

ABSCHIED VON DER PRIESTERSCHRIFT?

ZUM STAND DER PENTATEUCHDEBATTE

HERAUSGEGEBEN VON FRIEDHELM HARTENSTEIN
UND KONRAD SCHMID



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

2015

VON MOSES BERUFUNG ZUR SPALTUNG DES MEERS

Überlegungen zur priesterschriftlichen Version
der Exoduserzählung

Thomas Römer

I ZUR FORSCHUNGSGESCHICHTLICHEN SITUATION DER AKTUELLEN PENTATEUCHDEBATTE

I.1 DAS ENDE DER URKUNDENHYPOTHESE?

Für Nicht-Spezialisten ist der aktuelle Stand der Pentateuchforschung nur sehr schwierig und bedingt verständlich zu machen. Es entsteht schnell der Eindruck eines wissenschaftlichen Chaos, in welchem unterschiedliche Prämissen, Methoden und literargeschichtliche Rekonstruktionen aufeinander prallen, so dass die Frage nach einem neuen Konsens weiterhin negativ beantwortet werden muss.¹

Nachdem in der Mitte der 1970er-Jahre die klassische Urkundenhypothese von verschiedenen Seiten in Frage gestellt worden war, konnte man gegen Ende der 1980er Jahre den Eindruck erhalten, für die Erklärung der Entstehung des Pentateuch sei mit einer Zwei-Dokumentenhypothese auszukommen: einem verjüngten Jahwisten bzw. einem Deuteronomisten (bzw. einer D-Komposition) und der Priesterschrift (bzw. der P-Komposition).

Allerdings veränderte sich die Forschungssituation in den folgenden Jahrzehnten radikal, denn es wurde immer unsicherer, ob es in der Tora einen durchlaufenden vorpriesterlichen Erzählstrang gibt, der die Ereignisse von der Schöpfung der Welt bis zum Tod des Mose bzw. bis zur Landeroberung umfasst. Diese Diskussion entzündete sich hauptsächlich an der Frage des literarischen Übergangs von der Patriarchen- zu der Exoduserzählung, aber auch an der These der Eigenständigkeit der Urgeschichte sowie der späten Einfügung der Sinaiperikope, so dass man an eine Rückkehr der Fragmentenhypothese denken konnte. Dazu kam (und auf diese Diskussion wird noch einmal zurückzukommen sein), dass auch der Umfang der sogenannten priesterlichen Grundschrift kontrovers diskutiert wurde. Wenn weder P^g noch eine vorpriesterliche Quelle bzw. Kom-

¹ Zu einer Einschätzung der aktuellen Situation vgl. *T. Römer*, Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen. Zum Stand der Pentateuchforschung, in: ZAW 125 (2013), 2–24.

position die Großerzählung des Pentateuch bzw. des Hexateuch *in petto* enthielten, stellt sich die Frage nach der Entstehung der Tora erneut. Ist die Tora das Produkt umfassender nachpriesterlicher Redaktionen oder eine Art Zufallsprodukt, entstanden aus unzähligen Fortschreibungen?

Wenn man nun aber »den vollständigen Abschied von der Urkundenhypothese« postuliert, »die sich als ein dem Denken des 19. Jh. verhaftetes Paradigma schlicht überlebt hat«², trifft diese Behauptung statistisch gesehen jedoch nicht zu. Die Abkehr von der traditionellen Quellentheorie vollzieht sich hauptsächlich in der deutschsprachigen protestantischen Pentateuchforschung. In der angelsächsischen, insbesondere nordamerikanischen Bibelwissenschaft wird weiterhin mit der Urkundenhypothese gearbeitet und deren Infragestellung nur von sehr wenigen Forschern (wie Thomas Dozeman oder David Carr)³ akzeptiert. Als Reaktion auf die Infragestellung des Wellhausen'schen Modells haben sich in den USA Schüler von Baruch Schwartz (Joel Baden, Jeffrey Stackert) zu einer recht dogmatischen Verteidigung der »New Documentary Hypothesis« aufgemacht.⁴ Über Wellhausen hinausgehend gehen sie davon aus, dass die drei bzw. vier Quellen in allen erzählenden Texten des Pentateuchs (inklusive der Josefs-erzählung)⁵ beinahe lückenlos rekonstruiert werden können. Diese wurden dann einfach mechanisch verbunden, ohne dass der oder die Redaktoren viel Eigenes beigesteuert hätten.

Insofern befindet sich die alttestamentliche Wissenschaft in der bedauerlichen Situation, dass bestimmte Diskussionen und Ansätze auf manchmal sehr begrenzte »Schulen« beschränkt bleiben, was die Erarbeitung eines neuen breit akzeptierbaren Modells nicht vereinfacht.

Nun kann man jedoch einwenden, dass ein gewisser Konsens in Bezug auf folgende Punkte durchaus möglich ist:

- Der Pentateuch lag in der Mitte der Perserzeit, um 400–350 v. u. Z., als Konzept vor, was spätere Ergänzungen und Überarbeitungen nicht ausschließt.

² C. Berner, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen 2010, 49.

³ T. B. Dozeman, *Exodus* (The Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids (MI) 2009; D. M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, New York 2011.

⁴ J. S. Baden, *The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis* (ABRL), New Haven 2012; ders., *The Re-Emergence of Source Criticism. The Neo-Documentary Hypothesis*, in: <http://www.bibleinterp.com/articles/bad368008.shtml> (2012); J. Stackert, *Compositional Strata in the Priestly Sabbath. Exodus 31:12–17 and 35:1–3*, in: *JHS* 11/15 (2011), 1–20.

⁵ B. J. Schwartz, *How the Compiler of the Pentateuch Worked. The Composition of Genesis 37*, in: C. A. Evans/J. N. Lohr/D. L. Petersen (Hg.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation* (VT.S 152 [FIOTL 6]), Leiden/Boston 2012, 263–278.

- Im Pentateuch lassen sich priesterliche von nicht-priesterlichen Texten unterscheiden, wobei jedoch »nicht-priesterlich« nicht notwendig »vor-priesterlich« bedeutet.

1.2 ZUR DISKUSSION UM DIE PRIESTERLICHEN TEXTE

Die Existenz von priesterschriftlichen Texten wird so gut wie nicht bestritten. Eine Ausnahme stellt Georg Fischer dar, der sich gegen die Existenz einer P-Quelle oder -Redaktion ausspricht. Er akzeptiert zwar, dass es sprachlich spezifische P-Texte gibt, meint aber, dass diese sich nicht aus ihrem Zusammenhang herauslösen lassen, so dass sie zusammen mit den nicht-priesterlichen, »dtr« und anderen Texten demselben »Pentateuch-Erzähler« zuzuschreiben sind.⁶ Für Fischer »ist das Ansinnen, heute noch die historische Genese dieser Texte rekonstruieren zu können, überhaupt fragwürdig. Es setzt voraus, dass sie über einen längeren Zeitraum hinweg *schriftlich* weitergeformt wurden, wofür uns wirklich entsprechende Vergleichsbeispiele aus dem antiken Raum fehlen.«⁷ So macht Fischer aus der Not eine Tugend, und meint einen einzigen »Erzähler« bzw. Kompilator für die Entstehung des Pentateuch verantwortlich machen zu können (vgl. ähnlich schon Whybray)⁸. Damit wendet er das in seinem Kommentar zu Jeremia vorgetragene Modell auch auf den Pentateuch an.

Es ist jedoch schwierig, die sprachlichen Differenzen sowie die inhaltlichen Spannungen und Widersprüche, die in der HB vorliegen, anders als durch literarisches Wachstum und verschiedene Hände zu erklären, und insofern bleibt die Unterscheidung von P und nicht-P ein gültiger Ausgangspunkt. Allerdings ist auch in Bezug auf P der Konsens am Zerbröckeln.

Einigkeit besteht weitgehend in der Annahme, dass »P« nicht in einem Guss verfasst wurde, sondern dass Wellhausens Unterscheidung von P^g und P^s weiterhin sinnvoll ist. Allerdings fehlt ein Konsens in Bezug auf das Ende der ursprünglichen Priesterschrift. Zu der traditionellen Annahme (P habe den gesamten narrativen Umfang des Hexa- bzw. Pentateuch umfasst), haben sich in jüngerer Zeit Theorien gesellt, die eine weitaus kürzere P^g annehmen. Die Annahme eines ursprünglichen Hexateuch, der sich auch in P reflektiert, wird vertreten von Forschern, die das Ende der Priesterschrift in Jos 19,51 (Blenkinsopp, Lohfink)⁹ oder in Jos 18,1 (Seebass, Kanuf)¹⁰ verorten. Dabei wird oft mit

⁶ G. Fischer, Keine Priesterschrift in Ex 1-15?, in: ZThK 117 (1995), 203-211 = Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus (SBAB.AT 49), Stuttgart 2011, 128-137.

⁷ Ders., Zur Lage der Pentateuchforschung, in: ZAW 115 (2003), 608-616, 612.

⁸ R. N. Whybray, The Making of the Pentateuch. A Methodological Study (JSOT.S 53), Sheffield 1987.

⁹ J. Blenkinsopp, The Structure of P, in: CBQ 38 (1976), 275-292; N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: J. A. Emerton u. a. (Hg.), Congress Volume. Göttingen 1977 (VT.S 29), Leiden 1978, 189-225 = Studien zum Pentateuch (SBAB.AT 4), Stuttgart 1988, 213-253.

dem rahmenden Charakter von 18,1 argumentiert. Die Aussage »Die ganze Gemeinde der Israeliten versammelte sich in Schilo, und dort richteten sie das Zelt der Begegnung auf. Das Land aber war ihnen unterworfen« soll eine Inklusion mit dem priesterlichen Schöpfungsauftrag in Gen 1,28 darstellen (wonach sich die Menschen die Erde unterwerfen sollen). Allerdings wird dabei nicht beachtet, dass Gen 1,28 die gesamte Menschheit im Blick hat und nicht den Landbesitz des Volkes Israel. Im Rahmen der Priesterschrift wird im Übrigen der Auftrag von Gen 1,28 nach der Sintflut in Gen 9,1–7* korrigiert. Ein durchgehender priesterlicher Erzählstrang ist darüber hinaus im Buch Josua nicht zu eruieren.¹¹

Die wohl am häufigsten vertretene Meinung sucht den Abschluss von P am Ende des Pentateuch, in Dtn 34,7–9 (dabei wird postuliert, dass der eigentliche priesterliche Bericht von Moses Tod im Rahmen der Fusion von P und den älteren Quellen verdrängt wurde). Sie geht wohl auf M. Noth zurück, der in P^g den narrativen Grundriss des Pentateuch sah, und wurde in letzter Zeit noch einmal ausführlich von Ludwig Schmidt und Chr. Frevel verteidigt.¹² Beide vertreten (wohl zu Recht) die Ansicht, dass der Landbesitz für P kein Hauptanliegen darstellt. Allerdings fragt sich, ob die Notiz der Einsetzung Josuas als Nachfolger Moses in Dtn 34,7–9 einen passenden Abschluss darstellt. Dtn 34,9 zielt auf eine Fortsetzung in Jos 1 ab. Frevel hat dieses Problem gesehen und vorgeschlagen, Dtn 34,8 (das Ende der Trauer der Israeliten um Mose) als Finale von P^g zu verstehen.¹³ Aber auch diese Lösung ist wenig überzeugend, denn narratologisch wird auch mit der Einsetzung Josuas die Erwartung einer Fortsetzung geweckt.

