

Hans-Christoph Schmitt

Redaktionsgeschichtliche Studien zum Pentateuch

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft



Herausgegeben von
John Barton, Reinhard G. Kratz, Nathan MacDonald,
Sara Milstein und Markus Witte

Band 537

Hans-Christoph Schmitt

Redaktionsgeschichtliche Studien zum Pentateuch

Gesammelte Schriften II

Herausgegeben von Markus Saur und Markus Witte

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-072439-4

e-ISBN (PDF) 978-3-11-072444-8

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-072454-7

ISSN 0934-2575

Library of Congress Control Number: 2021942774

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Zum Geleit — 1

Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels – ein Irrweg der Pentateuchforschung — 3

Menschliche Schuld, göttliche Führung und ethische Wandlung – Zur Theologie von Gen 20,1–21,21* und zum Problem des Beginns des „Elohistischen Geschichtswerks“ — 29

„Versuchung durch Gott“ und „Gottesfurcht“ in Gen 22,1.12 und Ex 20,20 — 41

Die Josefs- und die Exodus-Geschichte: Ihre vorpriesterliche *weisheits-theologische* Verbindung — 55

Parallel Narrative Patterns between Exodus 1–14* and the Ancestral Stories in Genesis 24* and 29–31* — 71

Redaktion und Tradition in Ex 3,1–6 – Die Berufung des Mose und der „Elohist“ — 87

Der erstgeborene Sohn Moses als „Blutverschwägerter“ Zipporas – Ex 4,24–26 – eine Fortschreibung aus hellenistischer Zeit? — 99

Die Jahwenamenoffenbarung in Ex 6,2–9* und die zwei Zeiten der Landgabe – Zum Ende der Priesterschrift und zu ihrem Zeitverständnis — 113

Nomadische Wurzeln des Päsach-Mahls? – Aporien bei der Rekonstruktion einer Vorgeschichte der Päsach-Feier von Ex 12,1–13*.28 — 131

Wie deuteronomistisch ist der nichtpriesterliche Meerwunderbericht von Exodus 13,17–14,31? — 153

„Das Gesetz aber ist neben eingekommen“ – Spätdeuteronomistische nachpriesterschriftliche Redaktion und ihre vorexilische Vorlage in Ex 19–20* — 173

Die „Sinai-Ouvertüre“ in Ex 19,3b–9 als nachpriesterliche Verbindung zwischen Pentateuch und Vorderen Propheten – Mal’ak-, Hexateuch- oder Enneateuch-Fortschreibung? — 191

Das Altargesetz Ex 20,24–26 und seine redaktionsgeschichtlichen Bezüge — 217

„Reue Gottes“ im Joelbuch und in Exodus 32–34 — 229

Das sogenannte jahwistische Privilegrecht in Ex 34,10–28 als Komposition der spätdeuteronomistischen Endredaktion des Pentateuch — 239

Die „Ältesten“ in der Exodusüberlieferung und im Aramäischen Briefbericht von Esra 4,8–6,15 — 253

„Eschatologie“ im Enneateuch Gen 1–2 Kön 25 – Bedeutung und Funktion der Moselieder Dtn 32,1–43* und Ex 15,1–21* — 269

Spätdeuteronomistisches Geschichtswerk und Priesterschrift in Deuteronomium 34 — 285

Mose, der Exodus und der Monotheismus – Ein Gespräch mit Jan Assmann — 305

Bibliographie — 321

Register — 347

Nachweis der Erstveröffentlichung — 357

Zum Geleit

Mit seinen Thesen zum Elohisten als dem ersten pentateuchweiten Geschichtswerk, zu einer prophetisch orientierten Endredaktion des Pentateuchs und zu einer den Enneateuch umfassenden, priesterliche und deuteronomistische Theologien vereinigenden Redaktion hat der am 11. November 1941 in Tübingen geborene und am 6. Juli 2020 in Erlangen verstorbene Alttestamentler Hans-Christoph Schmitt der alttestamentlichen Forschung wesentliche Impulse gegeben. Charakteristisch für Schmitts Arbeiten zum Pentateuch und zu den erzählenden Büchern des Alten Testaments sind die Synthese unterschiedlicher redaktionsgeschichtlicher Modelle und das starke Interesse an der theologischen Profilierung der herausgearbeiteten Schichten. So hat Schmitt einerseits in kritischer Aufnahme unterschiedlicher literargeschichtlicher Modelle ein ganz eigenes Bild von der Entstehung des großen literarischen Komplexes von Genesis 1 bis 2 Könige 25 entwickelt. Andererseits hat er immer wieder die Vielfalt der alttestamentlichen Gottesaussagen hinsichtlich ihrer geschichtlichen Entstehung und ihrer überzeitlichen Bedeutung dargestellt. Die in diesem Band gesammelten Aufsätze zum Pentateuch und zu den verschiedenen redaktionsgeschichtlichen Stufen eines Deuteronomistischen Geschichtswerks, die in den Jahren 2002 bis 2020 an unterschiedlichen Orten erschienen sind, verdeutlichen beispielhaft die hermeneutische und theologische Bedeutung redaktionsgeschichtlicher Arbeit am Alten Testament und spiegeln zugleich Entwicklungen ihres Verfassers wie Wege der Forschung der letzten zwanzig Jahre wider.

Für den Nachdruck wurden alle Aufsätze durchgesehen und formal behutsam vereinheitlicht. Dies betrifft erstens die Angabe der Bibelstellen, zweitens die Wiedergabe hebräischer Wörter, die nun durchgehend transkribiert sind, und drittens die Anlage der Fußnoten, in denen zitierte Sekundärliteratur ausschließlich nach Verfassernamen, Erscheinungsjahr des Referenzwerkes und Seitenangabe aufgeführt ist. In einem abschließenden Literaturverzeichnis sind alle im Band zitierten Werke vollständig bibliographisch erfasst. In die Orthographie der Originalpublikationen haben wir sehr zurückhaltend und nur im Fall eindeutiger Druckfehler eingegriffen. Bei der redaktionellen Bearbeitung der Aufsätze, bei der Erstellung der Bibliographie und der Register sowie beim Lesen der Korrekturen haben uns tatkräftig Nils Alboth (Bonn), Carina Baedorf (Bonn), Anja Block (Bonn), Ruben Burkhardt (Berlin), Veronika Einmahl (Berlin), Adrian Marschner (Bonn), Stephan Mende (Berlin) und Felix Zander (Berlin) unterstützt. Dafür danken wir ihnen ebenso herzlich wie wir Dr. Brinthanan Puvaneswaran (Berlin) für die Anfertigung der Satzvorlage danken. Der Familie Schmitt sowie den Herausgebern und Verlagen, welche die Originalpublikation verantwortet

haben, danken wir herzlich für die Zustimmung, die Aufsätze nach dem plötzlichen Tod von Hans-Christoph Schmitt in dieser Form nochmals zu veröffentlichen. Schließlich sind wir dem Editorial Board der BZAW sowie dem Verlag de Gruyter und seinen Mitarbeiterinnen sehr dankbar, dass dieser Aufsatzband in der Reihe erscheinen kann, in der auch die wegweisende Habilitationsschrift von Hans-Christoph Schmitt (*Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*, BZAW 154, 1980), seine Aufsatzsammlung *Theologie in Prophetie und Pentateuch* (hg.v. Ulrike Schorn und Matthias Büttner, BZAW 310, 2001) sowie die ihm gewidmete Festschrift *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum* (hg. von Martin Beck und Ulrike Schorn, BZAW 370, 2006) publiziert wurden.

An sich hatten wir geplant, den 80. Geburtstag von Hans-Christoph Schmitt am 11. November 2021 mit einem wissenschaftlichen Kolloquium zur Redaktionsgeschichte des Enneateuchs zu begehen. Dazu ist es nun leider nicht mehr gekommen. Der vorliegende Band mag ein kleiner Ersatz für die ausgefallene Veranstaltung sein und gleichzeitig dem Gedenken an einen akademischen Lehrer und Kollegen dienen, der in herausragender Weise wissenschaftliche Redlichkeit, Begeisterung für seinen Gegenstand und absolute Freundlichkeit verkörperte.

Berlin und Bonn, zum 11. November 2021

Markus Witte und Markus Saur

Erzvätergeschichte und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels – ein Irrweg der Pentateuchforschung

Abstract: The history of the patriarchs and the Exodus do not form competing legends of Israel's origin. Already in the Priestly *Grundschrift* (P⁶) both traditions are intertwined. This is especially evident in the comparison of Exod 3:1–6* and Gen 46:1–5*. The stories of Jacob and Joseph show numerous parallels to the story of Moses. The contemporary historical background is the diaspora situation after the fall of the Northern Kingdom 722/720 BCE.

In seinem Vortrag auf dem IOSOT-Kongress von 2004 in Leiden über „Die Geschichte der Abrahamüberlieferung“ hat der Jubilar auf zwei Erkenntnisse hingewiesen, die sich ihm bei seinen Forschungen zur Abrahamtradition ergeben haben: Zum einen, dass im Zusammenhang der Pentateuchentstehung stärker als bisher mit Fortschreibungsprozessen gerechnet werden müsse, wobei besonders an nachpriesterschriftliche Fortschreibungen zu denken sei. Zum andern, dass es sich bei der Erzväterüberlieferung und bei der Exodusüberlieferung um noch in der Exilszeit literarisch unverbundene Ursprungslegenden Israels gehandelt habe.¹ Dabei macht Matthias Köckert allerdings gleichzeitig darauf aufmerksam, dass eine solche literarische Selbständigkeit nicht unbedingt auch Konkurrenz der Ursprungslegenden bedeuten muss.²

Im Folgenden soll die Jakob-, Josef- und Exodusdarstellung von Gen 25–Ex 14 darauf hin durchgesehen werden, inwieweit sich an ihnen die Beobachtungen des Jubilars bestätigen. Zu fragen ist zunächst, inwieweit in exilisch-nachexilischer Zeit Erzväter- und Exodusüberlieferung noch als konkurrierende Traditionen verstanden wurden, wobei wir nach dem Vorbild des Leidener Vortrags des Jubilars einen Umweg³ machen und zunächst das Verhältnis von Erzväter- und Exodustradition in der *prophetischen* Überlieferung betrachten wollen. Danach sollen die literarischen Verbindungen zwischen der Exodusdarstellung von Ex 1–14 und der Erzväterdarstellung geklärt werden. Dabei bestätigt sich zunächst

1 Köckert 2006, 127f. Für die These von der vorexilischen literarischen Selbständigkeit von Erzväter- und Exodusüberlieferung verweist Köckert u. a. auf de Pury 1991; Römer 1990, 568–575; Schmid 1999. Vgl. auch Gertz 2000; Otto 2007, 115.

2 Köckert 2006, 128 Anm. 88. Köckert verweist hier auf „das im Staatskult des Nordreichs gepflegte Exodusbekenntnis neben der gleichfalls im Norden beheimateten Jakobüberlieferung“.

3 Köckert 2006, 103 mit 103–114.

die eingangs zitierte Beobachtung von Matthias Köckert, dass ein Großteil der literarischen Verbindungen zwischen Ex 1–14 und der Erzvätergeschichte erst auf nachpriesterschriftliche Fortschreibungen zurückgeht. Befragt werden sollen diese literarischen Verbindungen in der Priesterschrift und in nachpriesterschriftlichen Schichten vor allem danach, ob sie noch erkennen lassen, dass hier konkurrierende Traditionen verbunden werden oder ob sie die Verbindung von Erzväter- und Exodusdarstellung bereits als selbstverständlich voraussetzen. In den letzten Teilen des Aufsatzes soll schließlich untersucht werden, ob auch schon in den vorpriesterschriftlichen Schichten von Gen 25–Ex 14* eine Verbindung zwischen Vätergeschichte und Exodusgeschichte zu belegen ist.

