten, nur Aktualisierung, Verdeutlichung und Erläuterung des aus jener Vorzeit ererbten Offenbarungsgutes ist. Demgegenüber hat, wie wir gesehen haben, der Deuteronomist die Zeit von der Landnahme bis zu seiner Gegenwart miteinbezogen in die Heilsgeschichte und damit seinem Glauben Ausdruck verliehen, daß Gott noch immer neu sich und seinen Heilswillen offenbart. Ähnlich wie er denken die Propheten, die gerade in den Ereignissen der Gegenwart die Offenbarung des Gerichts und der Treue Gottes zu seinem Heilsplan aufdecken. Nur beziehen die Propheten noch die Zukunft bis zum endgültigen Hereinbrechen der Gottesherrschaft in die Heilsgeschichte und in die Offenbarungszeit ein.

Für die Ausbildung eines Kanons heiliger Schriften im nachexilischen Judentum ist die Auffassung des Jahwisten von der Heilsgeschichte und vom wesentlichen Unterschied zwischen konstitutiver Offenbarung und prophetischer Aktualisierung maßgebend geblieben. Das Judentum hat nur die bis zum Tode des Moses erfolgte Offenbarung Jahwes als Tora, als verpflichtende »Weisung« oder »Lehre«, d. h. als Kundgabe des Willens Jahwes an sein Volk betrachtet, während es die »Propheten«, zu denen es auch die in mehrere Bücher aufgeteilten Teile des »deuteronomistischen Geschichtswerkes« (Jos – 4 Kg) rechnete, als die Männer schätzte, welche die Tora im Auftrag Jahwes jeweils von neuem einschärften, die am Maßstab der

Tora je und je die Treue oder Untreue Israels gegen den Bundesgott beurteilten und die geschichtlichen Ereignisse als Erfüllung der Segens- und Fluchsanktionen der Tora, d. h. als Heil oder Gericht deuteten.

Diese Sonderstellung innerhalb des späteren Kanons der Juden verdankt die Tora vor allem dem letzten Redaktor der alten Heilsgeschichts- und Bundesgesetztraditionen, der, wenn er nicht gar mit Esra identisch ist, sicher zu den Männern gehört, die unter Esras Leitung um 450 v. Chr. die nachexilische Gemeinde in Jerusalem nach der Katastrophe des Exils neu ordnen und gegen die heidnische Umwelt scharf abgrenzen. Dieser Redaktor übernimmt die Heilsgeschichtskonzeption des Jahwisten und harmonisiert sie mit dem Ordnungsschema der Priesterschrift. Er sammelt außerdem alles, was die Überlieferung seines Volkes aus der Zeit jener konstitutiven Offenbarungsgeschichte über die Katastrophe des Exils herübergerettet hat, und fügt es, soweit er es für seine Redaktion verwenden kann, seinem Werk ein. So trennt er das Deuteronomium vom Werk des Deuteronomisten ab, wählt aus dem elohistischen Werk einzelne Partien aus, mit denen er den durch J und P gebotenen Stoff anfüllt, und scheut sich auch nicht, einzelne Stücke aus heterodoxen Überlieferungen, wie z. B. die sonderbare Erzählung vom Umgang der »Gottessöhne« mit den »Menschentöchtern« (Gen 6, 1–4), zu übernehmen, wenn er sie durch eine entmythologisierende Umdeutung seinen Zwecken dienstbar machen kann<sup>71)</sup>. Er nimmt es in Kauf, wenn manche Partien, vor allem auch in den Gesetzestexten, einander widersprechen oder wenn anderes doppelt berichtet wird, sofern er nur möglichst viel aus dem wegen der verheerenden nationalen Katastrophen verstreuten und vom völligen Verlust bedrohten Überlieferungsbestand retten konnte. Aus diesem hörte er Gottes Wort an die Erzväter und an Moses heraus und erkannte in ihm Elemente der idealen, von Gott grundgelegten Bundesordnung, zu der sich der gerettete Rest Israels bekennen muß, wenn er überleben will und wenn sich an ihm Jahwe wieder als der »Ich-bin-da« erweisen soll<sup>72)</sup>. Jetzt erst ist das an die Erzväter und durch Moses an Israel ergangene, durch die Jahrhunderte überlieferte, den Glauben Israels formende, aber auch den seelsorglichen Bedürfnissen jeweils sich anpassende Wort Gottes endgültig »Schrift geworden«. Von nun an blieb die Tora unantastbare Offenbarungsurkunde, an der man keine Änderungen mehr anbringen durfte. Natürlich ging auch jetzt die mündliche Tradition weiter, aber sie wurde zu einer eigen theologischen Größe neben dem geschriebenen Text<sup>73)</sup>.