L. Perlitt hat versucht, den Nachweis zu führen, dass die priesterlichen Verse in Dtn 34 aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen nicht P^g zugeschrieben werden können: Sie setzen sekundär-priesterliche Texte wie Num 27,12–23 voraus und zeichnen sich durch einen priesterlich-deuteronomistischen Mischstil aus, der für späte Texte charakteristisch ist.¹⁴ Somit kann das Ende von P kaum

¹⁰ H. Seebass, Josua, in: BN 28 (1985), 53–65; E. A. Knauf, Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten, in: T. Römer (Hg.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETHL 147), Leuven 2000, 101–118; in: *Ders.*, Josua (ZBK.AT 6), Zürich 2008, 29, zählt er noch hypothetisch 24,29b hinzu.

¹¹ Vgl. z. B. die Rekonstruktion bei Knauf, Josua, 29, nach welcher P in Josua nur 4,19a; 5,10–12; 18,1 (; 24,29b) umfasst.

¹² L. Schmidt, P in Deuteronomium 34, in: VT 59 (2009), 475–494; C. Frevel, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBSt 23), Freiburg u. a. 1999.

¹³ Vgl. bereits *ders.*, Ein vielsagender Abschied. Exegetische Blicke auf den Tod des Mose in Dtn 34,1–12, in: BZ 45 (2001), 209–234.

¹⁴ L. Perlitt, Priesterschrift im Deuteronomium?, in: ZAW.S 100 (1988), 65–88 = Deuteronomium-Studien, Tübingen 1994, 123–143.

in Dtn 34 festgemacht werden und ebenso wenig, wie neuerdings bisweilen vorgeschlagen (Ska, García López)¹⁵ in Num 27.

Da in den Büchern Num, Dtn und Jos kein befriedigender Abschluss für P^s zu finden ist, erstaunt es kaum, dass in letzter Zeit dieser Abschluss immer häufiger in der Sinaiperikope gesucht wird. Am Anfang dieser Tendenz steht die Arbeit von Th. Pola, in der er die These vertrat, dass P^s mit der Errichtung des Wüstenheiligtums in Ex 40 sein Werk zum Abschluss brachte.¹⁶ Nach Pola unterscheiden sich die priesterlichen Texte in Numeri deutlich von P^s (in Num ist Israel in den priesterlichen Texten als eine *ecclesia militans* konstruiert, und die Aufteilung in zwölf Stämme spielt im Gegensatz zu den Büchern Gen-Lev eine entscheidende Rolle). Weiter argumentiert Pola mit den engen Bezügen zwischen P^s und Ez 20. Nach Ez 20,40 sei das Ziel der Geschichte zwischen JHWH und Israel der Gottesdienst auf dem Zion. Daraus folgert er, dass das Heiligtum am Sinai ursprünglich nicht als transportabel konzipiert war, sondern als eine Projektion des Zion in die Wüste. Demzufolge scheidet Pola alle Verse, die eine Mobilität des Heiligtums voraussetzen, als sekundär aus, und rekonstruiert das Ende von P^s in folgenden Texten: Ex 19,1; 24,15b.16 f.18a; 25,1.8a.9; 29,45 f.; 40,16.17a.33b.¹⁷

Diese Rekonstruktion bietet zwar einen verständlichen Text, man muss sich aber fragen, ob ein solcher Minimaltext (ungefähr zwei Prozent von Ex 19–40) einen plausiblen Abschluss von P^s darstellt; problematisch ist dabei, dass Pola die meisten Verse, die auf Gen 1 zurückweisen, als sekundär bezeichnet (ähnlich Otto, der das Ende der ursprünglichen Priesterschrift bereits in Ex 29,42b–46 ansetzt, da die Ausführungsbeschreibungen in Ex 35–40 bisweilen nicht genau mit den Baubefehlen übereinstimmen)¹⁸. Die schon von den Rabbinern beobachtete Parallelisierung der Schöpfung der Welt und der Errichtung des Heiligtums¹⁹ (die sich im Übrigen mit altorientalischen Parallelen wie Enuma Elish und dem ugaritischen Baal-Mythos bekräftigen lässt)²⁰ stellt doch eher ein wich-

¹⁵ J.-L. Ska, Le récit sacerdotal. Une »histoire sans fin«?, in: T. Römer (Hg.), The Books of Leviticus and Numbers (BETHL 215), Leuven 2008, 631–653; F. García López, El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia (Introducción al estudio de la Biblia 3a), Estella 2003, 332 f.

¹⁶ T. Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995.

¹⁷ Vgl. a. a. O., 224–298.

¹⁸ E. Otto, Forschungen zur Priesterschrift, in: ThR 62 (1997), 1–50.

¹⁹ Vgl. dazu auch E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin/New York 1990, 306 f., mit weiterer Literatur.

²⁰ So bereits M. Weinfeld, Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord. The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1–2:3, in: A. Caquot/M. Delcor (Hg.), Mélanges bibliques

tiges Argument für die Theorie dar, nach welcher die priesterliche Erzählung mit der Einrichtung des Heiligtums einen passenden Abschluss findet. Sollte P^g jedoch nur die Errichtung des Heiligtums und nicht auch die Einsetzung der aaronidischen Priesterschaft und des Opferkults berichtet haben? Wäre somit Lev 9 als Ende der Priesterschrift nicht einleuchtender (Zenger)²¹? Dort wird (allerdings mit einigen Abweichungen zu Ex 29) die Weihe Aarons und seiner Söhne berichtet. Ein Ende in Lev 9 ermöglicht auch die Annahme, dass P^g bereits einen Grundstock der Ritualvorschriften in Lev 1–7* enthielt (so z. B. Nihan)²². Damit entfielen auch die seit Wellhausen tradierte und kaum hinterfragte Annahme, nach welcher P^g ausschließlich erzählendes Material enthalten habe. Eine weitere Möglichkeit bestünde darin, die ursprüngliche Priesterschrift bis zum sogenannten Heiligkeitgesetz laufen zu lassen, da der Versöhnungstag (*jom kippur*) in Lev 16, der Gottes Vergebung und die Möglichkeit einer immer wieder möglichen Reinigung des Heiligtums und der Gemeinde betont, als Höhe- und Endpunkt der Priesterschrift durchaus einleuchtend erscheint (Köckert²³, Nihan²⁴). Man könnte aber auch mit Kratz und anderen annehmen, dass P^g zunächst mit Ex 40 abschloss und Lev 1–16 (auf einer anderen Rolle) »Nachträge im Rahmen der noch selbstständigen Priesterschrift«²⁵ darstellen, so dass P^g zwei Rollen umfasst hätte, eine »erzählende« (Gen-Ex*) und eine »rituelle« (Lev 1–16*). Solch eine Kurzfassung von P stellt jedoch die Frage, wie die in den P-Texten vorliegenden Landverheißungen zu verstehen seien.

Umstritten ist weiterhin die Frage, ob man »P« als ein ursprünglich selbstständiges Dokument oder als eine Redaktion älterer nicht-priesterlicher Quellen verstehen soll. Die Idee von P als Redaktor, die insbesondere von F. M. Cross, R. Rendtorff und J. Van Seters vertreten wurde,²⁶ hat in der neueren Diskussion Advokaten wie R. Albertz und auch Ch. Berner.²⁷ Diese These stützt sich auf die

et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles (AOAT 212), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981, 501–512, und vor Kurzem C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT II/25), Tübingen 2007, 59–68.

²¹ E. Zenger, Art. »Priesterschrift«, in: TRE 27 (1997), 435–446.

²² Nihan, *Torah*, 150–198.

²³ M. Köckert, *Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priester-schriftlichen Literatur*, in: JBTh 4 (1989), 29–61.

²⁴ Nihan, *Torah*, 340–378.

²⁵ R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB 2157), Göttingen 2000, 116.

²⁶ F. M. Cross, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore (MD) 1998; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin/New York 1976; J. Van Seters, *The Pentateuch. A Social Science Commentary* (Trajectories), Sheffield 1999.

²⁷ R. Albertz, *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012; Berner, *Exoduserzählung*; H. Utz-

Beobachtung, dass es trotz vielen Versuchen nie gelungen sei, die Quelle P lückenlos zu rekonstruieren. So muss man insbesondere in der Jakobsgeschichte mit großen Ausfällen rechnen, in der priesterlichen Moseerzählung erscheint Mose unvermittelt und ohne jegliche Einführung (wenn man die P Texte in Ex 2,23aß–25 und 6,2 ff. hintereinander liest) und im Buche Numeri scheitert die Herstellung eines durchgehenden priesterlichen Erzählfadens vollends. Allerdings geht die Annahme, dass bei der Zusammenfügung verschiedener Dokumente diese vollständig erhalten blieben, von der falschen Voraussetzung aus, dass die Redaktoren die Quellen so vollständig wie möglich erhalten wollten. Beispiele aus Mesopotamien, insbesondere das Gilgameschepos, zeigen jedoch den freien Umgang mit alten Dokumenten, die im Zuge einer Neuausgabe gekürzt, ausgelassen oder umgeschrieben werden können.²⁸ E. Blum hat das Problem, ob P ursprünglich eine Quelle oder von jeher eine Redaktion gewesen sei, so zu lösen versucht, indem er vorschlug, die priesterliche Komposition weder als Quelle noch als Redaktion zu verstehen.²⁹ Einige priesterliche Texte seien zunächst für sich konzipiert worden, bevor sie von denselben priesterlichen Kreisen zur Bearbeitung der älteren nicht-priesterlichen Traditionen verwandt wurden. Dies läuft im Grunde auf eine Unterscheidung eines oder mehrerer priesterlicher *Dokumente* und einer oder mehrerer priesterlicher *Bearbeitungen* hinaus.

Im Folgenden soll versucht werden, zu dieser Diskussion im Rahmen einer Untersuchung von Zentraltexten der priesterlichen Exoduserzählung Stellung zu nehmen, wobei der Schwerpunkt auf Ex 6 liegen soll.

schneider/W. Oswald, Exodus 1–15 (IEKAT), Stuttgart 2013, 168f. Vgl. vorsichtig auch *J. Wöhrle*, The Un-Empty Land. The Concept of Exile and Land in P, in: *E. Ben Zvi/C. Levin* (Hg.), The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts (BZAW 404), Berlin/New York 2010, 189–206; *ders.*, Fremdlinge im eigenen Land: zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte (FRLANT 246), Göttingen 2012.

²⁸ *J. H. Tigay*, The Evolution of The Gilgamesh Epic, Philadelphia (PA) 1982; *ders.*, Empirical Models for Biblical Criticism, Philadelphia (PA) 1985. Zu einer Analyse der Komposition des Gilgamesch-Epos aufgrund jüngster Funde siehe die kritische Ausgabe von *A. R. George*, The Babylonian Gilgamesh Epic, Bde. 1–2, Oxford 2003.