1 Konkurrenz zwischen Väter- und Exodustradition in der prophetischen Überlieferung?

Wir setzen ein mit der in der neueren Forschung vertretenen These,⁴ dass einige Texte der Prophetenbücher eine noch in exilisch-nachexilischer Zeit bestehende Konkurrenz zwischen Väter- und Exodusüberlieferung belegen und von daher dagegen sprechen, dass Exodus- und Erzväterdarstellung bereits vorpriesterschriftlich miteinander verbunden waren.

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Aussage über Abraham von Ez 33,24: „Ein einzelner war Abraham, und er besaß das Land. Wir aber sind viele, uns ist das Land zum Besitz gegeben.“⁵ Mit dieser Aussage erhebt im jetzigen Kontext von Ez 33,23–29 die nichtexilierte jüdische Bevölkerung unter Berufung auf Abraham Anspruch auf das Land. Nach Konrad Schmid⁶ zeigt nun die Polemik des golaorientierten und die Exodustradition betonenden Ezechielbuches gegen diesen Anspruch in Ez 33,23–29, dass hier die beiden Ursprungstraditionen Israels von Erzvätern und Exodus in Konkurrenz zueinander stehen.

Allerdings gehört der sich auf die Abrahamüberlieferung berufende Spruch von 33,24 nicht ursprünglich in den vorliegenden Kontext, wie vor allem Karl-Friedrich Pohlmann⁷ gezeigt hat. Ohne den Kontext von Ez 33,23–29 deutet der Einzelspruch Ez 33,24 nämlich in keiner Weise eine Konkurrenzsituation gegenüber der Gola und deren Exodustheologie an. Vielmehr steht hier wohl die Frage

⁴ Vgl. die in Anm. 1 genannten Arbeiten.

⁵ Übersetzung nach Köckert 2006, 104.

⁶ Schmid 1999, 88f. Vgl. hierzu auch Van Seters 1992, 239f.

⁷ Pohlmann 2001, 454f. Vgl. ähnlich Blum 1984, 295f.

der nach der Eroberung durch die Babylonier verbliebenen Restbewohnerschaft des Landes Juda im Hintergrund, „wem das Land nun zufällt, ob das Land gar endgültig verloren geht“. Auf eine solche Frage hin wird in Ez 33,24 darauf verwiesen, dass das Land wie einst dem Abraham so auch jetzt „als von Jahwe zugestandene und somit unverlierbare Existenzgrundlage verbleibt“.⁸

Auch Matthias Köckert⁹ betont die ursprüngliche Eigenständigkeit dieses wohl ältesten Hinweises auf Abraham außerhalb des Pentateuch. Trotzdem will er dem Spruch eine Abrahamtradition entnehmen, die mit einem autochthonen Ursprung Abrahams rechnet: Jene Judäer sähen „in ihrem Ahn Abraham, ihrem eigenen Selbstverständnis gemäß, eine autochthone Gestalt. Als erster Einwanderer würde er der Argumentation die Pointe verderben“.¹⁰ Doch ist dieses Argument nur im *Kontext* von Ez 33,23–29 gültig. Im ursprünglichen Spruch weist dagegen nichts auf ein Verständnis Abrahams als eine autochthone Gestalt hin. Vielmehr deutet die Aussage, dass das Land zum Besitz *gegeben* ist, doch wohl darauf hin, dass Abraham von außen kam und ihm dann von Gott¹¹ das Land verliehen wurde.¹² Auch wenn Köckert Recht hat, dass dem Spruch nicht unbedingt eine Landverheißung¹³ an Abraham zu entnehmen ist,¹⁴ so wird in ihm doch vorausgesetzt, dass das Land von Gott dem Abraham gegeben wurde. Abraham ist hier somit *nicht* als Ureinwohner von Juda gedacht.¹⁵

Dass das Ezechielbuch nicht mit einer autochthonen Herkunft der Erzväter rechnet, zeigt sich auch an seinem Verständnis von Jakob. Sowohl in Ez 28,25 als auch in Ez 37,25 wird davon gesprochen, dass Gott seinem Knecht Jakob das Land gegeben habe und es daher auch den Exulanten wieder geben werde.¹⁶

8 Pohlmann 2001, 454f.

9 Köckert 2006, 104f.

10 Köckert 2006, 106.

11 Vgl. Blum 1984, 296, der das Passiv von „uns ist das Land gegeben“ zu Recht als *passivum divinum* versteht.

12 In die gleiche Richtung weist auch die Bedeutung von *yrš* in Ez 33,24: Zwar kann hier *yrš* mit „besitzen“ wiedergegeben werden (Römer 1990, 514, vgl. auch Lohfink 1982, 953–985, 959), doch hat Lohfink (ebd. 958) zu Recht darauf hingewiesen, dass als Normalübersetzung von *yrš* anzunehmen ist: „die im Objekt bezeichnete Sache in Besitz nehmen“. Diese Grundbedeutung spricht nicht dafür, dass mit *yrš* ein von Anfang an bestehendes Besitzen zum Ausdruck gebracht wird.

13 Für die Annahme, dass Ez 33,24 *Väterverheißungen* voraussetzt, vgl. Blum 1984, 296.

14 Vgl. Köckert 1988, 243; ders., 2006, 106, und auch Van Seters 1992, 239f.

15 Die Betonung, dass Abraham ein einzelner war, spielt wohl auf die auch in Jes 51,2b vorausgesetzte Tradition von einer Mehrung Abrahams an (vgl. zu Jes 51,1–8 Köckert 2006, 107–110).

16 Vgl. Pohlmann 2001, 397f. 504f. Bei Ez 28,25f. handelt es sich allerdings um ein relativ junges Heilswort der ezechielischen Überlieferung (vgl. Fechter 1992, 274–281).

Im Deuterocesajabuch sind ebenfalls Jakob und Abraham Repräsentanten auch der Exulanten, worauf Köckert¹⁷ anhand von Jes 41,8–13 und Jes 51,1–3 hinweist.¹⁸ Insofern kann auch hier nicht mit der Vorstellung von Abraham und Jakob als Ureinwohnern Judas bzw. Israels gerechnet werden.

Anhand der prophetischen Überlieferung der exilisch-nachexilischen Zeit ist somit die These, dass die Erzvätertradition eine Ursprungslegende Israels bildet, die die Verwurzelung der Väter Israels im Lande und damit einen autochthonen Ursprung Israels herausstellen will, nicht zu belegen. Somit ist auch die damit verbundene These nicht zu verifizieren, dass sich die Exulanten ausschließlich auf die Exodustradition berufen hätten, während die nichtexilierte Landbevölkerung ausschließlich auf die Ursprungslegende der Erzväterüberlieferung Bezug nahm.

Zu fragen bleibt schließlich, inwieweit in Hos 12 noch eine *vorexilische* Vorstellung von Jakob vorliegt, in der er als Repräsentant eines autochthonen Israel verstanden ist. So hat Albert de Pury die Auffassung vertreten, dass bei Hosea (bzw. seinen Tradenten) in Hos 12,13–14 („Jakob floh ins Gebiet von Aram, Israel diente um eine Frau, um eine Frau hütete er. Aber durch einen Propheten führte Jahwe Israel aus Ägypten herauf, und durch einen Propheten wurde es gehütet“) noch ein sich gegenseitig ausschließendes Konkurrenzverhältnis zwischen Väter- und Exodustradition bezeugt sei.¹⁹ Hinter der Jakobtradition mit der Betonung der Frauen Jakobs als Mütter des Volkes Israel stände ein genealogisches Denken,²⁰ während mit dem Exodus ein prophetisches Israelverständnis verbunden sei. Diese gegensätzlichen Konzeptionen lassen es nach de Pury unwahrscheinlich erscheinen, dass damals Jakob- und Moseüberlieferung bereits in einer heilsgeschichtlichen Synthese miteinander verbunden gewesen wären.

Eine genaue Analyse der Hoseatradition bestätigt jedoch die Auffassung von Matthias Köckert, dass hier keine Konkurrenzsituation zwischen der Jakob- und der Exodustradition vorliegt. Bei der Gegenüberstellung von Hos 12,13f. geht es nämlich nicht um eine Konkurrenz zwischen den beiden genannten Traditionen, sondern vielmehr darum, dass dem zur Knechtschaft führenden Handeln Jakobs

17 Köckert 2006, 107–113.

18 Ebenso zeigt sich auch bei Jer 30f., dass hier bereits die Exulanten mit „Jakob“ bzw. „Ephraim“ bezeichnet werden können (vgl. 30,10f.; 31,7–9). Anders noch in Jer 30,5–7. 18–21*; 31,18–20*, wo mit „Jakob/Ephraim“ die im Lande verbliebene Bevölkerung gemeint ist. Vgl. dazu Schmid 1996, 164–174, und auch Wanke 2003, 271–289.

19 De Pury 1991, 88–93.

20 Dieses mit Jakob verbundene genealogische Israelverständnis von Hos 12,13 bezieht sich hier allerdings nicht auf einen autochthonen Ursprung Israels. Jakob ist hier nicht als Repräsentant eines Israel, das immer im Lande geblieben ist, dargestellt („Jakob floh ins Gebiet von Aram“).

das Israel befreiende Handeln Jahwes durch seinen Propheten entgegengestellt wird (vgl. in gleichem Sinne den positiven Bezug von Hos 12,5 auf das in der Jakobtradition berichtete Handeln Gottes).²¹ Bestätigt wird dieses Verständnis durch die Stellung, die in Hos 4–11* zum Exodus und zur Bethel-Jakob-Tradition eingenommen wird. Hier wird nämlich nicht nur die Bethel-Jakob-Tradition kritisiert, sondern auch die Exodustradition revoziert²² (vgl. Hos 8,13; 9,3; 11,5).²³ Wie die alttestamentliche Prophetie auch sonst²⁴ kritisiert auch die Hoseaüberlieferung hier sowohl beim Exodus als auch bei Jakob²⁵ offensichtlich im Nordreich allgemein anerkannte Traditionen. Aus der Hoseaüberlieferung ist somit ein Konkurrenzverhältnis zwischen Exodustradition und Jakobtradition nicht zu belegen.²⁶ Eine zumindest *traditionsgeschichtliche* Verbindung von Jakob und Exodus kann somit für die Zeit Hoseas nicht ausgeschlossen werden. Im Folgenden wird nun zu klären sein, wann es zu einer *literarischen* Verbindung von Vätergeschichte und Exodusgeschichte kam.

2 Priesterschriftliche und nachpriesterschriftliche Brückentexte zwischen Exodus und Genesis

Dass in der Exilszeit bzw. in der frühen Nachexilszeit Exodus- und Väterüberlieferung auch bereits *literarisch* verbunden waren, dafür sprechen nun die einschlägigen Pentateuchbefunde. Wir betrachten zunächst, wie in der Priesterschrift Vätergeschichte und Exodusgeschichte aufeinander bezogen wurden und inwieweit es dabei Anzeichen gibt, dass hier eine Synthese zweier bisher unverbundener Überlieferungen vorgenommen wurde. Unter dem gleichen Gesichtspunkt

21 Vgl. Schmitt 2001d, 169–173; auch Jeremias 1983, 153–157.

22 Vgl. Jeremias 1983, 142f.; auch Schmid 1999, 84.

23 Vgl. Schmid 1999, 84, der zwar auf die gleichzeitige Revozierung des Exodus *und* der Bethel/Jakob-Tradition in Hos 4–11* verweist, allerdings der Meinung ist, dass demgegenüber in Hos 12 eine jüngere Schicht vorliege, in der die Hoseatradenten die auf den Propheten Mose bezogene Exodusüberlieferung positiv beurteilen und sie in Konkurrenz zur Jakobtradition sehen. Allerdings liegt in Hos 12 keine andere Bewertung der Mose-/Exodus-Tradition als in Hos 4–11* vor. In beiden Textbereichen geht es nämlich primär um eine positive Beurteilung der Prophetie, als deren wichtigster Vertreter Mose gedacht ist (vgl. Hos 12,14 mit 6,5 und dazu Jeremias 1983, 87).