Wenn wir nun diesen ganzen in Wirklichkeit noch viel komplizierteren Entstehungsprozeß unseres Pentateuch überblicken, wird uns deutlich, wie eng das Offenbarungsgeschehen, die die Offenbarung weitergebende Glaubenstradition Israels, das die Tradition einfangende und festhaltende Niederschreiben von Offenba-

<sup>71)</sup> Vgl. J. Scharbert, *Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gen 6, 1–4*: BZ NF 11 (1967) 66–78.

<sup>72)</sup> Vor Arbeit an den Pentateuchquellen hat man in der Forschung der letzten Jahrzehnte die theologische Leistung des Redaktors ganz übersehen, obwohl gerade sie Beachtung verdiente.

<sup>73)</sup> Zur mündlichen Tradition im Judentum: G. Weil, *Die Stellung der mündlichen Tradition in Agada und Apokryphen*: Monatsschr. f. d. Gesch. u. Wissensch. des Judentums 83 (1939) 239–260; A. Lacoque, *La tradition dans le Bas-Judaïsme*: RHPH 40 (1960) 2–19; G. Vermès *Scripture and Tradition in Judaism* = Studia Post-biblica IV, Leiden 1961. – Zur Tora als dem »Kanon im Kanon« des Judentums s. H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, Register s. v. Tora; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I., Paris 1934, 247–303; W. Gutbrod in: ThWNT IV, 1040–1050; R. Edelmann, *Subject Concordance to the Babylonian Talmud by L. Goldschmidt*, Copenhagen 1959, s. v. *tôrâh*.

rungsurkunden und das die Traditionsinhalte auswählende, daher auch sie kritisch beurteilende, sie der jeweiligen Lage anpassende, sie deutende und die Offenbarungsurkunden autorisierende »Lehramt« der alttestamentlichen Bundesorgane ineinandergreifen, einander beeinflussen und zusammenwirken, bis das Ergebnis vorliegt, das wir die fünf Bücher des Moses oder die Tora nennen.

Damit aber die Tora auch Teil *unserer* Heiligen Schrift werden konnte, mußte noch etwas Entscheidendes hinzukommen. Jahwe wäre der nationale Gott Israels, der »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« geblieben und könnte nie und nimmer von uns als *unser* Gott und Herr erkannt werden, wäre nicht im Neuen Testament eine abermalige Identifizierung erfolgt, als die Urkirche sich zu ihm bekannte als dem »Gott und Vater, der Jesus Christus von den Toten erweckt hat« (Gal 1, 1). Abraham, Isaak und Jakob wären die »Väter« nur Israels geblieben, hätte nicht Paulus uns gelehrt, daß »die aus dem Glauben (an die durch Jesus Christus gewirkte Erlösungstat Gottes) Söhne Abrahams sind« (Gal 3, 7). Moses wäre der Bundesmittler nur für Israel geblieben und seine Tora wäre für uns nicht mehr als ein interessantes religionsgeschichtliches Dokument, hätte nicht Jesus sich zur Tora des Moses als zur »Schrift« bekannt und uns »angefangen von Moses und allen Propheten, ausgelegt, was in allen Schriften über das, was ihn betrifft«, geschrieben steht (Lk 24, 27). Jesus erst »hat uns die Schriften erschlossen« (Lk 24, 32) und dadurch uns die Augen dafür geöffnet, daß die Tora des Moses, also unser Pentateuch mit seiner ganzen komplizierten Entstehungsgeschichte, auch für uns Gottes Offenbarungswort enthält. Nur so haben wir erfahren, daß das darin Berichtete auch um unseres Heiles willen geschehen ist, daß die Tora »von Gott inspirierte Schrift ist, nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Erbauung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Gott gehörende Mensch (allen Anforderungen) gewachsen und zu jedem guten Werk fähig sei« (2 Tim 3, 16).