²⁹ *Blum*, Komposition, 229–286; vgl. ähnliche Überlegungen bei *Kratz*, Komposition, 241.

2 DIE PRIESTERLICHE DARSTELLUNG DER »BERUFUNG« DES MOSE UND DER OFFENBARUNG DES JAHWENAMENS IN EX 6

2.1 STRUKTUR UND DIACHRONIE

Die Gottesrede in Ex 6,2-8 wird durchgehend als »priesterlich« qualifiziert.³⁰ Sie ist von der vorangehenden JHWH-Rede durch einen Neueinsatz klar abgegrenzt. Das Ende ist ebenfalls klar durch einen Subjektwechsel in V. 9 markiert. Der Text ist strukturiert durch eine Serie von Refrains und Rahmungen:³¹

| | | |
|------|----------|--|
| V. 2 | אני יהוה | |
| V. 3 | | וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב |
| V. 4 | | הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען |
| V. 5 | | נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבדים אתם ואזכר את בריתי |
| V. 6 | אני יהוה | והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים |
| V. 7 | | וגאלתי אתכם ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים |
| | אני יהוה | |
| V. 8 | | המוציא אתכם מתחת סבלת מצרים והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני יהוה |

Das Hauptmotiv der Rede ist eindeutig die Selbstvorstellungsformel, die viermal vorkommt und die deutlich macht, dass es hier um die Vorstellung bzw. Identität des Gottes JHWH geht. Die Formel rahmt die gesamte Rede in V. 2 und V. 8. Ihr weiteres Vorkommen in V. 6 eröffnet die prophetische Rede,³² die Mose den Israeliten übermitteln soll, welche in V. 7 durch das אני יהוה untergliedert wird. Ab V. 6 werden nämlich die Israeliten direkt in der 2. Person Plural angeredet. Danach beinhaltet der erste Teil des an die Israeliten zu richtenden Diskurses die ihn rahmende Ansage der Herausführung aus Ägypten und die Zusage, dass die Israeliten zu JHWHs Volk werden sollen. Die Verheißung des Landes, das in

³⁰ Es genügt ein Blick auf die gängigen Kommentare.

³¹ Zu etwas unterschiedlichen Strukturierungen vgl. *P. Auffret*, The Literary Structure of Exodus 6.2-8, in: JSOT 27 (1983), 46-54; *J. Magonet*, The Rhetoric of God. Exodus 6,2-8, in: JSOT 27 (1983), 56-67.

³² Die Redeeinführung wird oft und hauptsächlich im Buch Ezechiel zur Redebeauftragung des Propheten benutzt: Ez 11,16f.; 12,23.28; 20,30; 33,25; 36,22.

V. 3 f. und V. 8 im Zusammenhang mit den drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob erscheint, bildet einen weiteren Rahmen um die gesamte Rede. Dabei lässt sich folgende Verschiebung feststellen: In V. 4 geht es um die Landgabe an die Patriarchen, die JHWH durch seine *berît* ratifiziert hat; dabei wird das Land als »Kanaan« und »Land ihrer Fremdlingsschaft« bezeichnet. In V. 8 entspricht dem Bund die Handerhebung (zum Schwur?). Das den Patriarchen zugesagte Land will JHWH nun den Israeliten als *morasha* geben.

Diese in sich geschachtelte JHWH-Rede wirkt kurz und bündig. Im Gegensatz zu dem von ihr vorausgesetzten Text Gen 17 wird weder von JHWHs Erscheinen und Auffahren berichtet noch von einer Reaktion Moses auf die ihm zuteil gewordene Theophanie.

In der mit Sorgfalt gestalteten Rede gibt es kaum Gründe für literarkritische Operationen. Bisweilen wird V. 8 einem späteren Redaktor zugeschrieben, mit der Begründung, dieser Vers widerspreche der priesterlichen Landgabekonzeption,³³ wie sie in V. 4 zum Ausdruck kommt. Auf die Frage der priesterlichen Landkonzeption wird noch einzugehen sein.

Am Ende von V. 6 erscheint die Wendung »mit ausgestrecktem Arm«, die vor den »gewaltigen Gerichten« steht, einer Anzahl von Forschern als spätere Retouche, da hier dtr Sprachgebrauch vorliegt, und in dem nicht-priesterlichen 6,1 die Rede von der »starken Hand« ist.³⁴ Diese Beobachtung wirft die Frage auf, ob priesterliche Texte dtr Wendungen kennen und aufnehmen können.

Weitreichende Einigkeit besteht darüber, dass die Verse 9–12 zur selben literarischen Schicht wie 6,2–8 gehören. Mose führt sofort und widerspruchslos den göttlichen Auftrag von 6,6 aus, scheitert aber am Nichthören der Israeliten. Deshalb erfolgt eine neue Rede JHWHs, welcher Mose nun zu Pharao sendet, worauf jener die Wahrscheinlichkeit eines erneuten Scheiterns in Anschlag bringt. Die darauf folgende Genealogie Moses und Aarons ergibt sich bereits durch die Wiederaufnahme in V. 28–30 als Einschub zu erkennen. Demnach setzt sich der Faden von 6,2–12* wohl in 7,1 ff. fort.³⁵

Dass Ex 6,2–12 durch 2,23aß–25 vorbereitet wird, ist ebenfalls klar. Fraglich ist jedoch, wie dieser Zusammenhang zu beurteilen ist. Hierzu muss zunächst auf die Frage des Verhältnisses von Ex 6,2–12 zur nicht-priesterlichen Moseberufung in Ex 3,1–4,18 eingegangen werden. Gegenüber der traditionellen Annahme, nach welcher Ex 3 f. ein mehrschichtiger und im Wesentlichen älterer

³³ Vgl. *F. Kohata*, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14 (BZAW 166), Berlin/New York 1986, 29–31; *B. Gosse*, Le livre d'Ézéchiël et Ex 6,2–8 dans le cadre du Pentateuque, in: BN 104 (2000), 20–25; u. a.

³⁴ Vgl. *F. Kohata*, Jahwist, 28 f.; *J. C. Gertz*, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), Göttingen 1999, 243, und kürzlich *Berner*, Die Exoduserzählung, 158.

³⁵ Statt vieler *Albertz*, Exodus, 128–132.

Text sei, um den ein Redaktor den ursprünglich zusammengehörigen P-Text 2,23–25; 6,1 ff. drapiert habe, mehren sich seit einiger Zeit abweichende Analysen: Für die einen ist Ex 3,1–4,18 ein im Wesentlichen einheitlicher nachpriesterlicher Text, für die anderen sind die P-Stücke in 2,23–25 und 6,2–12 als priesterliche Redaktion der älteren Moseberufung zu verstehen.

2.2 ZUM VERHÄLTNIS VON EX 3,1–4,18 ZU EX 6,1–12

Für eine nachpriesterliche Ansetzung von Ex 3 f. haben sich insbesondere E. Otto³⁶ und K. Schmid³⁷ ausgesprochen; die ausführlichsten Begründungen finden sich bei Schmid. Sie gehen davon aus, dass für Ex 3,1–4,18 eine »substantielle literarische Einheit« (Schmid) anzunehmen ist, die Ex 6* bereits voraussetzt. Zur Stützung dieser These verweist Schmid auf die »in der exegetischen Literatur dieses Jahrhunderts meistens verschwiegen[en]«³⁸ Verbindungen von Ex 3,1–4,18 zu der voran stehenden priesterlichen Passage in Ex 2,23aß–25. In beiden Texten findet sich in der Tat das Schreien der Israeliten (צעקה in Ex 3,7–9; ויזעקו in Ex 2,23) sowie das Sehen, Hören und Kennen JHWHs (Ex 3,7; 2,23–25), und schließlich ist auch die Patriarchentrias in beiden Texten präsent.

Daraus folgt jedoch gegen Schmid nicht, dass Ex 3 f. von vornherein als Fortsetzung von Ex 2,23aß–25 geschrieben wurde.³⁹ Es ist ebenso denkbar, dass Ex 2,23aß–25 in Kenntnis von Ex 3–4* verfasst wurde.⁴⁰ Das in Ex 3,7 erwähnte Schreien der Israeliten versteht sich auch ohne 2,23 (vgl. auch die unterschied-

³⁶ E. Otto, Die nachpriesterliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126), Leuven 1996, 61–111.

³⁷ K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 186–208; vgl. weiter J. Kegler, Die Berufung des Mose als Befreier Israels. Zur Einheitlichkeit des Berufungsberichts in Exodus 3–4, in: C. Hardmeier/R. Kessler/A. Ruwe (Hg.), *Freiheit und Recht* (FS für F. Crüsemann zum 65. Geburtstag), Gütersloh 2003, 162–188.

³⁸ Schmid, *Erzväter*, 193. Zu den folgenden Argumenten vgl. 193–209.

³⁹ Vgl. auch die Kritik an Schmid's These bei E. Blum, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Forschungshypothesen, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Berlin/New York 2002, 119–156.124–127; und weiter T. Römer, Exodus 3–4 und die aktuelle Pentateuchdiskussion, in: R. Roukema (Hg.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (CBET 44), Leuven/Paris/Dudley (MA) 2006, 65–79.

⁴⁰ Vgl. auch die bedenkenswerte Annahme bei Kratz, *Komposition*, 247: »P verhält sich zu ihrer Vorlage wie Chr zu Sam-Reg«.

liche Orthographie), da es im »dtr Credo« (Dtn 26,7) verankert ist. Das in Ex 2,25 (MT) belegte Kennen Gottes (יָדַע אֱלֹהִים) ist syntaktisch schwierig, da ein Objekt fehlt. Wäre Ex 3,1ff. als Fortsetzung zu Ex 2,25 konzipiert worden, hätte man einen besseren Übergang finden können. Weitaus einfacher ist es die Verbalform in Ex 2,25, wie von LXX bezeugt, als ursprünglichen Nifal zu verstehen.⁴¹ Damit leitet das Ende von Ex 2,25 aber nicht zu 3,1, sondern zu 6,2 über (»Gott offenbarte sich und sprach zu Mose ...«). Auch das Argument der beidseitigen Bezeugung der drei Erzväter kann nicht überzeugen. Selbst wenn man von der Tatsache, dass in Ex 3f. die Patriarchentrias oft in zur Literarkritik Anlass gebenden Zusammenhängen stehen,⁴² absieht, ist es kaum verständlich, dass ein in Kenntnis von Ex 2,23–25 schreibender Autor bei der Vorstellung des Landes in Ex 3,8 auf einen Verweis auf die in 2,24 genannte Erzväter-berît verzichtet hätte. Das Land wird nämlich in Ex 3,8 als völlig unbekannt eingeführt, ohne Referenz auf Gottes Verheißungen an Abraham, Isaak und Jakob, dahingegen mit Ausdrücken, die sich nicht in der Genesis, sondern hauptsächlich im Deuteronomium finden.