24 Vgl. den Hinweis von Schmid 1999, 82, dass man in der prophetischen Überlieferung mit „kritischer Infragestellung der Tradition durch die Prophetie“ zu rechnen habe.

25 Jeremias 1983, 157 spricht hier von der „Freiheit des Propheten im Umgang mit der ehrwürdigen Vätertradition“.

26 Gegen ein Konkurrenzverhältnis zwischen der genealogisch denkenden Jakobtradition und der Exodustradition in Hos 12,13f. auch Bons 1996, 157–159, und vor allem auch Blum 2002a, 122f.

sollen dann auch die *nachpriesterschriftlichen* Verbindungen zwischen Erzvätern und Exodus untersucht werden.

Wir beginnen mit den Brückentexten zwischen Erzvätern und Exodus, die üblicherweise der *Priesterschrift* zugewiesen werden. Am Beginn des Exodusbuches wiederholt Ex 1,1–4.5b²⁷ die Namen der 12 Jakobsöhne, wie sie bereits in der priesterschriftlichen Jakobgeschichte in Gen 35,22b–26 aufgeführt worden sind: Genannt werden sie in der gleichen Reihenfolge wie in der Genesis, nur auf Josef, der bereits in Ägypten war, wird hier erst am Schluss hingewiesen. Des Weiteren nimmt die priesterschriftliche Moseberufungserzählung in Ex 6,3 darauf Bezug, dass in der priesterschriftlichen Erzväterdarstellung anders als in der priesterschriftlichen Urgeschichte – Gott den Vätern als El Schaddaj erschienen ist (vgl. Gen 17,1; 35,11; auch 28,3). Noch enger sind die Beziehungen in die Genesis bei Ex 1,7:²⁸ Dass die Israeliten fruchtbar waren (*prh*) und sich mehrten (*rbh*), ist dargestellt als Erfüllung der Verheißung des priesterschriftlichen Abrahambundes (Gen 17,2.6; auch 28,3; 35,11) und gleichzeitig als Erfüllung des Schöpfungssegens von Gen 1,22.28; 9,1. Auf den priesterschriftlichen Abrahambund von Gen 17 – der in engem Zusammenhang mit dem Noahbund der priesterschriftlichen Urgeschichte von Gen 9,1–17 zu verstehen ist – nimmt des Weiteren der allgemein der Priesterschrift zugeschriebene Text Ex 2,23aβ–25 Bezug: Ex 2,24 weist – ähnlich wie in der priesterschriftlichen Sintflutgeschichte Gen 8 – darauf hin, dass Gott seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob „gedenkt“ (vgl. auch Gen 9,15f.). Hierbei zeigt sich, dass das primäre Interesse der P^G in der Verbindung der Mosezeit mit der Urgeschichte besteht. Dies spricht nicht gerade dafür, dass P^G seine Hauptaufgabe darin gesehen hätte, erstmals Vätertradition und Exodustradition miteinander in Beziehung zu setzen. Vielmehr legt es sich nahe, dass P^G die Verbindung von Erzvätern und Exodus schon vorgegeben war, worauf bereits Reinhard G. Kratz hingewiesen hat.²⁹

Gleiches ergibt sich bei den *nachpriesterschriftlichen Fortschreibungen*. Auch hier ist primäres Interesse nicht die Vermittlung zwischen Erzväter- und Exodustradition. Vielmehr sind diese Texte speziell auf einen gemeinsamen Horizont von Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk ausgerichtet, d. h. an einer Reflexion von Väter- und Exodusgeschichte im Rahmen eines Enneateuch. Das gilt zunächst für die Brückenverse zwischen Genesis und Exodus in Gen

²⁷ Zur Zuweisung an P^G vgl. zuletzt Schmidt, L. 2006b, 122f. Anders Gertz 2000, 354–357: Zuweisung an einen nachpriesterschriftlichen Redaktor.

²⁸ Vgl. zu seiner Zugehörigkeit zu P^G Gertz 2000, 352f., auch Schmidt, W.H. 1988, 11f., und Schmidt, L. 2006b, 122f., die beide damit rechnen, dass „und sie wurden stark“ in V. 7a vielleicht sekundär ist. Gegen Zugehörigkeit zu P vgl. allerdings Levin 1993, 315, und Kratz 2000, 243.

²⁹ So Kratz 2000, 284.286.

50,24–26* und Ex 1,6.8.³⁰ In Ex 1,6.8 („Und Josef starb und alle seine Brüder und jenes ganze Geschlecht. Da erstand ein neuer König über Ägypten, der nichts von Josef wusste.“) liegt das gleiche literarische Schema zur Herstellung eines Übergangs zwischen Geschichtsperioden wie beim spätdeuteronomistischen Beginn des Richterbuches in Ri 2,8a.10³¹ („Und Josua [...] starb. Als nun auch jenes ganze Geschlecht zu seinen Vätern versammelt war, kam nach ihm ein anderes Geschlecht auf, das von Jahwe nichts wusste [...]“) vor.³²

Ebenso erweist sich die Ex 4,1–9.31; 14,31 bestimmende „Glaubens“-Thematik als typisch für eine nachpriesterschriftliche Redaktionsschicht, die Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk verbinden will.³³ Das Thema des „Glaubens“ an die Wundermacht des Schöpfers Jahwe stellt dabei nicht nur eine Beziehung zwischen Erzvätergeschichte (Gen 15,6)³⁴ und Exodusgeschichte her, sondern nimmt auch für die Sinaigeschichte (Ex 19,9) und die Wüstenwanderungs- und Landnahmegeschichte (Num 14,11b; 20,12) eine strukturgebende Funktion wahr.³⁵ Wichtig ist allerdings, dass diese strukturierende Funktion der Glaubenthematik nicht auf die ersten vier Mosebücher beschränkt ist, sondern sich im Deuteronomistischen Geschichtswerk fortsetzt. In den Zusammenhang einer Tetrateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk übergreifenden Schicht weisen zunächst die beiden Belege für die „Glaubenthematik“ im Deu-

30 Vgl. hierzu Schmitt 2001j, 296–298 (zu den Übereinstimmungen zwischen Ex 1,8 und Ri 2,6–10 vgl. schon Vriezen 1967, 336–338; Schmitt 1980, 124–127; Blum 1990, 102f.; jedoch auch Gerhards 2006, 64f.). – Gegen eine nachpriesterschriftliche Ansetzung von Ex 1,6.8–9 vgl. allerdings Carr 2001a, 291–293, und ders. 2006, 172–175.

31 Zum spätdeuteronomistischem Charakter von Ri 2,6ff.* vgl. Nentel 2000, 108f.

32 Auf diese nachpriesterschriftliche spätdeuteronomistische Schicht dürften auch die Beziehungen zwischen Vätergeschichte in Gen 33,19; 35,1–7*; 50,24–26, Exodusgeschichte in Ex 13,17–19* und Deuteronomistischem Geschichtswerk in Jos 24,19–24. 26*. 31–32 und 1 Sam 7,3f. zurückzuführen sein (vgl. hierbei besonders den enneateuchischen Horizont der Aufforderung *hsrw 't 'lhy hnkr* in Gen 35,2b; Jos 24,23 und 1 Sam 7,3f.). Vgl. hierzu Nentel 2000, 107f. 122–125.

33 Vgl. hierzu auch Schmitt 2001d, 285–287.

34 Zur nachpriesterschriftlichen Ansetzung von Gen 15 vgl. Köckert 2006, 127, und auch schon ders. 1988, 204–247; Schmid 1999, 172–186. Anders Gertz 2002a, 63–82, der nur den Geschichtsvorblick Gen 15,11.13–16 für nachpriesterschriftlich hält. Vgl. dagegen jedoch Schmidt, L. 2006a, 251–267, nach dem schon die Grundschrift in Gen 15,7–11.17–18 der nachpriesterschriftlichen Pentateuchredaktion zugewiesen werden muss, während 15,1–6*.12–16.19–21 auf einen späteren nachpriesterschriftlichen Bearbeiter zurückzuführen sind. Jedenfalls ist schon in der Grundschrift von Gen 15 (vgl. besonders 15,7) eine „Konkurrenz zum heilsgeschichtlichen Entwurf der nichtpriesterschriftlichen Exoduserzählung“ (so Gertz 2002a, 81) nicht zu erkennen.

35 Vgl. zu den genannten Belegstellen Schmitt 2001j, 224–233.

teronomium (Dtn 1,32³⁶ und 9,23).³⁷ Zielpunkt ist aber 2 Kön 17, das den Untergang der israelitischen Staaten damit begründet, dass die Väter Israels die Völker nachgeahmt, Götzendienst getrieben und nicht an die Macht und die Verheißung Jahwes „geglaubt“ (17,14) haben.³⁸ So ist sowohl in 2 Kön 17* wie auch in Gen 15 (vgl. V. 6.19–21) in dieser spätdeuteronomistischen Schicht das Thema der Gefährdung Israels durch die es umgebenden Völker bereits mit dem Thema „Glaube an die Verheißung und Wundermacht Jahwes“ verbunden.

Auf diese nachpriesterschriftliche Fortschreibung gehen daher wohl auch die mit entsprechenden theologischen Aussagen verbundenen Listen der palästinischen Urvölker in Ex 3,8.17;³⁹ 13,5 zurück, wie sie ähnlich in Gen 15,19–21; Ex 23,23.28; 33,2; 34,11; Num 13,29 und in Dtn 7,1; 20,17; Jos 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Ri 3,5 und 1 Kön 9,20 vorliegen.⁴⁰ Dabei steht auch hier wieder nicht die Vermittlung von Exodus und Vätergeschichte, sondern die von Tetrateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk im Mittelpunkt.

Dies alles bestätigt den an der prophetischen Überlieferung gewonnenen Eindruck, dass in exilisch-nachexilischer Zeit Väter- und Exodustradition nicht mehr als zwei konkurrierende Traditionen, die erst durch die Redaktoren des Pentateuch miteinander hätten vermittelt werden müssen, empfunden wurden. Es legt sich vielmehr nahe, dass diese Vermittlung bereits in vorexilischer Zeit geschehen ist, so dass den Verfassern der exilisch-nachexilischen Pentateuchschichten der Zusammenhang von Erzvätern und Exodus bereits als selbstverständlich vorgegeben war.

36 Vgl. Rose 1994, 477f. Anders Veijola 2004, 31–33, der Dtn 1,32 DtrH zuordnet, dabei allerdings unberücksichtigt lässt, dass nach seiner eigenen literarischen Analyse schon in Num 13f.* die Glaubenthematik (Num 14,11b) erst in der nachpriesterschriftlichen Pentateuchredaktionsschicht vorkommt.

37 Dtn 9,7–10,11* ist nach Rose 1994, 307, insgesamt der spätdeuteronomistischen Schicht zuzuordnen (vgl. auch Schmitt 2001c, 316–319). Allerdings kann man mit Veijola 2004, 224–226. 238f. hier durchaus mit mehreren spätdeuteronomistischen Händen rechnen und 9,7–8*.22–24 einer relativ späten spätdeuteronomistischen Hand zuweisen.