Jesus und die Apostel setzen, wenn auch mit einer Autorität ausgestattet, wie sie niemandem mehr vor und nach ihnen zukommt, die von den Erzv Vätern her kommende Tradition fort und nehmen, ähnlich wie die vielen an der Buchwerdung der Tora beteiligten Tradenten, für sich das Recht in Anspruch, in der Verkündigung des Evangeliums das überkommene Erbe der Schrift auf seine Bedeutung für die Gegenwart hin zu überprüfen, Aussagen für überholt oder für ergänzungsbedürftig zu erklären<sup>74</sup>), neue Sinngehalte, die den früheren Tradenten noch verborgen waren, aufzudecken<sup>75</sup>), das, was zur Zeugung neuen religiösen Lebens für Gegenwart und Zukunft geeignet ist, auszuwählen und so das in der Tora bezeugte und niedergelegte Offenbarungswort auf die Situation des Neuen Testaments deutend anzuwenden<sup>76</sup>). Im Unterschied zu den am Werden des Pentateuch beteiligten Tradenten aber lassen Jesus und die Apostel den Jahrhunderte vor ihnen fixierten Wortlaut der Tora als ein ehrwürdiges, unantastbares Zeugnis der Offenbarung unverändert<sup>77</sup>) und hinterlassen der Kirche nicht die Vollmacht, in einer neuen Redaktion Texte der »Schrift« nach eigenem Ermessen ganz auszuschneiden, neu zu ordnen oder im Wortlaut neu zu fassen, wie unerleuchtete Jünger Markions immer wieder bis in unsere Tage herein fordern.

Dem Exegeten muß es freilich erlaubt sein, die verschiedenen Schichten von-

<sup>74</sup>) Vgl. Mt 5, 27–48; Mk 10, 2–12; Apg 10, 11–15; 11, 4–17; Röm 3 f; 7; Gal 3–5; Hebr 2, 5 f; 7; 10, 1. 8 f.

<sup>75</sup>) Lk 24, 26 f; 1 Kor 10, 4; Hebr 8 f.

<sup>76</sup>) Vgl. Apg 3, 12–26; 7, 2–53; 11, 1–18; 13, 16–41; 15, 6–29; 26, 6.

<sup>77</sup>) Vgl. Mt 5, 18.

einander und von der überkommenen Gestalt der biblischen Bücher abzuheben, die früheren Zusammenhänge aufzudecken oder durch Textumstellungen wiederherzustellen<sup>78)</sup>, denn nur so wird uns kritischen Menschen des 20. Jahrhunderts der Text der biblischen Bücher verständlich und als Wort Gottes annehmbar. Aber der Exeget muß sich dabei dessen bewußt bleiben, daß er zwar durch solche wissenschaftliche Operationen unser Wissen um die Offenbarungsentwicklung bereichern und die Glaubwürdigkeit der Überlieferung stützen, nie aber eine »bessere« Bibel schaffen kann. Gott hat die Bibel Alten Testaments mit allen Unvollkommenheiten so werden lassen und darum auch so gewollt, wie sie Jesus und die Apostel vorgefunden und der Kirche als heiliges Erbe anvertraut haben. Die von Christus bestellte und bevollmächtigte Hüterin des Offenbarungserbes wird sich freilich von den als ihre Glieder arbeitenden Exegeten die Mittel bereitstellen lassen können, mit denen sie durch ihre auslegende Verkündigung den »toten Buchstaben« zum lebendigen und lebenspendenden Wort erweckt. Zu der Bereitschaft, nicht nur die Exegeten an ihre Grenzen zu gemahnen, sondern durch sie das eigene Urteil in Fragen der Offenbarung schärfen zu lassen, hat sich die Kirche erstmals im 2. Vaticanum ausdrücklich bekannt (Konstitution *Dei Verbum* Nr. 12, dritter Absatz).