Auch die übrigen angeführten Argumente können die nachpriesterliche Ansetzung von Ex 3f. *in totaliter* nicht beweisen. Schmid weist darauf hin,⁴³ dass in Ex 3f. bereits auf die priesterliche Plagenepisoden angespielt wird, ebenso wie auf den späten Text von Num 12 (diese immer wieder als Parallele zur aussätzigen Hand des Mose angeführte Erzählung ist jedoch nicht der plausibelste Bezugstext; im Hintergrund steht eher die sich im 3. Jh. v. u. Z. bei Manetho findende Tradition von Mose als Führer einer Bande von Aussätzigen)⁴⁴. Diese Argumente beziehen

⁴¹ Gegen diese von W. H. Schmidt, Exodus 1,1–6,30 (BKAT II/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 79; A. Le Boulluec/P. Sandevour, L'Exode (La Bible d'Alexandrie II), Paris 1989, 87, u. v. a. vorgeschlagene Lösung haben sich jüngst wieder Berner, Exoduserzählung, 64f., und H. Utzschneider/W. Oswald, Exodus 1–15, 108, ausgesprochen. Allerdings ist ihr Argument der *lectio difficilior* nicht haltbar, da im konsonantischen Text kein Unterschied zwischen Qal und Nifal besteht. Die Nifal-Form ist logischer, wenn Ex 2,23–25 von Ex 6,2ff. gefolgt war, da 6,3 von JHWHs Offenbarung an die Patriarchen spricht. Die Nifal-Form findet sich des Öfteren in P-Texten, wie in Ex 25,22; 29,42; 30,6.36. Die masoretische Vokalisation erklärt sich dadurch, dass »durch die Trennung von 6,2 der Bezugspunkt verloren ging und eine Aussage über Gottes Offenbarung vor 31 zu früh kommt« (Schmidt, Exodus, 79). Deswegen haben die Masoreten für ein Qal optiert, und das Ende von 2,25 als Abschluss und nicht als Überleitung verstanden.

⁴² Siehe dazu P. Weimar, Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5 (OBO 32), Freiburg (CH)/Göttingen 1980, *passim* und Gertz, Tradition, 25ff.

⁴³ Schmid, Erzväter, 203–206.

⁴⁴ T. Römer, Tracking Some »Censored« Moses Traditions Inside and Outside the Hebrew Bible, in: HeBAI 1 (2012), 64–76.

sich auf den Abschnitt Ex 4,1–17, der sich in der Tat leicht als nachpriesterliche Fortschreibung wahrscheinlich machen lässt,⁴⁵ nicht aber auf Ex 3*.

Ist es demnach sinnvoller Ex 2,23–25 und 6,2–12 als eine priesterliche Redaktion der älteren Erzählung von Moses Beauftragung in Ex 3 zu interpretieren? Auch hierfür könnte man die Aufnahme von nicht-priesterlichen Ausdrücken in diesen Texten zur Geltung bringen. Dieses Argument ist jedoch nur dann überzeugend, wenn man davon ausgeht, dass eine selbstständige Priesterschrift ohne jegliche Kenntnis der nicht-priesterlichen Exoduserzählung verfasst worden sei. Literatursoziologisch erscheint aber die Idee einer totalen Autonomie der verschiedenen Produktionsmilieus der proto-biblischen Literatur wenig wahrscheinlich.

Weiter leuchtet bei der Annahme, dass alle P-Stücke eine redaktionelle Funktion haben, nicht ganz ein, warum die von Ex 3 abweichenden bzw. den Text korrigierenden Aussagen nicht direkt in diesen eingetragen wurden.

Wie Michaeli, Berge, Schmid u.a. beobachtet haben, geht Ex 6 mit Ex 3 in der Auffassung parallel, dass die Offenbarung des Namens JHWH an Mose der Grund für Israels Kenntnis des Gottesnamens ist.⁴⁶ Dass die Kenntnis des Namens JHWH mit Mose bzw. dem Exodus zusammenhängt, ist nach dem Zeugnis biblischer und außerbiblischer Autoren ein festes traditionsgeschichtliches und wohl auch historisches Datum. Wäre der Autor von P von vornherein als Redaktor tätig gewesen, hätte er seine Offenbarungstheorie ohne Schwierigkeiten in die Berufungsszene in Ex 3 einbauen können. Die Idee von Ex 6,3, dass der JHWH-Namen den Patriarchen nicht bekannt gewesen sei, ist als redaktionelles Konzept schwieriger zu erklären, als wenn man die im Buch Genesis traditionell P⁸ zugeschriebenen Texte für sich nimmt.

Weiter ist der stilistisch und inhaltlich schwierige Übergang von 6,1 zu 6,2, den bereits einige Textzeugen zu glätten versucht haben, mit der Annahme eines in 6,2ff. wirkenden Redaktors schwer zu erklären. Hätte der Autor von 6,2ff. bereits 6,1 vor den Augen und auf seiner Schriftrolle gehabt, hätte er sich eine Rede-Einleitung sparen oder diese mit einem עור wie z. B. in Ex 3,15 als Weiterführung deutlich machen können.

Der Vergleich von Ex 3 und Ex 6 spricht demnach eher dafür, Ex 1,13f.; 2,23aß–25; 6,2ff. als einen fortlaufenden und kohärenten Zusammenhang zu lesen.⁴⁷ Dass Mose nicht eigens eingeführt ist, lässt sich einfach durch die An-

⁴⁵ Nachdrücklich demonstriert von *Gertz*, Tradition, 305–326.

⁴⁶ *F. Michaeli*, Le livre de l'Exode (CAT 2), Neuchâtel 1974, 65; *K. Berge*, Reading Sources in a Text. Coherence and Literary Criticism in the Call of Moses (ATSAT 54), St. Ottilien 1997, 116; *Schmid*, Erzväter, 206.

⁴⁷ 1,13 Und die Ägypter zwangen die Israeliten mit Gewalt zur Arbeit 14 und machten ihnen das Leben schwer mit harter Lehm- und Ziegelerarbeit und mit aller Feldarbeit, all der

nahme erklären, dass der Verfasser dieses Zusammenhangs die Kenntnis des Mose bzw. einer Mose-Erzählung voraussetzte.

2.3 EX 6 UND DIE PATRIARCHEN

Dass Ex 6,3f. (»Abraham, Isaak und Jakob bin ich als El-Schaddai erschienen, mit meinem Namen ›JHWH‹ aber habe ich mich ihnen nicht kundgetan. Auch habe ich meinen Bund mit ihnen aufgerichtet, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land, in dem sie sich als Fremde aufhielten«) einen Bezug zur Erzvätererzählung und insbesondere zu Gen 17 herstellt, ist offensichtlich. Lohfinks berühmtem Aufsatztitel zufolge geht es dem Autor von Ex 6 hierbei um eine »priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose«⁴⁸ zugunsten der Patriarchen. Eine Abwertung ist hier jedoch nicht spürbar, es geht vielmehr darum, die Patriarchenzeit und die Mosezeit theologisch miteinander in Beziehung zu setzen. Der in Ex 2,24 und 6,4 erwähnte Bund mit den Patriarchen⁴⁹ wird in der Tat zum Hauptgrund für JHWHs rettendes Eingreifen; allerdings bleibt die Offenbarung des JHWH-Namens der Mosezeit vorbehalten. Die wohl dreistufige Offenbarungstheologie von P (Gott offenbart sich der Menschheit als *elohim*, Gen 1, Abraham und seinen Nachkommen als *El Schaddai*, Gen 17, und den Israeliten durch Mose als *JHWH*, Ex 6)⁵⁰ funktioniert besser, wenn die P-Texte in Genesis und Exodus von den nicht-priesterlichen Texten getrennt werden. Neben dem theologischen Anliegen von P, das man als »inklusive Monotheismus« bezeichnen kann, und dem, wie Albert de Pury aufgezeigt hat, eine ökumenische Perspektive innewohnt,⁵¹ geht es in Ex 6

Arbeit, die sie mit Gewalt von ihnen erzwangen. 2,23* Die Israeliten aber stöhnten unter der Arbeit und schrien, und von der Arbeit stieg ihr Hilferuf auf zu Gott. 24 Und Gott hörte ihr Seufzen, und Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. 25 Und Gott sah auf die Israeliten, und Gott tat sich kund. 6,2 Da redete Gott mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin JHWH. 3 Abraham, Isaak und Jakob bin ich als El-schaddai erschienen, mit meinem Namen ›JHWH‹ aber habe ich mich ihnen nicht kundgetan.

⁴⁸ N. Lohfink, Die prieterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose, in: Bib. 49 (1968), 1-8 = Studien zum Pentateuch (SBAB.AT 4), Stuttgart 1988, 71-78.

⁴⁹ In den P-Texten der Genesis wird eine *berit* explizit nur für Abraham berichtet. Gen 17,19 ff. verheißt einen Bund mit Isaak, dieser wird jedoch nicht berichtet. Ist dies ein stilistische Mittel oder vielleicht ein Indiz dafür, dass einige P-Texte bei der Kompilation des Pentateuch nicht aufgenommen wurden? Für Jakob kann man an Gen 35,10-13 denken, wo Gen 17 aufgenommen wird, wenngleich das Stichwort »Bund« nicht fällt.

⁵⁰ *Michaeli*, Exode, 67.

⁵¹ A. de Pury, P^s as the Absolute Beginning, in: T. Römer/K. Schmid (Hg.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BETHL 203), Leuven 2007, 99-128.

auch um eine literarische Betonung des Zusammenhangs von Patriarchen und Exodus.

Dieser durch Gen 17 und Ex 6 geschaffene Zusammenhang wird in der neueren Forschung zunehmend so interpretiert, dass die Verbindung von Patriarchen und Exodus von P geschaffen wurde. P wäre demnach verantwortlich für das theologische und literarische Zusammendenken zweier ursprünglich autonomer Ursprungstraditionen. Würde diese These zutreffen, könnte sie auch erklären, warum eine selbstständige Priesterschrift bisweilen kurz und scheinbar auch lückenhaft daher kommt. Sie würde dann nämlich bei ihren Adressaten die Kenntnis der vorpriesterlichen Patriarchen- und Mose-Geschichte voraussetzen. Es ginge ihr dann u.a. darum aufzuzeigen, dass Erzväter- und Exodustraditionen theologisch und literarisch zusammengehören. Die These von P als Urheber des literarischen Zusammenhangs von Genesis und Exodus wird jedoch auch heftig bestritten. Für die einen ist dieser Zusammenhang das Werk eines exilischen (Van Seters, Levin⁵²) oder eines älteren Jahwisten (L. Schmidt⁵³), einer in das 7. Jh. v. u. Z. gehörenden »elohistischen« Komposition (Schmitt⁵⁴), oder generell eines vorpriesterlichen (exilischen) Scharniers in Gen 50,21; Ex 1,6aa₁.8–10* (Kratz, Carr, Berner⁵⁵). Für diese Annahme ist die Existenz einer vorpriesterlichen Josefsgeschichte eine wichtige Bedingung, eine Frage, die hier nicht diskutiert werden soll.⁵⁶ Selbst wenn eine literarische Verbindung von Genesis nach Exodus bereits vor P geschaffen worden wäre, bliebe diese literarisch

⁵² J. Van Seters, *The Patriarchs and the Exodus. Bridging the Gap Between Two Origin Traditions*, in: R. Roukema (Hg.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* (CBET 44), Leuven/Paris/Dudley (MA) 2006, 1–15; C. Levin, *The Yahwist and the Redactional Link Between Genesis and Exodus*, in: T. B. Dozeman/K. Schmid (Hg.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL Symposium Series 34), Atlanta (GA) 2006, 131–141.