38 Vgl. zum literarhistorischen und theologischen Verständnis von 2 Kön 17,13–20 Würthwein 1984, 396f.

39 Zur Zuordnung von 3,7f.16f. zur nachpriesterschriftlichen Endredaktion vgl. u. a. Witte 1998, 277–279, der auf Zusammenhänge von Ex 3,16–18 mit dem Endredaktor von Gen 1–11* hinweist, auch Achenbach 2003, 254 (Achenbach ordnet Ex 3,16.18 seiner Hexateuchredaktion zu). Anders Gertz 2000, 295.297.299, der im Kernbestand von 3,16f. eine vorexilische Schicht meint erkennen zu können.

40 Zur Stellung dieser Völkerlisten in einem nachpriesterschriftlichen spätdeuteronomistischen Zusammenhang, der Genesis bis Königsbücher umfasst, vgl. Schmitt 2001d, 282–285.

3 Die vorpriesterschriftliche Schicht von Ex 1ff.*

Inwieweit es Anzeichen für ein solches *vorpriesterschriftliches* Zusammenwachsen von Erzväter- und Exodusgeschichte gibt, soll im Folgenden untersucht werden.⁴¹ Zunächst ist jedoch zu klären, welche Teile der Jugend- und Berufungsgeschichte des Mose zu der vorpriesterschriftlichen Exodusgeschichte gehören.

1. Bei *Exodus 1* dürften mit Jan Christian Gertz⁴² wohl 1,11–12.15–22* die ursprüngliche Einleitung von Ex 2,1ff. bilden. Die heute häufig vertretene Auffassung, dass die ursprüngliche Exodusgeschichte erst mit der Geburt des Mose in Ex 2,1ff. beginne,⁴³ raubt der Erzählung von der Geburt des Mose ein im Rahmen der Moseüberlieferung überzeugendes Motiv für die Aussetzung Moses. Die Interpretation von Ex 2,1 durch Konrad Schmid, dass Mose hier als „uneheliches Kind einer gewaltsamen Vereinigung eines Leviten mit der Tocher Levis“⁴⁴ verstanden sei und daher ausgesetzt worden wäre, ist philologisch unwahrscheinlich: Das *wyqh* von V. 1b kann im vorliegenden Kontext nicht als Ausdruck für eine Vergewaltigung verstanden werden, sondern steht – wie auch sonst – für „zur Ehefrau nehmen“.⁴⁵ Schließlich erwartet man bei einer Ätiologie für den Namen des Befreiers aus Ägypten⁴⁶ einen Bezug auf die Unterdrückung Israels durch Ägypten. Auch aus diesem Grund legt sich die Motivation der Aussetzung des Mosekindes durch den Befehl Pharaos „Alle Söhne, die geboren werden, sollt ihr in den Nil werfen“ nahe.

Dieser Befehl Pharaos an alle Israeliten setzt seinerseits die Hebammenerzählung Ex 1,15–20a⁴⁷ mit dem erfolglosen Befehl der Tötung der neugeborenen israelitischen Knaben an die Hebammen voraus,⁴⁸ die ihrerseits den vorpriester-

⁴¹ Vgl. hierzu schon Schmitt 2003c, 1–11 (in diesem Band, S. 87–97).

⁴² Gertz 2000, 394.

⁴³ So vor allem Schmid 1999, 152–157; Otto 2000, 49f.; ders. 2006, 38; Kratz 2000, 289.

⁴⁴ Schmid 1999, 155.

⁴⁵ Zu diesem elliptischen Gebrauch von *lqh* vgl. z. B. Gen 38,2; Dtn 20,7; Jer 29,6 u. ö. und dazu zuletzt Gertz 2002b, besonders 7 Anm. 1; Gerhards 2006, 27–29; auch Blum 2002a, 146.

⁴⁶ So zu Recht die Bestimmung der Gattung von Ex 2,1–10* durch Levin 1993, 319. Vgl. hierzu auch unten Anm. 106.

⁴⁷ Ex 1,20b.21 stellen einen sekundären Nachtrag dar, der die in der Grunderzählung als Ägypterinnen angesehenen Hebammen (vgl. hierzu zuletzt Zimmer 1999, 169; Graupner 2002, 55; Gerhards 2006, 40–46) als Hebräerinnen verstehen will. Vgl. vor allem Schmidt, W.H. 1988, 18f.; Gerhards 2006, 46f.; anders Gertz 2000, 373f.

⁴⁸ Gertz 2000, 374f.; vgl. auch schon Alberty 1992, 71f. Anders Gerhards 2006, 26–114, der die Grundschrift von Ex 1–2* dem Jahwisten zuweist, Ex 1,15–20a aber als in sie später eingeschobene Bruchstücke einer elohistischen Fassung der Aussetzungsgeschichte betrachtet. Dabei

schriftlichen Bericht über die erfolglose Unterdrückung der Israeliten durch Fronarbeit in Ex 1,11–12* weiterführt. Wie schon oben in Teil 2 gezeigt, geht allerdings Ex 1,8–10* auf eine nachpriesterschriftliche Redaktion zurück, die den Zusammenhang von Gen 1–2 Kön 25 im Blick hat. Die ursprüngliche Einleitung der vorpriesterschriftlichen Exodusdarstellung ist dadurch offensichtlich ersetzt worden, so dass es nicht mehr zu klären ist, wie stark der Beginn der ursprünglichen Exodusgeschichte auf die Darstellung der Genesis Bezug nahm.⁴⁹

2. Innerhalb von *Exodus* 2 treten zunächst in der Aussetzungsgeschichte 2,1–10 literarkritische Probleme auf: Die Passagen 2,4.7–10a α , die von einer älteren Schwester des Mose sprechen, stehen im Widerspruch zu Ex 2,1, der Mose als erstgeborenes Kind seiner Eltern versteht. Auch erwartet man, dass die Tochter Pharaos den Moseknaben sofort nach der Auffindung adoptiert und nicht erst Jahre danach. Die Erzählmotive „Überwachung des ausgesetzten Kindes durch seine ältere Schwester“ und „Versorgung durch die Mutter des Kindes in den ersten Lebensjahren“ in 2,4.7–10a α dürften daher auf einen späteren Einschub zurückgehen, der die „hebräische“ Sozialisation des Kleinkindes Mose sicherstellen will.⁵⁰

In den Erzählungen von der Flucht des Mose Ex 2,11–15a und von seiner midianitischen Heirat in 2,15b–22, die durch das stilistisch auffällige doppelte *wyšb* in V. 15 miteinander verbunden sind,⁵¹ liegt nur in der verspäteten Benennung des Schwiegervaters des Mose mit „Reguel“ in Ex 2,18 (vgl. in V. 16 nur „Priester von Midian“ und auch in V. 21 nur „der Mann“) ein literarkritisches Problem vor. Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um einen Nachtrag (wohl „mit Blick auf Num 10,29“).⁵² Entsprechendes gilt möglicherweise auch für das „Jitro“ in Ex 3,1.⁵³

Ex 2,23a β –25 geht – wie oben in Teil 2 bereits erwähnt – nach allgemeiner Auffassung auf die Priesterschrift zurück. Bei 2,23a α dürfte es sich um eine nachpriesterschriftliche redaktionelle Überleitung handeln, die einen Ausgleich

übersieht Gerhards jedoch, dass in der Grundschrift von Ex 1–2* die gleiche die Verborgenheit des göttlichen Handelns (auch durch nichtisraelitische Frauen) betonende „elohistische“ Theologie vorliegt wie in Ex 1,15–20a.

49 Zu beachten sind in Ex 1,10 Anspielungen auf die Josefsgeschichte (vgl. *hkm* in Ex 1,10 und in Gen 41,8.33.39 und dazu Gertz 2000, 368). Möglicherweise handelt es sich in Ex 1,10* um Reste der ursprünglichen Einleitung der Exodusgeschichte.

50 Vgl. hierzu zuletzt Gertz 2000, 376, auch Gerhards 2006, 47–50, der allerdings ohne hinreichende Begründung Ex 2,4.5b β .7–10a α als Fragmente einer elohistischen Quelle betrachten will.

51 Ein ähnlich doppelter Gebrauch der gleichen Verbform (*wtšm*) findet sich in Ex 2,3b. Literarkritische Schlüsse dürfen daher aus diesem Befund nicht gezogen werden.

52 Vgl. hierzu zuletzt Gertz 2000, 378.

53 Zu „Jitro“ in Ex 3,1 als sekundär vgl. v. a. Schmidt, W.H. 1988, 111f.

mit der priesterschriftlichen Vorstellung schaffen will, dass Mose zum Zeitpunkt seiner Verhandlungen mit Pharao 80 Jahre alt war (Ex 7,7).⁵⁴

3. Inwieweit auch *Exodus* 3–4 zur vorpriesterschriftlichen Mosedarstellung gehört, ist umstritten. Vor allem Konrad Schmid⁵⁵ hat die These aufgestellt, dass es sich bei der Erzählung von der Berufung des Mose in Ex 3,1–4,18 insgesamt um einen nachpriesterschriftlichen Einschub in die priesterschriftliche Exodusgeschichte handelt, der die priesterschriftliche Beschreibung der Unterdrückung der Israeliten durch die Ägypter und die Erhörung des Schreiens der Israeliten durch Gott in 2,23aβ–25 voraussetze. Genauso wie die nachpriesterschriftliche Darstellung des „Abrahambundes“ in Gen 15 vor den priesterschriftlichen „Abrahambund“ von Gen 17 gestellt wurde, so habe auch hier der nachpriesterschriftliche Redaktor seine „Moseberufung“ vor die der Priesterschrift von Ex 6 platziert.⁵⁶

Demgegenüber hat jedoch Erhard Blum⁵⁷ gezeigt, dass die Annahme von Konrad Schmid, Ex 3,1ff. setze die priesterschriftliche Darstellung von Ex 2,23aβ–25 voraus, nicht zutrifft. Vielmehr greift 3,1ff. lediglich auf die vorpriesterschriftliche Darstellung der Unterdrückung Israels durch Zwangsarbeit in Ex 1,11ff.* zurück.⁵⁸ Vor allem hat Jan Christian Gertz darauf hingewiesen, dass Ex 3,1ff.* keine literarische Einheit darstellt.⁵⁹ So ist schon lange erkannt, dass V. 2a mit der Angabe, dass der *ml'k Yhwh* Mose in einer Feuerflamme aus dem Dornbusch erschienen sei, den Zusammenhang von V. 1b und V. 2b (beide Male Subjekt Mose) unterbricht. Auch nimmt V. 2a in störender Weise „die Pointe der ganzen Erzäh-

54 Zur Funktion von 2,23aα im *jetzigen* Kontext vgl. v. a. Schmidt, W.H. 1988, 88f. Dass 2,23aα *ursprünglich* vor 4,19 gestanden habe (so Schmidt, W.H. 1988; vgl. LXX), dürfte allerdings kaum nachzuweisen sein. Vgl. Kratz 2000, 293, und auch Propp 1999, 170.

55 Schmid 1999, 193f.

56 Zur Auffassung, dass Ex 3,1–4,18 insgesamt „als Eintrag in den Erzählzusammenhang von 2,11–23aα; 4,19 zu bewerten“ ist, vgl. zuletzt Gertz 2000, 261. Ähnlich schon Noth 1943, 31 Anm. 103; 221 Anm. 549; Blum 1990, 20–30, und Levin 1993, 329. – Gegen diese Auffassung spricht jedoch, dass 4,19 kaum als direkte Fortsetzung von Ex 2,23aα verstanden werden kann (vgl. unten bei Anm. 73).