An der *Inspiration* des Pentateuch kann für den Theologen kein Zweifel bestehen, wenn er das Zeugnis Jesu und des Neuen Testaments sowie der kirchlichen Tradition und des Lehramtes ernst nimmt. Wohl aber ergibt sich, wenn man die dargelegte vermutliche Entstehungsgeschichte der Tora bedenkt, die schwer zu beantwortende Frage: In welchem Stadium des vielschichtigen Prozesses der Schriftwerdung der Tora setzt die Inspiration ein? Darauf soll hier wenigstens in aller Kürze eine vorläufige Antwort versucht werden.

Die Auskunft des 2. Vat. Konzils, die einfache Äußerungen der Bibelenzykliken Leos XIII. (EB 125, D. 3293) und Pius' XII. (EB 556) übernimmt, ist auf den Pentateuch angewandt, nicht voll befriedigend: »Zur Abfassung der heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten, all das und nur das, was er, in ihnen und durch sie wirkend, geschrieben haben wollte, als echte Verfasser schriftlich zu überliefern« (Konstitution *Dei Verbum* Nr. 11). In seiner abgewogenen Formulierung läßt dieser Satz aber immerhin den Weg zu einem sachgemäßerem Verständnis des Inspirationsbegriffes offen. Bei der heutigen Forschungssituation kann man nicht mehr einfach von einem »Autor« des Pentateuchs sprechen, der allein inspiriert wäre, wenn man die Begriffe »Autor« und »Inspiration« im herkömmlichen Sinn versteht<sup>79)</sup>. Am Pentateuch sind, wie wir gesehen haben, viele Tradenten, ganze Tradentenkreise, mehrere Redaktoren, für manche Parteien freilich auch Verfasser im üblichen Sinn beteiligt gewesen. Wenn Gott den Pentateuch gerade in der Gestalt, wie ihn Jesus und die Apostel vorgefunden haben und wie er noch heute in

<sup>78)</sup> Zu den exegetischen Methoden, angewandt auf das AT, vgl. R. B a c h in: Einführung in das Studium der evangelischen Theologie, hrsg. v. R. Bohren, München 1964; O. K a i s e r in: Einführung in die exegetischen Methoden, München 1964, 9–36; K. K o c h (s. Anm. 19); J. S c h a r b e r t in: Was ist Theologie?, hrsg. v. E. Neuhäusler – Elis. Gössmann, München 1966, 53–78.

<sup>79)</sup> Allerdings hatte bereits die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Brief an Kard. Suhard vom 16. 1. 1948 in einem weiteren Sinn von Moses als dem Autor des Pentateuchs gesprochen, wenn sie sagt, ein vertieftes Studium der Entstehungsverhältnisse des Pentateuchs werde »den großen Anteil und den tiefgreifenden Einfluß des Moses als Autor und als Gesetzgeber (*la grande part et la profonde influence de Moïse comme auteur et comme législateur*)« auf die Entstehung des Pentateuchs erweisen (EB 580).



der Bibel steht, gewollt hat, dann muß er all die für diese Gestalt maßgeblichen Prozesse und die ganze daran beteiligte Tradentenkette mit seinem inspirierenden Geist durchdrungen haben. Dann werden wir aber auch mit Unterschieden in der Tiefenwirkung der Inspiration beim Entstehen der einzelnen Textschichten rechnen müssen. Mit anderen Worten: Gott hat die einen Tradenten dazu angeregt, Offenbarungserfahrungen, z. B. der Patriarchen, mündlich zu formulieren und weiterzugeben, andere dazu, bereits in der »Sippenweisheit« formulierte Sprüche oder in der Anwendung des Gewohnheitsrechts bewährte Rechtssätze zu überarbeiten, neu zu ordnen und in die alte Bundesurkunde einzufügen, wieder andere dazu, einen bereits in der kanaänischen Mythologie oder in unorthodoxer Volkstradition geschaffenen Text zu entmythologisieren und der Toraüberlieferung anzupassen, andere dazu, ein heilsgeschichtliches Konzept zu entwerfen und danach die Bundestradition in ein großes geschichtstheologisches Werk umzuformen (J, E, Deuteronomist), eine ganze »Schule« von Tradenten dazu, die alte, aber im Original verlorengegangene Bundesurkunde in zeitgemäß überarbeiteter Form wiederherzustellen (Dt), und schließlich einen letzten Redaktor dazu, aus den vielen in verschiedener Weise bereits inspirierten schriftlichen Zeugen der Toratradition ein einziges großes Buch zu schaffen, das dann als »die Tora« die nachexilische Gemeinde formen und als Vorstufe des Evangeliums sowie als Dokument für die Offenbarung des göttlichen Heilsplans Jesus und der Urkirche für die Verkündigung der neuen Heilsbotschaft dienen sollte<sup>80)</sup>.