⁵³ L. Schmidt, *Die vorpriesterliche Verbindung von Erzväter und Exodus durch die Josefsgeschichte* (Gen 37; 39–50*) und Exodus 1, in: ZAW 124 (2012), 19–37.

⁵⁴ H.-C. Schmitt, *Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels. Ein Irrweg der Pentateuchforschung*, in: A. C. Hagedorn/H. Pfeiffer (Hg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition* (FS für M. Köckert) (BZAW 400), Berlin/New York 2009, 241–266.

⁵⁵ D. M. Carr, *What Is Required to Identify Pre-Priestly Narrative Connections between Genesis and Exodus? Some General Reflections and Specific Cases*, in: T. B. Dozeman/K. Schmid (Hg.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL Symposium Series 34), Atlanta (GA) 2006, 159–180, 175; Kratz, *Komposition*, 287; Berner, *Exoduserzählung*, 20–26.

⁵⁶ Siehe dazu T. Römer, *Deux repas »en miroir« dans l'histoire de Joseph* (Gen 37–50), in: C. Grappe (Hg.), *Fête, repas, identité* (Hommage à Alfred Marx à l'occasion de son 70e anniversaire) (RHPhR 93), Strasbourg 2013, 15–27, 17–21.

höchst kurz und blass. Erst Texte wie Gen 17 und Ex 6 geben dieser Verbindung ihre theologische Tiefendimension.

2.4 DIE BEDEUTUNG DES LANDES IN EX 6,2-8 UND IN DER PRIESTERSCHRIFT

Zweimal wird in Ex 6,2-8 betont auf Jhwhs Landverheißung bzw. -gabe verwiesen.

| | |
|------|---|
| V. 4 | וְגַם הִקְמַתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּם לְחַת לְהֵם אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ מִגְרֵיהֶם אֲשֶׁר־גָּרוּ בָּהּ |
| V. 8 | וְהִבְאֵתִי אִתְּכֶם אֶל־הָאֶרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַחֵתִי אֶת־יְדֵי לְחַת אִתְּהֶם לְאֹבְדָהֶם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אִתְּהֶם לְכֶם מוֹרְשָׁה |

Die Frage der Bedeutung des Landes für P hat in der exegetischen Diskussion sehr unterschiedliche Antworten erfahren. Für die einen spielt das Thema nur eine marginale Rolle (Noth, Smend⁵⁷), für andere ist das Land ein Hauptanliegen der Priesterschrift (Elliger, Klein⁵⁸). Die Landverheißung in Ex 6 berührt sich auch mit der bereits skizzierten Diskussion um den Abschluss von P. So geht z. B. D. Carr davon aus, dass P »specifically *hexateuchal* in scope«⁵⁹ ist. Muss somit P mit einer Landnahmeerzählung geendet haben?

Die erste Erwähnung des Landes in Ex 6,4 verweist klar auf Gen 17:

| Gen 17,7 f. | Ex 6,4 |
|--|--|
| וְהִקְמַתִי אֶת־בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרַיִךְ וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרַיִךְ אֶת אֶרֶץ מִגְרֵיךָ אֶת כָּל־אֶרֶץ כְּנָעַן לְאִחְזַח עוֹלָם | וְגַם הִקְמַתִי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּם לְחַת לְהֵם אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן אֶת אֶרֶץ מִגְרֵיהֶם אֲשֶׁר־גָּרוּ בָּהּ |

Wie M. Köckert zu Recht betont hat, hat P die Landzusage an Abraham, Isaak und Jakob als bereits erfüllt betrachtet,⁶⁰ wie die Lexeme וְנָתַתִּי in [Gen 17,8] und

⁵⁷ M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 16; R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 1), 4. Aufl., Stuttgart u. a. 1989, 58.

⁵⁸ K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, in: ZThK 49 (1952), 121-143; R. W. Klein, *The Message of P*, in: J. Jeremias/L. Perlitt (Hg.), *Die Botschaft und die Boten* (FS für H. W. Wolff zum 70. Geburtstag), Neukirchen-Vluyn 1981, 57-66.

⁵⁹ D. M. Carr, *The Moses Story. Literary-Historical Reflections*, in: HeBAI 1 (2012), 7-36, 27.

לְחַתּוֹ לָהֶם in Ex 6,4 belegen. Demnach bedeutet der Ausdruck »Land der Fremdlingsschaft« nicht, dass die Landgabe an die Patriarchen etwas Provisorisches gewesen sei. Wenn man mit Köckert, Bauks u. a.⁶¹ den in Gen 17,8 verwendeten Begriff אֲחֻזָּה als »Nutzungsrecht« versteht, erklärt sich der Ausdruck vor dem Hintergrund von Lev 25,23f.: »das Land gehört mir, und ihr seid Fremde und Beisassen bei mir.« JHWH allein ist der Eigentümer des Landes und er überlässt es den Seinen zur ewigen Nutzung. Im Gegensatz zur dtr Theologie beinhaltet das priesterliche Verständnis der Landgabe keine Vertreibung anderer Völker und ist nicht vom Gesetzesgehorsam abhängig.

In der zweiten Erwähnung des Landes in 8,8 erscheint anstelle von אֲחֻזָּה der Ausdruck מוֹרָשָׁה. Bedeutet dies, dass in Ex 6,8 eine andere Sicht als in 6,4 anzutreffen ist, und der Vers deswegen einer jüngeren Hand zugeschrieben werden sollte, wie bisweilen angenommen wird?⁶²

Zunächst ist festzustellen, dass in V. 8 die Aussage von V. 4 doppelt variiert wird. Anstelle der Aufrichtung des Bundes ist von einem Handerheben JHWHs die Rede, das man wohl doch am besten als Schwurgestus versteht, und das wie die *berît* in V. 4 JHWHs sich selbst verpflichtendes Handeln zugunsten der Patriarchen zum Ausdruck bringt. Anders als bisweilen behauptet, besteht keine Spannung zwischen V. 4 und V. 8, denn auch in V. 8 ist das Land den Patriarchen bereits gegeben worden. Die Formulierung als Schwur ist möglicherweise als priesterliche Aufnahme des dtr Landschwurs an die Väter zu verstehen. Stellen wie Dtn 10,11; 11,9.21 und 31,7 gehen davon aus, dass die angeredete Generation das Land in Besitz nehmen soll, das JHWH bereits ihren Vätern zu geben geschworen hat (אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאֲבֹתֵיכֶם לְחַתּוֹ לָהֶם)⁶³.

Die engsten wörtlichen Übereinstimmungen mit Ex 6,8 finden sich jedoch in Ez 20,42, wo ebenfalls der Ausdruck »die Hand erheben« verwendet wird.⁶⁴

⁶⁰ M. Köckert, Das Land in der priesterlichen Komposition des Pentateuch, in: D. Vieweger/E.-J. Waschke (Hg.), Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments (FS für S. Wagner zum 65. Geburtstag), Neukirchen-Vluyn 1995, 147–162, 154. Siehe auch Wöhrle, Unempty Land, 196f., der darauf hinweist, dass die P-Texte Gen 28,4 und 35,12 davon ausgehen, dass JHWH die Landgabe für jeden der drei Patriarchen neu aktualisiert.

⁶¹ M. Bauks, Die Begriffe מוֹרָשָׁה und אֲחֻזָּה in P^s. Überlegungen zur Landkonzeption in der Priestergrundschrift, in: ZAW 116 (2004), 171–188; Nihan, Torah, 66–68.

⁶² S. o. und weiter C. Levin, Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993, 315. Vgl. dagegen Gertz, Tradition, 353; Albertz, Exodus, 126f.

⁶³ Dtn 11,19 fügt noch »ihrem Samen« dazu; vgl. die Tabelle in T. Römer, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition (OBO 99), Freiburg (CH)/Göttingen 1990, 13.

⁶⁴ יָד und נִשְׁבַּע zur Bezeichnung eines Schwurgestus begegnet hauptsächlich in Ez, vgl. Römer, Väter, 504–506, und J. Lust, Traditie, redactie en kerygma bij Ezechiël. Een analyse

| | |
|---|--|
| Ez 20,42 | Ex 6,8 |
| <p>וידעתם כי־אני יהוה בהביאי אתכם אל־אדמת ישראל אל־הארץ אשר נשאתי את־ידי לתת אותה לאבותיכם</p> | <p>והבאתי אתכם אל־הארץ אשר נשאתי את־ידי לתת אתה לאבותיכם ליצחק ולישקב ונתתי אתה לכם מורשה אני יהוה</p> |

P hätte so den im Dtn und in Ez begegnenden Landschwur an die Väter in Ägypten auf die Patriarchen übertragen, um die Verbindung der beiden Ursprungstraditionen Israels zu betonen (wie dies auch in Dtn 1,8; 30,20 und anderen der Pentateuch-Redaktion zuzurechnenden Versen geschieht).

Das Lexem מורשה in Ex 6,8, das in der Hebräischen Bibel sehr wenig und hauptsächlich im Buch Ezechiel vorkommt,⁶⁵ verweist auf Ez 33,24, wo Abraham als früherer Landbesitzer mit dem Landanspruch der nicht-deportierten Bevölkerung Judas korreliert wird:

אחד היה אברהם ויירש את־הארץ ואנחנו רבים לנו נתנה הארץ למורשה

Wenn die in Ez 33,24 zitierte Äußerung eine Art sprichwörtliche Einforderung der im Lande verbliebenen Bevölkerung darstellt, ist es möglich, dass diese auch im Hintergrund von Ex 6,8 steht.⁶⁶ Im Rahmen einer frühperserzeitlichen Priesterschrift erscheint die Verheißung der Hereinführung in das Land als Aktualisierung der Landgabe an die Patriarchen. Hat P nun die Erfüllung dieser Verheißung berichtet? Für Pola erfüllt sich Ex 6,8 in Ex 19,1: »Die Ankunft des Volkes vom Exodus her am Berge Sinai, der aber in Ex 19,1 als Zion verstanden ist, bedeutet in diesem kurzen Vers die gesamte Darstellung der ›Landnahme‹.«⁶⁷ Ob diese Allegorie den Adressaten von Ex 19,1 wirklich einsichtig war, bleibt jedoch fraglich. Interessant ist jedoch Polas Hinweis auf Ex 29,45 f. Nach Ex 6,7 ist das vorrangige Ziel des Exodus die Annahme Israels als Volk JHWHs und Israels Erkenntnis, dass JHWH sein Gott ist. Dem entspricht in Ex 29,45 f. die Jhwh-Rede, mit welcher der Sinn des Opferkultes resümiert wird: »und ich will inmitten der Israeliten wohnen und ihr Gott sein, damit sie erkennen, dass ich, JHWH, ihr Gott bin, der sie aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, um mitten

van Ez., XX, 1-26 (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België Klasse der Letteren 65), Brüssel 1969, 218-222.