57 Blum 2002a, 124f.

58 Blum (2002, 137–139, gegen Gertz 2000, 270f.) weist Ex 3 allerdings seiner deuteronomistischen Kompositionsschicht KD zu, wobei er die Möglichkeit der Rekonstruktion einer vordeuteronomistischen Vorlage von KD ablehnt. Gleichzeitig bestreitet er, dass es zwischen der KD-Komposition von Ex 1 bis Dtn 34 und der Genesis eine direkte Beziehung gäbe (Blum 2002a, 154f.). So schließt sich letztlich auch Blum der These an, dass erst P einen literarischen Zusammenhang zwischen der Genesis- und der Mose-Überlieferung hergestellt habe.

59 Gertz 2000, 254–281.

lung vorweg, als durch sie das überraschende Brennen und Nichtverbrennen des Dornbusches vor dessen Erwähnung bereits erklärt ist“.⁶⁰

Ein klares Indiz für einen weiteren literarischen Einschub stellt die doppelte Einleitung einer Gottesrede in Ex 3,5 und 3,6 dar. Während nun jedoch Gertz die Auffassung vertritt, dass V. 6a in diesem Zusammenhang störe,⁶¹ hat Peter Weimar zu Recht auf „die nahezu wörtliche Entsprechung von 3,5b und Jos 5,15“ aufmerksam gemacht, die darauf hindeute, „dass Ex 3,5b im Blick auf einen größeren Erzählzusammenhang hin komponiert ist“.⁶² Zwar weist Christoph Levin V. 5 seiner vorjahwistischen Quelle zu und sieht in diesem Vers „die Ätiologie eines Kultplatzes, der von Mose entdeckt worden sein soll“,⁶³ doch bleibt problematisch – wie Levin selbst bemerkt – dass bei dieser Ätiologie die Angabe des heiligen Ortes fehlt.⁶⁴ Das gleiche Phänomen liegt auch in Jos 5,13–15 vor, wo in V. 15 wörtlich die gleiche Aufforderung vorliegt wie in Ex 3,5. Klaus Bieberstein⁶⁵ hat nun gezeigt, dass es sich dort um „keine alte Lokaltradition“, sondern um „eine junge Schreibtischkompilation“ handelt. Gleiches dürfte wohl auch für Ex 3,5 gelten. Die Heiligkeit des Ortes ist nach dieser schriftgelehrten Auffassung von der Anwesenheit eines himmlischen Boten wie des Engels Jahwes (Ex 3,2a) bzw. des „Fürsten des Heeres Jahwes“ (Jos 5,14) abhängig, eine Auffassung, die sich auch sonst im Rahmen der nachpriesterschriftlichen spätdeuteronomistischen Schicht des Enneateuch findet (vgl. u. a. 2 Sam 24,16f.).⁶⁶

Mit Weimar ist daher nicht V. 5, sondern V. 6a* als Fortsetzung von V. 4b zu verstehen.⁶⁷ Das in V. 4b mit dem doppelten göttlichen Anruf „Mose, Mose!“ und der Antwort des Mose „Hier bin ich“ begonnene Gespräch findet seine organische Fortsetzung in der Selbstvorstellung Gottes als „Gott deines Vaters“ von V. 6a. Ein in Spannung zum Kontext stehendes Element bildet nur die Erweiterung „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“, die nicht zum Singular „Gott deines

⁶⁰ So Richter 1970, 74; vgl. auch Weimar 1980, 33f.; Schmidt, W.H. 1988, 112f.; Schmitt 2001j, 235; Levin 1993, 326f.; Graupner 2002, 26. Ähnlich auch Houtman 1993, 339.

⁶¹ Gertz 2000, 270.

⁶² Weimar 1980, 39. Zum Zusammenhang von Ex 3,5 und Jos 5,13–15 vgl. vor allem Van Seters 1994, 37–40. Anders Zimmer 1999, 189–191, der Ex 3,5 der „elohistischen“ Grundschrift zuordnet.

⁶³ Levin 1993, 329.

⁶⁴ Vgl. auch Schmidt, W.H. 1988, 114–118, und Graupner 2002, 26.

⁶⁵ Bieberstein 1995, 415.

⁶⁶ Zur Einordnung von 2 Sam 24,16f. vgl. Schmitt 2001d, 288f.

⁶⁷ Weimar 1980, 39.

Vaters“ passt.⁶⁸ V. 6b ist dann wieder der Grundschrift von Ex 3,1–6* zuzuweisen.⁶⁹

Zur Grundschrift der Erzählung von der Berufung des Mose gehören somit Ex 3,1*.702b–4*.716*. Ex 3,1–6* kann dabei als direkte Fortsetzung von 2,22 angesehen werden⁷² (für die häufig vertretene Auffassung,⁷³ dass 4,19 die direkte Fortsetzung von 2,23aa sei, spricht dagegen wenig: Der Hinweis Jahwes in 4,19, dass „alle Männer, die dir nach dem Leben trachteten, gestorben sind“ passt nicht zu 2,23aa, wo lediglich vom Tod des Königs von Ägypten berichtet wird).

Ihre Fortsetzung⁷⁴ findet diese Grundschrift in dem Text Ex 3,9–14*, der nach dem sog. vorprophetischen Berufungsschema gestaltet und insofern traditionsgeschichtlich einer vorpriesterschriftlichen Schicht zuzuordnen ist.⁷⁵ Da die älteste Schicht der Exodusgeschichte die Plagen noch nicht kennt und somit auch noch nicht mit Verhandlungen zwischen Mose und Pharao rechnet,⁷⁶ sind innerhalb von Ex 3,9–14* wohl die Sätze in 3,10 „dass ich dich zu Pharao sende“ und in 3,11 „dass ich zu Pharao gehe“ als sekundär anzusehen.⁷⁷

68 Weimar 1980, 39. Zur spätdeuteronomistischen Einordnung dieser Erweiterung vgl. Römer 1990, 565.

69 Vgl. Gertz 2000, 269. Anders Levin 1993, 332, der V. 6b als späten Nachtrag ansieht: „Daß es bedrohlich ist, Jahwe zu sehen, ist späte Vorstellung“. Vgl. dagegen Ex 20,19, wo die Bedrohlichkeit des Redens mit Jahwe in einer vorpriesterschriftlichen („elohistischen“?) Pentateuchschicht vertreten wird. Auch dürfte Ex 3,6b Moses „Gottesfurcht“ darstellen wollen (vgl. Schmidt, W.H. 1988, 123). Zu dieser vorexilischen („elohistischen“?) Schicht gehört auch Gen 32,31 („ich habe Gott von Angesicht gesehen, und doch wurde mein Leben gerettet“) innerhalb der Erzählung von Jakobs Kampf am Jabbok. Vgl. hierzu Schmitt 2001d, 176–185, und unten Anm. 103.

70 Zum sekundären Charakter von „an den Horeb“ in V. 1bß vgl. zuletzt Gertz 2000, 263–265, und Graupner 2002, 24. Auch hier liegt eine spätdeuteronomistische Erweiterung vor.

71 Wohl ohne V. 4a, der V. 5 vorzubereiten scheint.

72 So Kratz 2000, 293.

73 Vgl. oben Anm. 56.

74 Zu Ex 3,7f.16f. vgl. oben Anm. 39.

75 Zur Herkunft dieses Schemas aus vordeuteronomistischen prophetisch beeinflussten weisheitlichen Kreisen der Zeit nach 722 v. Chr. vgl. Schmitt 2001a, 59–73. Vgl. auch Dozeman 2006, 112f.

76 Vgl. zuletzt Gertz 2000, 214f., der bei Ex 14 mit einer alten Schicht der Exodusüberlieferung rechnet, die von keinen Verhandlungen mit Pharao weiß und eine Flucht der Israeliten aus Ägypten annimmt (Ex 14,5a.6.9aa; vgl. ähnlich Kratz 2000, 289f.; auch Levin 1993, 341). Es spricht daher alles dafür, dass die ursprüngliche Exodusgeschichte von Ex 3* auch noch keine Verhandlungen Moses mit Pharao kannte.

77 Vgl. Schmidt, L. 1990, 6, und Graupner 2002, 24. Dagegen ist Gertz 2000, 281–299, der Auffassung, dass innerhalb von Ex 3,7ff. nur 3,7f.*16f.*21f.? und dann 4,18f.20a.24–26 und 29.31b zur ursprünglichen Exodusgeschichte gehörten (ähnlich auch Levin 1993, 76, der J 3,7f.16f.18.21f. und

Nicht mehr zu dieser vorpriesterschriftlichen Berufungsszene gehört 3,15, der schon wegen der Erwähnung des „Gottes eurer Väter, des Gottes Abrahams, des Gottes Isaaks und des Gottes Jakobs“, der nachpriesterschriftlichen spätdeuteronomistischen Redaktion zuzuweisen ist, der wir bereits die entsprechende Erweiterung in 3,6a zugeordnet hatten. Fortgesetzt wird diese nachpriesterschriftliche Redaktionsschicht in der detaillierten Vorhersage des Exodusgeschehens durch Jahwe in 3,18–22,⁷⁸ wo Mose als Prophet im Sinne von Am 3,7 verstanden ist.⁷⁹

Auch in Ex 4,1–17 ist – wie oben⁸⁰ gezeigt – zunächst mit nachpriesterschriftlichen Darstellungen zu rechnen. Inwieweit aus diesem Exoduskapitel überhaupt Teile der ursprünglichen Exodusgeschichte zu rekonstruieren sind, ist unsicher. Am ehesten ist ihr noch Ex 4,18 (Rückkehr Moses zu Jitro und sein Aufbruch nach Ägypten) zuzuweisen.⁸¹

4. Im weiteren Verlauf ist die älteste Exodusgeschichte wegen der Überarbeitung durch die vorpriesterschriftliche Plagenerweiterung nur noch sehr fragmentarisch erhalten. Zu diesen Fragmenten gehört auf jeden Fall in Exodus 14* der der Plagenerzählung widersprechende Bericht von einer Flucht des Volkes Israel aus Ägypten, der in Ex 14,5a.6.9a⁸² vorliegt: „Es wurde dem König von Ägypten gemeldet, dass das Volk geflohen sei. [...] Da spannte er seinen Streitwagen an und nahm sein (Kriegs-)Volk mit sich. [...] Und die Ägypter jagten ihnen nach, und sie holten sie ein [...].“

4,18.20a zuordnet). Bei 3,7a^β.9–12a^α handelt es sich nach Gertz um die vorpriesterschriftliche Plagenerweiterung, und bei 3,12a^β–15 um die nachpriesterschriftliche Endredaktion.

78 Vgl. Schmidt, L. 1998, 236, der unter Hinweis auf die Parallelität von Ex 3,18–20 mit Gen 15, 13–16 nachweist, dass es sich bei Ex 3,18–20 um einen nachpriesterschriftlichen Zusatz handelt.

79 Überarbeitet worden ist die älteste Exodusgeschichte allerdings zunächst durch eine die Plagenüberlieferung einfügende Schicht, die auch noch vorpriesterschriftlich angesetzt werden muss (vgl. Gertz 2000, 291. 394–396). Dazu gehören in Ex 3* vor allem die Zusätze in 3,9–14*, die auf Verhandlungen Moses mit Pharao hinweisen (vgl. oben bei Anm. 76 und 77). Wahrscheinlich gehört diese Plagenerweiterung zu der „jahwistischen Redaktion“, die den Zusammenhang von Gen 2,4b–Num 24* (vgl. zu ihm Levin 1993) geschaffen hat.