Wenn wir auch nicht am einzelnen Text genau den Einsatzpunkt für die Inspiration eindeutig feststellen können, werden wir doch sagen können, daß die Inspiration überall da einsetzt, wo eine in sich geschlossene literarische Einheit mündlich oder schriftlich fixiert und Bestandteil der alttestamentlichen Bundestradition wird, die im Pentateuch mündet. Das gilt analog auch für Redaktoren oder Bearbeiter von bereits existierenden inspirierten Texten, weil auch die Schaffung eines neuen größeren Ganzen unter neuen Gesichtspunkten und zu neuen Zwecken eine für die Letztgestalt entscheidende literarische Tätigkeit war.

<sup>80)</sup> Nachdem der Verf. bereits im Jahre 1959 entschieden dafür eingetreten ist, die Lehre von der Inspiration der Schrift im Hinblick auf die komplizierte Überlieferungs- und Entstehungsgeschichte gewisser biblischer Bücher gründlich zu überdenken, und selbst versucht hat, sie der neuen exegetischen Forschungslage anzupassen (vgl. J. Scharbert, *Einführung in die Heilige Schrift*, Aschaffenburg 1959, 44–59, bes. 48 f, <sup>3</sup>1965, 55–73; ders., *Das Sachbuch zur Bibel*, Aschaffenburg 1965, 137–154), haben mit einer sachgemäßen Anwendung der Inspirationslehre auf die komplizierte Entstehungsgeschichte vieler alttestamentlicher Bücher die katholischen Theologen erst in den allerletzten Jahren konsequent Ernst gemacht: J. L. McKenzie, *The Social Character of Inspiration*: CBQ 24 (1962) 115–124; P. Grelot, *L'inspiration Scripturaire*: RSR 51 (1963) 337–382; ders., *Etudes sur la théologie du Livre Saint*: NRTh 95 (1963) 785–806; 897–925; ders., *La Bible Parole de Dieu*, Tournai 1965; N. Lohfink, *Das Werden des AT: Lebendiges Zeugnis* 1964/1, 5–23; ders., *Über die Irrtumlosigkeit und die Einheit der Schrift*: StdZ 89 (1963/64) 161–181, beide Aufsätze jetzt in: *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt 1965, 11–43, 44–80; ders., *Die historische und die christliche Auslegung des AT*: StdZ 178 (1966) 98–112; M. Adinolfi, *Aspetti comunitari dell'ispirazione*: RivBibl 14 (1966) 181–199. Am gründlichsten und sachkundigsten (als Exeget und Literaturwissenschaftler) hat das Problem behandelt L. Alonso Schökel, *El proceso de la inspiracion. Hablar y escribir*: Bb 46 (1965) 269–286; ders., *The Inspired Word. Scripture in the Light of Language and Literature*, New York 1965, span.: *La Palabra Inspirada*, Barcelona 1966. Von der theologisch-systematischen Seite her haben das Thema Inspiration eingehend behandelt: K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* = QuD 1, Freiburg 1958, <sup>4</sup>1965; J. Beyer, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II* = SBS 20, Stuttgart 1966.

Daraus ergibt sich, daß Gott mit der Inspiration von deren erstem Einsetzen an die kanonische Endgestalt des biblischen Buches, d. h. in unserem Falle des abgeschlossenen Pentateuch intendiert hat.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup>) Vgl. die Anm. 80 genannten Arbeiten von N. Lohfink und L. Alonso Schökel.