⁶⁵ Ex 6,8; Dtn 33,4; Ez 11,5; 25,4.10; 33,24; 36,2.5. Vgl. noch מורש in Jes 14,23; Obd 17; Hi 17,11.

⁶⁶ Gosse versteht Ex 6,8 als Antwort auf Ez 33,24: Gosse, Exode 6,2-8, 241-247.

⁶⁷ Pola, Priesterschrift, 348.

unter ihnen zu wohnen, ich, JHWH, ihr Gott.« Das würde bedeuten, dass im Gegensatz zur deuteronomistischen Vorstellung das Land für P keine geopolitische bzw. geotheologische Bedeutung hat, sondern den Rahmen darstellt, in welchem sich der wahre Gottesdienst realisieren kann. Die Transposition des Heiligtums in die Wüste liefert keinen zwingenden Grund, P^g vor der Einweihung des wiedererbauten Jerusalemer Tempels zu datieren. P ist vielmehr daran gelegen, alle wichtigen Elemente der JHWH-Verehrung (Sabbat, Beschneidung, Passah, Gottesdienst) in der Urzeit der Welt und in den Anfängen des Volkes zu verankern. Wer gerne spekuliert, kann überlegen, ob die Verlegung des Heiligtums in die Wüste, gewissermaßen in ein *no man's land*, nicht eine gewisse neutrale Haltung in Bezug auf die Frage der Lokalisierung des Heiligtums darstellt: Liegt hier eine diskrete Akzeptanz des Faktums vor, dass ein Opfertagesdienst für JHWH nicht nur in Jerusalem, sondern auch auf dem Garizim stattfand? Demnach ist es möglich, dass die ursprüngliche Priesterschrift in der Sinai-Perikope endete und keine Landnahme berichtete, was sie im Übrigen auch nach der traditionellen Abgrenzung (Gen 1–Dtn 34*) nicht tat. Das heißt keinesfalls, dass P die Kenntnis einer solchen Tradition ignorierte, vielmehr setzte er eine solche bei den Adressaten voraus. Auch die Frage der »priesterlichen« Texte im Josuabuch müsste in diesem Rahmen neu aufgegriffen werden. Gehören diese einer durchgehenden Hexateuchredaktion an, welche die Zugehörigkeit von Josua zur Tora betonen will, oder liegt hier, wie R. Albertz suggeriert hat, der Versuch einer kanonischen Anpassung des Josuabuches vor?⁶⁸

2.5 EX 6,1–12 UND EZECHIEL

Die engen Berührungen zwischen Ex 6,8 und Ez sind bereits zur Sprache gekommen. Es ist des Öfteren beobachtet worden, dass Ex 6,1–12 insgesamt viele Beziehungen zu Ez aufweist. Diese sollen hier nicht noch einmal *en détail* vorgeführt werden.⁶⁹ Festzuhalten ist, dass P in Ex 6 mit Ez 20 die Ansicht teilt, dass die Offenbarung JHWHs an sein Volk erstmals in Ägypten stattfindet (vgl. ידע Nif. in Ex 2,25 [nach LXX]; 6,3 und Ez 20,5 sowie den beinahe identischen Redeanfang יהוה אני יהוה in Ex 6,2 und אנכי יהוה אלהיך in Ex 20,2, weiter die Fortführung der JHWH-Rede mit dem Versprechen der Herausführung aus Ägypten (יצא Hif.) in Ex 6,6f. und Ez 20,5). Auch das Nichthören der Israeliten erscheint in beiden Texten: לא שמע in Ex 6,9 und לא אבו לשמע in Ez 20,8. Allerdings hat

⁶⁸ R. Albertz, Die kanonische Anpassung des Josuabuches. Eine Neubewertung seiner sogenannten »priesterschriftlichen Texte«, in: T. Römer/K. Schmid (Hg.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BETHL 203), Leuven 2007, 199–216.

⁶⁹ P. Weimar, Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (FzB 9), Würzburg 1973; Blum, Komposition, 236f.; Schmidt, Exodus, 280–285; Gertz, Tradition, 245–248; und insb. Lust, Traditie, *passim*.

dann der Geschichtsrückblick in Ez 20 sein eigenes Profil. Auch die von P vorgenommene Verbindung von Patriarchen und Exodus erscheint weder in Ez 20 noch in anderen Texten des Ezechielbuches. In Ez 20,5 ist von dem sich in Ägypten befindlichen »Samen des Hauses Jakobs« die Rede, was wohl die Tradition des Hinabziehens Jakobs nach Ägypten voraussetzt, aber die drei Patriarchen erscheinen in Ez nie zusammen. Abraham begegnet in Ez 33,24, Jakob als Knecht JHWHs und Empfänger des Landes in Ez 28,25 und 37,25 sowie in 39,25.⁷⁰ Scheinbar hatten die Redaktoren von Ez nicht dasselbe Interesse an den Patriarchen wie P.

Die beobachteten Parallelen und Differenzen, die zwischen Ez und Ex 6 (und auch anderen P-Texten) bestehen, werfen die Frage nach der sozio-literarischen Einordnung der Trägergruppen von P und Ez auf. Kann man es mit Gertz bei der Annahme belassen, »P selbst habe neben Formulierungen der »Ezechielüberlieferung« auch auf solche der nicht-priesterschriftlichen Darstellung zurückgreifen können«⁷¹, oder sollte man P als von Schreibern verfasst und ediert ansehen, die mit einer Gruppe in Kontakt standen, die mit der Bearbeitung der Ezechielrolle beauftragt waren? Diese Frage muss hier offenbleiben. Sie lädt zu einer intensiveren Beschäftigung mit der materiellen und konkreten Situation der Entstehung der proto-biblischen Schriftrollen ein.

3 DER PRIESTERLICHE MAGIERWETTSTREIT IN EX 7–9

Nach der priesterlichen Einleitung der Auseinandersetzung zwischen Pharaon und Mose und Aaron in Ex 7,1–7, die 6,1–12 aufnimmt und weiterführt (vgl. die »großen Gerichte« in 6,6 und 7,4), besteht weitgehende Übereinstimmung in der Abgrenzung der in Ex 7–9 erhaltenen priesterlichen Erzählung in 7,8–13; 7,19–20a.21b.22; 8,1–3.11aγb; 8,12–15; 9,8–12, die wohl in 11,10 zu ihrem Abschluss kam. Dieser Vers resümiert noch einmal die Wunder Moses und Aarons sowie die Verstockung Pharaos, welche auch die Voraussage in 7,4 erfüllt.

Nach Kratz gehören diese Erzählungen nicht zur ursprünglichen priesterlichen Exoduserzählung wegen der Breite der Darstellung und ihrer »Konkurrenz« zur Erzählung der Spaltung des Meeres.⁷² Diesen Argumenten haftet etwas Willkürliches an[;] es ist nicht ersichtlich, dass sich die Erzählungen von der Konfrontation mit dem König von Ägypten mit der Meerwundererzählung in Ex 14* stoßen, sie sind vielmehr als Überleitung zur selbigen bestens verständlich.

Die fünf Szenen, von denen die ersten vier eher als Erweiswunder denn als Plagen zu kennzeichnen sind, sind parallel aufgebaut und enthalten einen klaren

⁷⁰ Vgl. dazu Römer, Väter, 506–517.

⁷¹ Gertz, Tradition, 249.

⁷² Kratz, Komposition, 245.

Erzählfaden:⁷³ die ägyptischen Magier, die zunächst mit Mose und Aaron mithalten können,⁷⁴ müssen letztendlich einsehen, dass der ihnen unbekannte Gott stärker ist als ihre Künste und Mächte. Die bisweilen vorgeschlagene Ausscheidung der ägyptischen Zauberpriester⁷⁵ aus dem Grundbestand der Erzählung macht diese sinnlos, da wie Gertz richtig bemerkt, »die priesterliche Plagendarstellung allein von dem Wettstreit mit den Magiern lebt«⁷⁶.

Die fünf Szenen sind parallel aufgebaut und lassen sich problemlos als eine Erzählung lesen:

| | Schlange | Blut | Frösche | Mücken | Geschwüre |
|---|---------------|---------------|---------------------|----------------|--------------|
| JHWH-Rede: | | | | | |
| »Sprich zu Aaron« | 7,9 | 7,19 | 8,1 | 8,12 | |
| »Nimm deinen Stab« | 7,9 | 7,19 | 8,1 ⁷⁷ | 8,12 | |
| »Strecke deine Hand aus« | | 7,19 | 8,1 | | |
| Auszuführendes Wunder | 7,9 | 7,19 | 8,1 | 8,12 | 9,8f. |
| Ausführung und Konsequenzen | 7,10 | 7,20 7,21b | 8,2 8,2 | 8,13 8,13 | 9,10 9,10 |
| Das Wirken der ägyptischen Magier und Konsequenzen | 7,11 7,12a | 7,22 | 8,3 8,3 | 8,14 8,14f. | 9,11 |
| Verstockung des Herzens Pharaos und sein Nicht- Hören | 7,13 7,13 | 7,22 7,22 | 8,11b ⁷⁸ | 8,15 8,15 | 9,12 9,12 |

⁷³ Siehe dazu auch *J. Van Seters, A Contest of Magicians? The Plague Stories in P*, in: *D. P. Wright/D. N. Freedman/A. Hurvitz (Hg.), Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, 569-580; *T. Römer, Competing Magicians in Exodus 7-9. Interpreting Magic in Priestly Theology*, in: *T. Klutz (Hg.), Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon (JSNT.S 245)*, London/New York 2003, 12-22.

⁷⁴ Insofern wäre mit *Berner, Exoduserzählung*, 184, zu überlegen, ob die Bemerkung in 7,12b, die die Überlegenheit von Aarons Zauberstab betont, nicht als Glosse zu verstehen ist.

⁷⁵ So z. B. *Levin, Jahwist*, 336.

⁷⁶ Gertz, *Tradition*, 82, Anm. 24.

⁷⁷ »Strecke deinen Arm aus mit deinem Stab«.

⁷⁸ Die Verstockungsnotiz fehlt, wohl aufgrund der Verbindung mit dem nicht-priesterlichen V. 11a*.

7,1 Da sprach der HERR zu Mose: Sieh, ich mache dich zum Gott für den Pharao, und Aaron, dein Bruder, wird dein Prophet sein. 2 Du sollst alles sagen, was ich dir gebiete, und dein Bruder Aaron soll es dem Pharao sagen, damit er die Israeliten aus seinem Land ziehen lässt. 3 Ich aber werde das Herz des Pharao hart machen und werde viele Zeichen und Wunder tun im Land Ägypten. 4 Der Pharao aber wird nicht auf euch hören. So werde ich meine Hand gegen Ägypten erheben, und durch gewaltige Gerichte werde ich meine Heerscharen, mein Volk, die Israeliten, aus dem Land Ägypten herausführen. 5 Dann werden die Ägypter erkennen, dass ich der HERR bin, wenn ich meine Hand gegen Ägypten ausstrecke und die Israeliten aus ihrer Mitte herausführe. 6 Und Mose und Aaron machten es; wie der HERR es ihnen geboten hatte, so machten sie es. 7 Und Mose war achtzig Jahre und Aaron dreiundachtzig Jahre alt, als sie mit dem Pharao redeten.