80 Vgl. oben bei Anm. 33.

81 Die Angabe von 4,20a, dass Mose seine Frau und seine zwei Söhne mit nach Ägypten genommen habe, steht in Spannung zu Ex 2,15–22, wo von einem zweiten Sohn noch keine Rede war. Auch rechnet 4,24–26 nur mit einem Sohn. 4,20a gehört daher wohl zu einer sekundären Schicht. Gleiches gilt wohl auch von 4,19, in dem Jahwes Befehl zur Rückkehr nach Ägypten nach Moses Entschluss zum Aufbruch und der Verabschiedung durch seinen Schwiegervater zu spät kommt. Ein wesentlich jüngerer Nachtrag liegt schließlich in 4,20b vor mit seinem Bericht, dass Mose den Gottesstab in seine Hand nahm. Er dürfte von dem in dem endredaktionellen Text Ex 4,1–17 in V. 17 genannten göttlichen Befehl abhängig sein (vgl. Gertz 2000, 330f.).

82 So Gertz 2000, 214–216.

Zusammenfassend ist somit festzustellen, dass auf die ursprüngliche Exodusgeschichte Ex 1,11–12.15–20a.22*; 3,1*.2b–4*.6*.9–14*; [...] 4,18; [...] 14,5a.6.9aα zurückgeführt werden können.

4 Die Beziehungen zwischen Ex 3,1–6* und Gen 46,1–5*

Stellt man nun die Frage, inwieweit diese Grundschrift von Ex 1–14* mit der Vätergeschichte der Genesis in Beziehung steht, so stößt man zunächst auf Beziehungen zwischen Ex 3,1–6* und Gen 46,1–5*. Die oben rekonstruierte vorpriesterschriftliche Grundschrift von Ex 3,1–6* zeigt nämlich in den beiden Elementen der doppelten Anrede durch Gott mit der menschlichen Antwort „Hier bin ich“ und der Selbstvorstellung Gottes als „Gott des Vaters“ eine deutliche Beziehung zu Gen 46,1–5*.

Allerdings ist das Verständnis von Gen 46,1–5* (Gotteserscheinung Jakobs vor seiner Übersiedlung nach Ägypten in Beerscheba) in der neueren Pentateuchexegese stark umstritten. Konrad Schmid⁸³ und Erhard Blum sind der Meinung, dass „die Gottesrede in Gen 46,1ff. [...] in ihren literarischen Bezügen nicht über den Horizont der Vätergeschichte (Gen 12–50)“ hinausgehe.⁸⁴ Ihnen haben David M. Carr⁸⁵ und Jan Christian Gertz widersprochen und darauf aufmerksam gemacht, dass Gen 46,1aβ–5a „zum einen mit der Verheißung der Volkwerdung in Ägypten ([...] V. 3bβ) und vor allem mit der Zusage göttlichen Beistands bei der Rückkehr aus Ägypten ([...] V. 4aβ) ausdrücklich auf die Exodusereignisse“ vorausweist.⁸⁶ Sie können sich dafür auf Matthias Köckert⁸⁷ berufen, der gezeigt hat, dass Ex 3,4*.6* deutlich Gen 46,2–4 aufnimmt. Allerdings sind Gertz und Köckert der Auffassung, dass Gen 46,1aβ–5a mit seinem Exodusbezug erst nachpriesterschriftlich anzusetzen sei.⁸⁸

Bei Gen 46,1–5* fehlt jedoch jeder Hinweis auf einen nachpriesterschriftlichen Charakter. Das einzige Argument, das Gertz zugunsten einer nachexilischen Ansetzung beibringen kann, ist die Ähnlichkeit mit der nachpriesterschriftlich einzuordnenden Jahweverheißung von Gen 26,24.⁸⁹ Gertz übersieht dabei jedoch,

⁸³ Schmid 1999, 62f.

⁸⁴ Blum 2002a, 132 Anm. 63.

⁸⁵ Carr 2001a, 281f.

⁸⁶ Gertz 2000, 277. Vgl. zuletzt auch Graupner 2002, 353–355.

⁸⁷ Köckert 1988, 321f.

⁸⁸ Gertz 2000, 277–279; Köckert 2006, 122.

⁸⁹ Gertz 2000, 276. Eine Parallelität zwischen Gen 46,1–5* und Gen 26,24 sehen auch Köckert 1988, 323 Anm. 78, und Levin 1993, 305. Dagegen nimmt Graupner 2002, 352, zu Recht die Priorität

dass die für die spätdeuteronomistische nachpriesterschriftliche Theologie von Gen 26,24 typische Feststellung, dass Jahwe Isaaks Nachkommen „um Abrahams willen“ segnet (vgl. ähnlich Gen 22,15–18; 26,3b–5) in Gen 46,1–5* noch nicht vorhanden ist, so dass hier noch ein vorpriesterschriftliches Verständnis der Erzväterverheißungen vorliegt.

Zwischen dem somit als vorpriesterschriftlich anzusehenden Text Gen 46,1–5* und dem ebenfalls vorpriesterschriftlichen Text Ex 3,1*.2b–3.4b.6a* ergeben sich somit Übereinstimmungen,⁹⁰ die nach einer Erklärung verlangen. Dabei kann die Erklärung von Blum, sie beruhten auf „Koinzidenzen der Idiomatik und (differenter) Sachzusammenhänge“⁹¹ – angesichts der Dichte der Entsprechungen – nur als Verlegenheitsauskunft angesehen werden.

Die Beziehungen zwischen Gen 46,1–5* und Ex 3,1ff. beschränken sich nämlich nicht auf die Anrede durch Gott und auf Gottes Selbstvorstellung als „Gott des Vaters“. Von Bedeutung ist in beiden Texten zusätzlich die zentrale Stellung der Verheißung des Mitseins Gottes (vgl. *mk* in Gen 46,4 und Ex 3,12). In gleicher Weise enthalten beide Gottesreden auch eine Aufforderung zum Aufbruch vom gegenwärtigen Aufenthaltsort (vgl. Gen 46,3f. und Ex 3,10*.12). Somit weist die vorpriesterschriftliche Schicht von Gen 46,1–5* mit der an Jakob ergehenden Verheißung der Mehrung zu einem großen Volk und der Herausführung aus Ägypten deutlich auf die Exodusgeschichte hin, so dass sich hier eine unübersehbare vorpriesterschriftliche Brücke zwischen der Väter- und der Exodusgeschichte ergibt.

Schließlich findet sich das in Gen 46,2f. und Ex 3,4b.6aa vorliegende Schema der Gottesoffenbarung (1. Anruf Gottes mit Namen, 2. Antwort mit *hinnenî*, 3. Selbstvorstellung Gottes, 4. Aufforderung zum Aufbruch vom gegenwärtigen Aufenthaltsort)⁹² auch in Gen 31,11.13⁹³ bei dem Traum Jakobs in Haran.⁹⁴ Auch

von Gen 46,3f. gegenüber Gen 26,24 an. Vgl. schon Schmidt, L. 1986, 187–188. Im übrigen rechnet auch Schmid 2002, 116, mit einer vorpriesterschriftlichen Entstehung von Genesis 46,1–5*. Vgl. auch Blum 2002a, 127, der darauf hinweist, dass die Beziehungen zwischen Ex 3,1–6* und Gen 46,1–5* nicht auf eine nachpriesterschriftliche Schicht zurückzuführen sind. Auch hat Blum 1984, 298–301, gezeigt, dass in Gen 46,1–5* noch keine deuteronomistischen und priesterlichen Vorstellungen vorliegen.

⁹⁰ Vgl. Van Seters 2006, 155f.; auch Gertz 2000, 270–277.

⁹¹ Blum 2002a, 131f. Zur Kritik dieser von Blum vertretenen Erklärung vgl. Dozeman 2006, 126f.

⁹² Für die engen terminologischen und theologischen Beziehungen zwischen Ex 3,4b.6aa und Gen 31,11–13*; 46,2f. vgl. zuletzt Graupner 2002, 28f. Sowohl Ex 3,6a als auch Gen 46,3 sprechen von *ʾlohē ʾābikā* („Gott deines Vaters“). Dieser Rückbezug wird durch die Tatsache, dass in „Ex 3,6 die Gottesbezeichnung *hʾl* fehlt“, nicht in Frage gestellt (gegen Blum 2002a, 132 Anm. 61). Auch in Gen 46,3 und 31,11.13, die nach Blum (ebd.) in enger Beziehung zueinander stehen, liegen keine voll übereinstimmenden Gottesbezeichnungen vor. Vgl. auch Schmidt, L. 1986, 189–192.

hier folgen auf den Anruf Gottes (hier repräsentiert durch den Engel Gottes) die Antwort Jakobs „hier bin ich“ und die Selbstvorstellung Gottes (hier als der Gott, der Jakob zu Bethel erschienen ist).⁹⁵ Durch dieses Schema werden offensichtlich Rückkehr Jakobs aus Haran, Übersiedlung Jakobs nach Ägypten und Exodus miteinander parallelisiert.

5 Weitere Beziehungen zwischen der vorpriesterschriftlichen Exodusgeschichte und der vorpriesterschriftlichen Jakob-Josefsgeschichte

Bei der Suche nach Beziehungen in der vorpriesterschriftlichen Literatur des Alten Testaments muss zunächst berücksichtigt werden, dass hier nicht priesterliche bzw. schriftgelehrte Kreise am Werke sind, die durch einen spezifischen theologischen Stil identifiziert werden können. Gemeinsame Autorschaft ist hier daher nur gelegentlich an einer gemeinsamen Terminologie zu erkennen. Vielmehr kann hier gemeinsame Verfasserschaft meist nur anhand gemeinsamer Erzählstrukturen, hinter denen eine gemeinsame theologische Intention steht, festgestellt werden.

Dass die oben festgestellte Parallelisierung von Exodus und Rückkehr aus Haran in Gen 31,11–13*; Gen 46,1–5* und Ex 3,1–6 kein Zufall ist, zeigt sich daran, dass die vorpriesterschriftliche Jakobüberlieferung weitere Parallelisierungen mit dem Exodus aufweist. So haben Peter Weimar und Erich Zenger⁹⁶ darauf hingewiesen, dass Gen 31,22.23.25 („Es wurde dem Laban [...] gemeldet, dass Jakob geflohen sei. Und er nahm seine Verwandten mit sich und jagte ihnen nach [...] Und Laban holte Jakob ein [...].“) auf Ex 14,5a.6.9aα („Es wurde dem König von Ägypten gemeldet, dass das Volk geflohen sei [...]. Da [...] nahm er sein Volk mit sich [...]. Und die Ägypter jagten ihnen nach, und sie holten sie ein [...].“)

⁹³ Zu Gen 31,10.12 als Einschüben vgl. schon Gunkel 1910, 342f., und zuletzt Boecker 1992, 86; Seebass 1999, 361.372; Ruppert 2005, 293f.; Graupner 2002, 255f.; auch Blum 1984, 120 Anm. 5.

⁹⁴ Zur Zuordnung dieser Verse zur Kompositionsschicht der Jakobserzählung Gen 25,21–33,17* vgl. Blum 1984, 117–132, Umfang und Datierung dieser Kompositionsschicht sind allerdings anders als bei Blum zu bestimmen. Vgl. Schmitt 2001d, 179–185.

⁹⁵ Gen 31,13 ist nach LXX (und Targumen) zu emendieren (vgl. zuletzt Köckert 1988, 78; Boecker 1992, 81). Anders Blum 1984, 189; Seebass 1999, 356.358; Ruppert 2005, 288; Graupner 2002, 255; Köhlmoos 2006, 262, die den MT als *lectio difficilior* beibehalten und *h'l bt-'l* mit „der Gott in (bezug auf) Bethel“ übersetzen.

⁹⁶ Weimar/Zenger 1975, 52. Vgl. auch Levin 1993, 239 Anm. 9, der einen von der jahwistischen Redaktion hergestellten Zusammenhang zwischen Gen 31,22–23a und Ex 14,5a.6 sieht.

hin formuliert worden sind. Hier ist – wie Graupner zu Recht feststellt – bewusst „Jakobs Flucht vor Laban als Vorausdarstellung des Exodus“ gestaltet worden.⁹⁷

Beachtenswert ist, dass das die Jakob- und die Exodusgeschichte miteinander verbindende Motiv der Flucht (*brḥ*) sich nicht auf die genannten Stellen beschränkt, sondern auch sonst dazu gebraucht wird, um Entsprechungen zwischen der Jakob- und der Mosedarstellung herzustellen. So wird die Jugendgeschichte Jakobs durch die Flucht (*brḥ*) nach Haran vor den Plänen Esaus, ihn zu töten (*hrg*), bestimmt (Gen 27,41–43). In gleicher Weise muss der jugendliche Mose vor dem Versuch Pharaos, ihn zu töten (*hrg*) nach Midian fliehen (*brḥ*, vgl. Ex 2,15).

Dass hier sehr bewusst parallele Strukturen hergestellt werden, zeigen die Fortsetzungen beider Fluchtgeschichten durch die sehr ähnlich aufgebauten Brunnenszenen im Land der Flucht von Gen 29,1ff. und Ex 2,15–22.⁹⁸ Mose trifft wie Jakob am Brunnen auf Frauen, die ihre Herde tränken wollen. In beiden Fällen übernimmt der Held das Tränken des von den Frauen gehüteten Kleinviehs (sowohl in Gen 29,10 als auch in Ex 2,17 wird dabei die Formulierung *wayyašq 'æt-šo'n* gebraucht). Beide Male ist die Frau beteiligt, die später die Ehefrau des Helden wird und ihm Nachkommen schenkt.⁹⁹

Auf diese Entsprechung in der Erzählmotivik zwischen der Jugendgeschichte des Mose und der des Jakob hat bereits Reinhard G. Kratz¹⁰⁰ aufmerksam gemacht. Kratz meint zwar hier eine spätere Hand am Werk zu sehen, die die seiner Meinung nach vorexilisch noch voneinander getrennte Erzväter- und Exodusgeschichte durch Nachträge in Beziehung zueinander setzen möchte. Gegen eine solche Ausscheidung von Ex 2,15–22 aus der ursprünglichen Jugendgeschichte des Mose spricht jedoch, dass im Kontext von 2,11–4,18 auf Ex 2,15–22 nicht verzichtet werden kann.¹⁰¹ Ex 2,15–22 muss daher als ein alter Bestandteil der Jugendgeschichte des Mose angesehen werden. Die Jugendgeschichte des Mose und die Jakobgeschichte sind somit wohl bereits von Anfang an in Entsprechung zueinander formuliert worden.

⁹⁷ So Graupner 2002, 310, der diese Vorausdarstellung des Exodus in der Jakobgeschichte bereits auf den von ihm ins 9. Jh. datierten Elohisten zurückführt.

⁹⁸ Vgl. auch die allerdings weiterentwickelte Form einer Szene des Zusammentreffens mit Frauen am Brunnen in Gen 24.

⁹⁹ Beachtenswert ist dabei, dass in Ex 2,15–22 Mose als besonders vorbildlich dargestellt wird. So ist die Hilfe des Mose in Ex 2,16f. darin begründet, dass er die Töchter des midianitischen Priesters gegenüber dem ungerechten Verhalten anderer Hirten in Schutz nimmt. In Gen 29,1–12 fehlt eine entsprechende Motivation Jakobs (vgl. Gunkel 1910, 327, zur Darstellung von Mose in Ex 2,11–22 als Kämpfer gegen Unrecht vgl. auch Willi-Plein 1998, 18f.).

¹⁰⁰ Kratz 2000, 295.

¹⁰¹ Vgl. u. a. Gertz 2000, 379.

Solche Parallelisierungen zwischen Exodus/Mose- und Jakobdarstellung sind dabei nicht zufällig, sondern bestimmt von einer die vorpriesterschriftliche Jakob- und Exodusdarstellung miteinander verbindenden Theologie der Führung des biblischen Gottes. Mit diesen Parallelisierungen will der vorpriesterschriftliche Erzähler gemeinsame Strukturen der göttlichen Führung aufzeigen. Vor allem geht es ihm um den Nachweis, wie durch Gottes Führung immer wieder alles zum Heil des Gottesvolkes geschieht, wobei die Pläne der Gegner Israels in ihr Gegenteil verkehrt werden und zur Lebensrettung und -erhaltung des Gottesvolkes dienen.¹⁰²

Dabei wird die Perspektive der Exodustradition, die mit einer Herkunft Israels von außen rechnet, durchgängig auf die Väterdarstellungen übertragen. So erzählt die Jakobgeschichte davon, dass die Geburt der Urväter des Volkes außerhalb Israels geschieht (mit Ausnahme Benjamins) und dass sie erst danach nach Israel übersiedeln. Die Josefsgeschichte berichtet von einer Errettung dieser Urväter, die wieder außerhalb Israels vor sich geht. Diese beiden Teile der vorpriesterschriftlichen Heilsgeschichte sind somit bewusst als Vorbereitung der Exodusgeschichte verstanden, die darstellt, wie die Urväter außerhalb Israels zum großen Volk heranwachsen und zum Gottesvolk werden.¹⁰³

Diese Orientierung der vorpriesterschriftlichen Jakobdarstellung von Gen 25–35* an der Moseüberlieferung wird auch an dem System der Stämme Israels deutlich, wie es der vorpriesterschriftlichen Geburtsgeschichte der Söhne Jakobs von Gen 29f.* zu Grunde liegt. Die hier bestehende Vorrangstellung von Ruben deutet nämlich auf eine besondere Betonung der Mosestradition in der Jakobüberlieferung hin. Wie Ulrike Schorn¹⁰⁴ wahrscheinlich gemacht hat, erklärt sich nämlich die Erstgeburtstellung Rubens aus der Tatsache, dass sich in seinem Territorium das Grab Moses befand.¹⁰⁵

Die vorpriesterschriftliche Darstellung von Gen 25–Ex 14* bildet somit eine zusammenhängende Führungsgeschichte, deren Thema am Ende der Josefsgeschichte formuliert wird mit dem Deutewort der Josefsgeschichte in Gen 50,20:

102 Vgl. beispielsweise, wie sowohl in Gen 27–30* als auch in Ex 2* die Flucht Jakobs bzw. Moses vor der Todesdrohung durch ihre Gegner zur Geburt von Nachkommen führt.

103 Die vorpriesterschriftliche („elohistische“?) Schicht von Gen 25–Ex 20* zeigt auch ein gemeinsames Verständnis von Gottespräsenz: In Gen 28,11ff.; 31,11–13*; 32,2f.23ff.*; 46,1ff.* und in Ex 3,1ff*.; 19–20* wird die Lebensbedrohlichkeit der Gottespräsenz betont und von „Gottesfurcht“ angesichts dieser Präsenz berichtet.

104 Schorn 1997, 95–97; vgl. auch Ruppert 2005, 249f.

105 Auch in der Aufnahme von Levi als Priesterstamm in das Stammesystem von Gen 29f.* wird wohl Rücksicht auf die Mosedarstellung von Ex 2* genommen, die besonders an einer Zuordnung Moses zum levitischen Priestertum (vgl. Ex 2,1) interessiert ist.

„Ihr habt gegen mich Böses geplant, aber Gott hat es zum Guten geplant, um [...] ein großes Volk am Leben zu erhalten.“

So wie Gott die bösen Pläne der Brüder Josefs auf verborgene Weise dazu nutzt, um Josef zum Retter seiner Familie aufsteigen zu lassen, so gebraucht Gott entsprechend sowohl die Gegnerschaft Esaus und Labans als auch die Feindschaft des ägyptischen Königs. Besonders deutlich wird dies in der Jugendgeschichte des Mose, wo der gegen die israelitischen Knaben gerichtete Tötungsbefehl Pharaos zur Aussetzung des Mose, zum Mitleid der Tochter Pharaos¹⁰⁶ und schließlich zum Aufwachsen Moses am Pharaonenhof führt.¹⁰⁷

Gen 50,15–21 mit ihrer Deutung der göttlichen Führung stellen somit nicht den Abschluss einer selbständigen Josefsgeschichte dar,¹⁰⁸ sondern sind auf die vorpriesterschriftliche Exodusgeschichte bezogen. Dies zeigt sich schon daran, dass in Ex 1,12 von einem „Groß-Werden“ (*rbh qal*) des israelitischen Volkes die Rede ist, was an die Aussage Josefs in Gen 50,20 erinnert, dass der böse Plan der Brüder gegenüber Josef letztlich dazu gedient habe, ein „großes Volk“ (*m rb*) am Leben zu erhalten. Dass die alte Exodusgeschichte von Ex 1f.* die ursprüngliche Fortsetzung der Josefsgeschichte darstellt, zeigt sich auch daran, dass hier bewusst die Thematik der Josefsgeschichte (und der Jakobgeschichte) von der *Lebenserhaltung* des Gottesvolkes aufgegriffen wird. Nur so ist zu erklären, dass hier entgegen der sonstigen Exodustradition, die nur die Unterdrückung der Israeliten

106 So wird die Tochter Pharaos zu einem Werkzeug Gottes, durch das die Pläne ihres Vaters durchkreuzt werden. Diese Andeutung einer verborgenen göttlichen Führung, bei der Gott nicht direkt in das Geschehen eingreift, entspricht Gen 50,20 und deutet auf einen weisheitlichen Sitz im Leben der „weisheitlichen Namensätiologie“ von Ex 2,1ff. (vgl. Levin 1993, 319; auch Gertz 2000, 375f. und dazu oben Anm. 46). Vgl. hierzu Schmidt, W.H. 1988, 63.

107 Wie stark diese theologische Spannung zwischen menschlicher Planung und entgegengesetzter göttlicher Führung die narrative Struktur der alten Mosegeschichte bestimmt, zeigt sich auch an der Namensgebung Moses: So erklärt die Tochter Pharaos den Namen Moses mit dem Hinweis, dass sie Mose aus dem Wasser herausgezogen habe. Im Hebräischen stellt der Name „Moschäh“ jedoch ein Partizip Aktiv dar und ist mit der „Herausziehende“, der „Herausführende“, zu übersetzen, wodurch die Tochter Pharaos unbewusst die künftige heilsgeschichtliche Rolle Moses andeutet. Vgl. hierzu vor allem Gerhards 2006, 136–148.

108 So zuletzt Schmid 2002, 95–106. Schmid (ebd. 103f.) ist dabei der Meinung, Gen 50,15–21 spiele wieder in Kanaan, nachdem Josef und seine Brüder nach dem Tode Jakobs in das Westjordanland zurückgekehrt seien. Dagegen sprechen jedoch nicht nur Gen 50,8b,14, die Schmid aus der ursprünglichen Josefsgeschichte ohne überzeugende literarkritische Begründung ausscheidet (vgl. Carr 2006, 168f.), sondern auch 50,5bβ, wo Josef Pharaos seine Rückkehr avisiert. Auch fehlt in der Josefsgeschichte jede Erwähnung eines Endes der Hungersnot, das eine Rückkehr nach Kanaan möglich gemacht hätte. Insofern rechnet m. E. schon die vorpriesterschriftliche Josefsgeschichte in Gen 50,20 mit einem Großwerden Israels in Ägypten, das dann die Voraussetzung für die Unterdrückung durch die Ägypter und für den Exodus darstellt.

durch Fronarbeit kennt, ein Tötungsbefehl Pharaos gegen die männlichen Nachkommen des Volkes im Mittelpunkt steht. Somit ist die vorpriesterschriftliche Josefsgeschichte mit der Jugendgeschichte des Mose von Ex 1ff. durch die beide Textbereiche übergreifende Tod-/Leben-Thematik verbunden, die nicht nur zentrale Bedeutung für die vorpriesterschriftliche Josefsgeschichte besitzt,¹⁰⁹ sondern auf die gesamte Jakob-Josef-Exodusdarstellung von Gen 25–Ex 14* bezogen ist.¹¹⁰ Das, was in menschlichem Sinne ein Weg zum Tode zu sein scheint, erweist sich im Lichte der verborgenen Führung Gottes als Weg zum Leben.