(a) 8 Und der HERR sprach zu Mose und Aaron: 9 Wenn der Pharao mit euch redet und sagt: Tut ein Wunder, dann sollst du zu Aaron sagen: Nimm deinen Stab und wirf ihn vor den Pharao, er soll zu einer Schlange werden. 10 Da gingen Mose und Aaron zum Pharao und handelten so, wie der HERR es geboten hatte. Aaron warf seinen Stab vor den Pharao und seine Diener, und er wurde zu einer Schlange. 11 Da rief auch der Pharao die Weisen und Zauberer, und auch sie, die Wahrsager Ägyptens, taten dasselbe mit ihren Zauberkräften. 12 Sie alle warfen ihre Stäbe hin, und sie wurden zu Schlangen, [Aarons Stab aber verschlang ihre Stäbe]. 13 Aber das Herz des Pharao blieb hart, und er hörte nicht auf sie, wie es der HERR gesagt hatte.

(b) 19 Und der HERR sprach zu Mose: Sage zu Aaron: Nimm deinen Stab und strecke deine Hand aus über die Gewässer Ägyptens, über ihre Flüsse, Kanäle und Teiche und über alle ihre Wasserstellen, damit sie zu Blut werden. Und Blut soll sein im ganzen Land Ägypten, selbst in den Bäumen und in den Steinen. 20* Da handelten Mose und Aaron so, wie der HERR es geboten hatte. 21* Und das Blut war im ganzen Land Ägypten. 22 Die Wahrsager Ägyptens aber taten dasselbe mit ihren Zauberkräften. Und so blieb das Herz des Pharao hart, und er hörte nicht auf sie, wie es der HERR gesagt hatte.

(c) 8,1 Und der HERR sprach zu Mose: Sage zu Aaron: Strecke deine Hand mit deinem Stab aus über die Flüsse, über die Kanäle und über die Teiche, und lass die Frösche über das Land Ägypten kommen. 2 Da streckte Aaron seine Hand aus über die Gewässer Ägyptens, und die Frösche kamen herauf und bedeckten das Land Ägypten. 3 Die Wahrsager mit ihren Zauberkräften aber taten dasselbe und ließen die Frösche über das Land Ägypten kommen. 11* Der Pharao hörte nicht auf sie, wie es der HERR gesagt hatte.

(d) 12 Da sprach der HERR zu Mose: Sage zu Aaron: Strecke deinen Stab aus und schlage den Staub der Erde, dann wird er zu Mücken werden im ganzen Land Ägypten. 13 Und so machten sie es. Aaron streckte seine Hand mit seinem Stab aus und schlug den Staub der Erde, und die Mücken kamen über Mensch und Vieh. Aller Staub der Erde war zu Mücken geworden im ganzen Land Ägypten. 14 Und die Wahrsager mit ihren Zauberkräften taten dasselbe, um Mücken hervorzubringen, aber sie konnten es nicht. So kamen die Mücken über Mensch und Vieh. 15 Da sprachen die Wahrsager zum Pharao: Das ist der Finger eines Gottes. Aber

das Herz des Pharao blieb hart, und er hörte nicht auf sie, wie es der HERR gesagt hatte.

(e) 9,8 Da sprach der HERR zu Mose und Aaron: Füllt eure Hände mit Ofenruß, und Mose soll ihn vor den Augen des Pharao gegen den Himmel werfen. 9 Und er soll zu Staub werden über dem ganzen Land Ägypten, und es sollen daraus im ganzen Land Ägypten an Menschen und Vieh Geschwüre mit aufplatzenden Blasen entstehen. 10 Und sie nahmen Ofenruß und traten vor den Pharao, und Mose warf ihn gegen den Himmel, und an Menschen und Vieh entstanden Geschwüre mit aufplatzenden Blasen. 11 Die Wahrsager aber konnten vor lauter Geschwüren Mose nicht gegenüber treten; denn die Geschwüre befielen die Wahrsager wie ganz Ägypten. 12 Aber der HERR machte das Herz des Pharao hart, und dieser hörte nicht auf sie, wie der HERR es Mose gesagt hatte.

11,10 Und Mose und Aaron taten alle diese Wunder vor dem Pharao. Aber der HERR machte das Herz des Pharao hart, und dieser ließ die Israeliten nicht aus seinem Land ziehen. (NZB)

Diesen planvollen und durchdachten Aufbau bemerkt auch Berner, meint aber, daraus ließe »sich aber eben nicht auf den gestalterischen Willen eines Verfassers schließen, sondern der Fall beweist vielmehr, daß selbst noch so kleinschrittige Redaktionsprozesse alles andere als willkürlich verlaufen«⁷⁹. Hier stellt sich nun die methodologische Frage, ob es nicht doch plausibler ist, einen kohärenten und widerspruchsfreien Erzählzusammenhang einem Verfasser zuzuschreiben, oder dafür fünf oder mehr punktuell eingreifende Redaktoren verantwortlich zu machen, die dann erstaunlicherweise ein kohärentes Endprodukt zustande bringen.

Die aufgelisteten Episoden der Auseinandersetzung mit den ägyptischen Zauberpriestern lassen sich problemlos als eine zusammengehörende Erzählung verstehen.⁸⁰ Deren Intention und Pointe wird meines Erachtens weit deutlicher, wenn man diese Szenen hintereinander liest, was gegen die Annahme spräche, dass diese Passagen einer (Van Seters⁸¹) oder mehreren (Berner) priesterlichen Redaktionen zuzuschreiben sind. Es ist doch sehr erstaunlich, wenn Redaktoren, die einen älteren Text edieren, dies so tun würden, dass ihre Text-Einschreibungen dann einen unabhängigen Sinnzusammenhang ergeben. Betrachtet man die dtr Redaktionen in den Vorderen Propheten, sieht man, dass dies nicht zutrifft.

⁷⁹ Berner, Exoduserzählung, 168, Anm. 2.

⁸⁰ In 8,11 fehlt die P-Notiz über die Verhärtung Pharaos, dies kann durch die Verbindung mit der nicht-priesterlichen Erzählung erklärt werden (siehe stellvertretend für viele Gertz, Tradition, 87). Man kann aber auch fragen, ob die Autoren sich einem strengen Systemzwang unterworfen sahen.

⁸¹ Van Seters, A Contest of Magicians?, 569-580, und dazu die Kritik von Gertz, Tradition, 85-89.

Inhaltlich und theologisch passen die Wettstreiterzählungen gut in den priesterlichen Zusammenhang.

In Ex 7,1 setzt JHWH Mose gegenüber dem »göttlichen« Pharaon als *elohim* ein und Aaron als seinen Propheten, der damit den ägyptischen Zauberpriestern gleichgestellt ist. Dem entspricht die Konstellation der Wettstreiterzählung. Nachdem die ägyptischen Magier in der vierten Runde nicht mehr mithalten können, tritt in der letzten Szene auch Aaron zurück,⁸² nun ist es Mose, der mit Ofenruß Geschwüre erzeugt, von denen alle Ägypter und auch, wie dezidiert festgestellt wird, die Magier betroffen sind. Träfe es zu, dass die Plage der Tötung der Erstgeburt (Ex 12) von P^s nicht berichtet wurde,⁸³ könnte man in 9,8–12 den Abschluss des ursprünglichen priesterlichen Plagenzyklus sehen, und die großen Gerichtstaten, die in 7,4 angekündigt sind, auf diese Szene beziehen. Diese Frage soll hier jedoch offen bleiben. Die ausdrückliche Feststellung in 9,12, dass JHWH das Herz des Pharaos verstockt, kann als Erfüllung von Ex 7,3 und als Überleitung zu 11,10 und 14,4.8 verstanden werden.

In der vierten Szene gestehen die Zauberpriester ihre Ohnmacht mit dem Ausspruch »das ist der Finger (eines) Gottes« (8,15) ein. Dieser vieldiskutierte Ausdruck bezieht sich zunächst wohl auf Aarons Zauberstab, kann aber auch im priesterlichen Zusammenhang als Anspielung auf Moses *elohim*-Rolle in Ex 7,1 erklärt werden. Der Ausruf der ägyptischen Magier versteht sich aber auch im Rahmen der priesterlichen Offenbarungstheologie, der zufolge JHWH den anderen nicht von Abraham abstammenden Völkern allein als *elohim* zugänglich ist.

Die priesterliche Erzählung in Ex 7–9* passt demnach gut in den Zusammenhang zwischen Ex 6–7* und 14*, hat aber auch ein gewisses eigenes Profil. Somit kann man hier die in der heutigen Forschung wenig diskutierte Frage stellen, ob P schriftliche oder mündliche Vorlagen besaß. Eine solche nimmt man bisweilen für den priesterlichen Schöpfungsbericht in Gen 1 an; für Ex 7–9 hat Blum an die These Reindls erinnert, hier läge eine aus der ägyptischen Diaspora stammende Erzählung vor, welche die Überlegenheit JHWHs und seiner Diener gegenüber den magischen Künsten der Ägypter darstellen wollte.⁸⁴ Die

⁸² Vgl. auch *M. Bauks*, Das Dämonische im Menschen. Einige Anmerkungen zur priester-schriftlichen Theologie (Ex 7–14), in: *A. Lange/H. Lichtenberger/K. F. D. Römhald* (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment, Tübingen 2003, 239–253, 244f.

⁸³ So *J. L. Ska*, Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^s), in: *Bib.* 60 (1979), 23–35, 30 ff.

⁸⁴ *Blum*, Komposition, 252; *J. Reindl*, Der Finger Gottes und die Macht der Götter. Ein Problem des ägyptischen Diasporajudentums und sein literarischer Niederschlag, in: *W. Ernst u. a.* (Hg.), Dienst der Vermittlung (FS Priesterseminar Erfurt) (Erfurter Theologische Studien 37), Leipzig 1977, 49–60.

Parallelen mit ägyptischen Zaubermärchen und auch der Ausdruck **הַרְטָמִים**, der in den fünf Szenen vorkommt (7,22; 8,3.14f.; 9,22) und wohl ein ägyptisches Lehnwort ist, das in der HB nur in Diasporazusammenhängen erscheint (Gen 41,8.24 und Dan 1,20; 2,2), könnten für eine solche Hypothese sprechen. Allerdings bleibt fraglich, inwieweit eine solche Vorlage literarisch zu rekonstruieren ist, zudem in der jetzigen Form Ex 7-9* P den Kontext von Ex 1-15 voraussetzt. Nichtsdestoweniger sollte die Frage nach möglichen Quellen bzw. Vorlagen von P nicht vernachlässigt werden.⁸⁵

4 DIE PRIESTERLICHE DARSTELLUNG DES MEERWUNDERS IN EX 14

Die priesterliche Version des Meerwunders in Ex 14 bestätigt die Ausführungen zu Ex 7-9*. In der Analyse dieses Paratextes der Quellenscheidung lässt sich wie für Ex 7-9 in der Bestimmung der priesterlichen Elemente ein weitreichender Konsens feststellen. Die Frage, inwieweit innerhalb der P-Stücke bereits Spuren von Fortschreibungen erkennbar sind,⁸⁶ soll hier nicht näher diskutiert werden. Es lässt sich jedenfalls feststellen, dass sich die als P identifizierten Stücke (ich übernehme hier *grosso modo* die von C. Levin angegebene Grobausgrenzung⁸⁷ mit einigen Modifikationen) zu einer kohärenten Erzählung fügen:

14,1 Und der HERR redete zu Mose: 2* Sage den Israeliten, sie sollen umkehren und vor Pi-hachiroth lagern, zwischen Migdol und dem Meer; vor Baal-zefon. 3 Der Pharaon aber wird von den Israeliten denken: Sie irren im Land umher, die Wüste hat sie eingeschlossen. 4 Und ich werde das Herz des Pharaon verhärten, und er wird ihnen nachjagen. Dann will ich am Pharaon und an seinem ganzen Heer meine Herrlichkeit zeigen, und die Ägypter sollen erkennen, dass ich der HERR bin. Und sie machten es so. 8 Und der HERR verhärtete das Herz des Pharaon, des Königs von Ägypten, und er jagte den Israeliten nach. Die Israeliten aber zogen aus mit erhobener Hand. 9 Und die Ägypter jagten ihnen nach, alle Streitwagenrosse des Pharaon, seine Reiter und seine Streitmacht, und holten sie ein, als sie am Meer lagerten, bei Pi-hachiroth vor Baal-zefon. 10a Als aber der Pharaon nahe herangekommen war, blickten die Israeliten auf, und siehe, Ägypten rückte hinter ihnen heran.

15* Und der HERR sprach zu Mose: Sage den Israeliten, sie sollen aufbrechen. 16* Du aber strecke deine Hand aus über das Meer und spalte es, und auf trockenem Boden werden die Israeliten mitten in das Meer hineingehen können. 17 Ich aber, ich werde das Herz der Ägypter verhärten, so dass sie hinter ihnen herkommen, und ich werde meine Herrlichkeit zeigen am Pharaon und an seiner ganzen Streitmacht, an seinen Streitwagen und seinen Reitern. 18 Und die Ägypter sollen erkennen, dass ich der HERR bin, wenn ich meine Herrlichkeit zeige am Pharaon, an seinen Streitwagen

⁸⁵ Siehe dazu auch J. Hutzli, Tradition and Interpretation in Gen 1:1-2:4a, in: JHS 10/12 (2010), 1-22.

⁸⁶ So z. B. Levin, Jahwist, 345.

⁸⁷ Ebd.

und seinen Reitern. 21a* Mose aber streckte seine Hand aus über das Meer 21b und das Wasser spaltete sich. 22 Und auf trockenem Boden gingen die Israeliten mitten ins Meer hinein, während das Wasser ihnen zur Rechten und zur Linken eine Mauer bildete. 23 Die Ägypter aber verfolgten sie und kamen hinter ihnen her, alle Rosse des Pharao, seine Streitwagen und Reiter, mitten ins Meer hinein.

26 Der HERR aber sprach zu Mose: Strecke deine Hand aus über das Meer, und das Wasser soll zurückkehren über Ägypten, über seine Streitwagen und seine Reiter. 27a Da streckte Mose seine Hand aus über das Meer. 28 Und das Wasser kehrte zurück und bedeckte die Streitwagen und die Reiter des ganzen Heers des Pharao, die hinter ihnen her in das Meer hineingegangen waren. Kein Einziger von ihnen blieb übrig. 29 Die Israeliten aber waren auf trockenem Boden mitten durch das Meer gegangen, während das Wasser ihnen zur Rechten und zur Linken eine Mauer bildete. (NZB)

Die bisweilen monierten Wiederholungen innerhalb der priesterlichen Erzählung benötigen nicht unbedingt die Aufteilung auf mehrere Schichten; eine ähnliche Redundanz findet sich auch in Gen 17. Zudem hat Thomas Krüger zu Recht bemerkt, dass man in der priesterlichen Erzählung von Ex 14 drei Szenen unterscheiden kann: »Mit der wiederholten Ankündigung und Ausführung in 14,*1–10.*15–23 und *26–29 demonstriert sie [= P] die souveräne Lenkung des Geschehens durch Jahwe.«⁸⁸

Die priesterliche Darstellung des Meerwunders ist im Gegensatz zu der vorpriesterlichen Version (J oder D) bewusst als Mythos gestaltet.⁸⁹ Knauf bemerkt zu Recht: »für P ist der Durchzug durch das Meer kein geschichtlicher, sondern ein ur-geschichtlicher, ein mythischer Sachverhalt. In ihm kommt die Schöpfung Israels ... zum Abschluss.«⁹⁰ Hier ist nun auch eine literarische Beobachtung von Bedeutung. Denn wie Ex 6 bewusst auf Gen 17 zurückverweist, spannt Ex 14 P klar ersichtlich einen Bogen nach Gen 1 (und auch nach Gen 7 f. P), und parallelisiert so Weltschöpfung und Schöpfung Israels.⁹¹

⁸⁸ T. Krüger, Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17–14,31), in: ZAW 108 (1996), 519–533, 521.

⁸⁹ P. Gibert, Bible, mythes et récits de commencement, Paris 1986, 171–187.

⁹⁰ E. A. Knauf, Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14, in: R. G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift (FS für O. H. Steck zu seinem 65. Geburtstag), Berlin/New York 2000, 73–84, 77. Vgl. ebenfalls A. Roskop Erisman, Literary Theory and Composition History of the Torah: The Sea Crossing (Exod 14:1–31) as a Test Case, in: K. Smelik/K. Vermeulen (Hg.), Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings (SSN 62), Leiden 2014, 53–76.

⁹¹ Vgl. dazu ausführlich J.-L. Ska, Le passage de la mer. Etude sur la construction du style et de la symbolique d'Ex 14,1–31 (AnBib 109), Rom 1986; siehe auch T. Römer, Les différentes théologies à l'intérieur d'Exode 13,17–14,31, in: Bulletin du CPE 48 (1996), 4–17.

So erscheint הַיַּבֶּשֶׁה in Ex 14,16.22.29 und in Gen 1,9–10, wo das Trockene die Grundbedingung des kommenden Lebens bildet. Auch der Ausdruck בְּתוֹךְ הַיָּם in Ex 14,16.22f.27⁹².29 erinnert an das בְּתוֹךְ הַמַּיִם in Gen 1,6, wo das Firmament inmitten des Wassers erscheint. Die Spaltung des Meeres (בִּקְעָה) in Ex 14,21 erinnert an das Trennen der Urwasser in Gen 1,6 (dort jedoch mit בָּרָל); die Wurzel erscheint in Gen 7,11, wo die Quellen der Urwasser aufbrechen. Wie in Gen 1 die Schöpfung hauptsächlich durch Gottes Wort erfolgt, so ist in Ex 14 P ebenso JHWHs Wort die Ursache für Israels Durchzug durch das gespaltene Meer. So schafft P mit Ex 14 eine theologische und literarische Inklusion mit Gen 1. Durch die Scharniertexte Gen 1; 17; Ex 6 und 14 wird der Zusammenhang zwischen Urgeschichte, Patriarchen und Exodus unterstrichen. Die Schöpfung der Welt hat für P ein doppeltes Ziel: die »Geburt« Israels als Volk JHWHs in Ex 14 und die Errichtung des Wüstenheiligtums als Ort der Begegnung zwischen JHWH und Israel in Ex 25-31* und 35-40* (in diesen Kapiteln sind die Anspielungen auf Gen 1,1–2,3 ebenfalls deutlich⁹³).

ZUM ABSCHLUSS

Die vorliegende Analyse von Ex 6; 7–9 und 14 hat gezeigt, dass diese Texte zu einer ursprünglich selbstständigen priesterlichen Erzählung gehören. Durch klare Rückverweise auf Gen 1 und Gen 17 stellen sie einen engen Bezug zu den Traditionen der Genesis her und entwerfen so eine dreiteilige priesterliche Urgeschichte. Ex 6 lässt sich leichter als eine eigenständige Variante der Moseberufung in Ex 3 verstehen als deren Redaktion. Ex 7–9 und 14 P lassen sich zusammenhängend besser lesen und verstehen als in ihrem jetzigen Kontext, was ebenfalls für die Annahme eines ursprünglich selbstständigen P-Dokuments spricht. Allerdings ist den Vertretern einer Redaktionshypothese insofern Recht zu geben, als der P-Faden nicht überall vollständig rekonstruiert werden kann. Das bedeutet, dass bei der Überarbeitung der Priesterschrift wohl nicht alle Texte beibehalten wurden. Die Idee, dass die Literarkritik jede Quelle und ältere Tradition wortwörtlich rekonstruieren kann, geht von der anachronistischen Annahme aus, dass diese Texte bereits seit ihrer ersten Verschriftung eine Art kanonischen Status besaßen. Dass die Autoren von P die nicht-P-Traditionen kannten und sogar bisweilen aufnahmen bzw. uminterpretierten, ist kein zwingender Beweis für eine Redaktionshypothese, denn wie Knauf etwas salopp, aber durchaus zutreffend formuliert: »Im kleinen Kreis der Jerusalemer Elite, der beide Versionen entstammen, kannte man sich, war verwandt und verschwägert.«⁹⁴ Weiter noch

⁹² Dieser Teil des Verses gehört nicht zu P. Der Ausdruck ist hier gebraucht, um JHWHs Vernichtung der Ägypter im Meer zu beschreiben.

⁹³ Siehe die obigen Bemerkungen.

⁹⁴ Knauf, Exodus, 83.

geht E. Ben Zvi Annahme einer Gruppe von *literati*, die zur Perserzeit mit der Pflege und Edierung der meisten proto-biblischen Schriften im Jerusalemer Tempel beschäftigt war und die in der Lage war, verschiedene Stile und Vorstellungen zu imitieren und zu mischen.⁹⁵ Diese Annahme wird wohl dem komplexen Befund der Texte kaum gerecht. Sie kann jedoch als Warnung verstanden werden, Redaktoren und Trägerkreise aufs Unendliche zu multiplizieren. Es ist zum Beispiel wahrscheinlich, dass der Trägerkreis von P auch beim Edieren der Ezechielrolle beteiligt war, und andere nicht-priesterliche Rollen kannte. Die Kompilation und Promulgation des Pentateuch ist vielleicht das beste Beispiel für das enge Zusammenarbeiten der wohl kleinen aus Priestern und anderen Mitgliedern der judäischen (und samaritanischen) Elite bestehenden intellektuellen Gruppen.

⁹⁵ E. Ben Zvi, Observations on Prophetic Characters, Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati, in: L. L. Grabbe/A. O. Bellis (Hg.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (JSOT.S 408), London/New York 2004, 19–30.