Diese Spannung zwischen dem, was menschliche Akteure wollen, und dem, was Gott daraus macht, stellt dabei ein zentrales Problem der vorexilischen alttestamentlichen Weisheitsliteratur dar, wie zahlreiche Weisheitssprüche in Prov 10–29* belegen (vgl. u. a. Prov 16,9: „Des Menschen Herz erdenkt sich seinen Weg; aber Jahwe allein lenkt seinen Schritt.“).¹¹¹ Dem entspricht in der alttestamentlichen Weisheit die Forderung, „Jahwe-/Gottesfurcht“ zu üben, was in diesem Zusammenhang heißt, die *Unverfügbarkeit des göttlichen Handelns* und damit gleichzeitig auch die *Unverfügbarkeit des Mitmenschen* anzuerkennen. Somit fügt sich auch die Betonung der Gottesfurcht Jakobs in Gen 28,17, Josefs in Gen 42,18 und die der Hebammen in Ex 1,17 in diese gemeinsame weisheitliche Theologie der vorpriesterschriftlichen Jakob-, Josef- und Exodusdarstellung ein.¹¹²

6 Zum gemeinsamen zeitgeschichtlichen Hintergrund der vorpriesterschriftlichen Jakob-, Josefs- und Exodusdarstellung

Die überlieferungsgeschichtliche alttestamentliche Forschung hat zu Recht erkannt, dass dem Pentateuch ursprünglich selbständige Überlieferungsblöcke wie Erzväterüberlieferung, Exodusüberlieferung, Gottesbergüberlieferung oder auch eine ursprünglich selbständige Josefserzählung zugrunde liegen. Dass auf dieser

¹⁰⁹ Vgl. Schmid 2002, 99–101.

¹¹⁰ Vgl. auch Schmid 1999, 248, zu Ex 1*, das er allerdings in unzutreffender Weise weitgehend als nachpriesterschriftlich ansieht. Dass auch die vorpriesterschriftliche Jakobdarstellung von der Tod-/Leben-Thematik geprägt ist, zeigt Gen 32,31.

¹¹¹ Vgl. auch Prov 19,21; 20,24; 21,30f.; 27,1.

¹¹² Zum Verständnis von „Gottesfurcht“ in Gen 20–Ex 20* vgl. Schmitt 2001c, 116–118. Weil auch in Gen 20–22* das Thema „Gottesfurcht“ von zentraler Bedeutung ist, gehört wohl entgegen der Auffassung von Köckert 2006, 125f., dieser Teil der Abrahamgeschichte auch zur vorpriesterschriftlichen Erzväter-Exodusgeschichte (vgl. zur vorexilischen Einordnung von Gen 20–22* Jeremias 2006; Schorn 2006, 59–73 bzw. 89–109).

Ebene die Erzväterüberlieferung eine andere Ursprungstradition Israels vertritt als die Exodusüberlieferung, ist nicht zu bestreiten.¹¹³ So bleibt hier beispielsweise die alte Jakobtradition darauf beschränkt, die Beziehungen Israels zu Edomitern und Aramäern zu klären.¹¹⁴

Allerdings hat die alttestamentliche Forschung gleichzeitig mit guten Gründen angenommen, dass diese Überlieferungsblöcke bereits zusammengewachsen waren, bevor es zur Neuinterpretation der alttestamentlichen heilsgeschichtlichen Überlieferung durch die Priesterschrift kam.¹¹⁵ Einerseits setzt die Priesterschrift die Zusammengehörigkeit dieser Überlieferungsblöcke als bereits selbstverständlich voraus. Andererseits haben wir oben jedoch auch gesehen, dass die jetzt vorliegende Struktur der vorpriesterschriftlichen Jakobdarstellung sich nicht mehr auf die Klärung der Beziehungen zu den Nachbarvölkern beschränkt, sondern von einer Theologie der Führung Gottes in Krisensituationen bestimmt ist, die zumindest Jakob-, Josef- und Exodusgeschichte miteinander verbindet.

Für die Datierung dieser Jakob-, Josef- und Exodusgeschichte ist nun der Bezug von Ex 2,1–10* auf die assyrische Sargonlegende von besonderer Bedeutung, die in der assyrischen Überlieferung der Zeit um 700 v.Chr. von der Abstammung des bedeutendsten mesopotamischen Königs des 3. Jahrtausends, Sargons des Großen von Akkad, berichtet. Diese sog. Sargonlegende wurde von dem zweiten großen Sargon der mesopotamischen Geschichte, des von 722–705 regierenden assyrischen Königs Sargon II., der sich nicht auf eine normale Thronfolge berufen konnte, zur Legitimation seiner Herrschaft verwendet. Die Legende will vor allem deutlich machen, dass die mesopotamischen Weltherrscher ihre Herrschaft nicht ihrer Abstammung, sondern der Erwählung der mesopotamischen Götter, vor allem der Göttin Ishtar, verdanken.

Die Ähnlichkeit dieser assyrischen Königslegende mit der Geschichte von der Geburt des Mose in Ex 2* ist nicht zu übersehen: Wie der mesopotamische Großherrscher wird der Moseknabe als Neugeborener in einem mit Asphalt abgedichteten Schilfkorb in einen Fluss ausgesetzt, auf wunderbare Weise gerettet und schließlich zum politischen Führer eingesetzt.¹¹⁶ Diese Erzählung ist somit wahrscheinlich in schriftkundigen „weisheitlichen“ israelitischen Beamtenkrei-

113 Schmid 1999, 89f.

114 Vgl. die von Blum 1984, 479–491, herausgestellte völkergeschichtliche Perspektive der Vätertradition.

115 Dass Jakob- und Exodusüberlieferung relativ früh aufeinander bezogen worden sind, legt sich schon von ihrer gemeinsamen Beheimatung am Heiligtum von Bethel nahe (zur Beheimatung der Exodustradition in Bethel vgl. Pfeiffer 1999, 35–42, besonders 183f. unter Berufung auf den Kern von 1 Kön 12,28f.*; anders Köhlmoos 2006, 187f.).

116 Vgl. Otto 2000, 55, und zuletzt Gerhards 2006, 149–187.

sen nach dem Vorbild der Sargonlegende geformt worden. Ihrer diplomatischen Aufgaben wegen besaßen solche „weisheitlich“ ausgebildeten Schreiber gute Kenntnisse der Nachbarkulturen, vor allem auch der der Assyrer, die ja in dem Jahrhundert von ca. 730–630 die Oberherrschaft über Israel/Juda ausübten, so dass die assyrische Sargonlegende den israelitischen Schreibern bekannt gewesen sein dürfte.

Umstritten ist, wieso israelitische Schreiber diese assyrische Überlieferung übernommen haben: Soll hier das assyrische Königtum „subversiv“ kritisiert werden?¹¹⁷ Soll die Hoffnung auf einen zukünftigen israelitischen Führer geweckt werden?¹¹⁸ Auf jeden Fall liegt hier ein Versuch vor, die Krise zu bewältigen, die die assyrische Eroberung des israelitischen Nordreiches für den Glauben an die Macht Jahwes bedeutete. So wird hier im Sinne der „integrativen Monolatrie“ des Jahweglaubens das, was die assyrische Religion über die Erwählung und Führung von Herrschern durch mesopotamische Götter glaubte, auf den biblischen Gott übertragen: Die Führung, die die Assyrer Ischtar zuschrieben, ist als Wirken des biblischen Gottes zu verstehen.

In den gleichen historischen Kontext weist auch die Struktur der Jakob-, Josef- und Exodusgeschichte. Dass deren „Helden“ immer wieder zum Aufenthalt in fremden Ländern genötigt sind und dass das Mit-Sein Gottes hier sich durchweg auf diese Aufenthalte bezieht (vgl. Gen 28,20; 31,5; 46,4; Ex 3,12), weist auf eine Perspektive, in der Israel in seinem Land nicht mehr zu Hause ist und mit Exilierungserfahrungen rechnet. Unterstrichen wird diese Perspektive durch die Haran-Lokalisierung der Jakob-Laban-Darstellung, die nach Erhard Blum¹¹⁹ wohl auf das 7. Jh. zurückgeht. John Van Seters¹²⁰ hat dabei darauf aufmerksam gemacht, dass die Betonung einer Verwandtschaft Israels mit den nordmesopotamischen Aramäern u. a. mit der assyrischen Exilierung der israelitischen Oberschicht nach Nordmesopotamien in Zusammenhang stehen könnte.

Die vorpriesterschriftliche Jakobdarstellung geht somit nicht mehr von einer autochthonen Existenz Israels aus. Reinhard G. Kratz weist zwar zu Recht darauf hin, dass das Israelverständnis der Jakobgeschichte sich auf die Situation zwischen 722 und 587 v. Chr. bezieht, in der „Israel“ [...] nicht mehr in den politischen Grenzen der vorexilischen Monarchie, sondern im Niemandsland zwischen Israel

117 Vgl. Otto 2006, 61–67, und dazu Waschke 2006, 221–223.

118 Vgl. Gerhards 2006, 250–264.

119 Blum 1984, 343f. Anm. 11; vgl. ebd. 164–167.

120 Van Seters 1975, 24–34.

und Juda und unter der Monarchie Juda“ weiterlebt.¹²¹ Dabei übersieht er aber die Exilperspektive, die die Jakobgeschichte durchgehend bestimmt. Die vorpriesterschriftliche Vätergeschichte bildet somit nicht die „Gründungslegende Israels und Judas“ als *autochthone* Größen innerhalb der assyrischen Herrschaft.¹²² Hinter der Darstellung der Flucht Jakobs vor Laban zurück nach Mittelpalästina als Vorwegnahme des Exodusgeschehens in Gen 31, 22f.25 (vgl. Ex 14, 5–9*) steht somit bereits die Hoffnung auf einen neuen Exodus, wie sie sich bereits in Hos 11 findet.

In ähnlicher Weise setzt auch Konrad Schmid die Entstehung der vorpriesterschriftlichen Josefsgeschichte in die Zeit nach dem Untergang des Nordreiches an und zieht dabei als historischen Hintergrund auch eine Diasporasituation von Israeliten in Erwägung.¹²³ Dass auch hier an eine mesopotamische Diaspora zu denken ist, dafür könnten die zahlreichen Anspielungen auf mesopotamische Gegebenheiten sprechen, die in der Josefsgeschichte zu erkennen sind (vgl. u. a. die Beamtentitel *s^orîs*, *šar haṭṭabāḥîm* in Gen 39,1 und *ʾabrek* in 41,43 und die Investiturszene von 41,42).¹²⁴

Da somit sowohl die ursprüngliche Exodusgeschichte als auch die vorpriesterschriftlichen Fassungen der Jakobgeschichte und der Josefsgeschichte jeweils auf den Untergang des Nordreichs und die damit verbundenen Exilierungserfahrungen bezogen sind, bestätigt sich die oben vertretene These einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit dieser drei vorpriesterschriftlichen Darstellungen in einer durchlaufenden Erzväter-Mose-Komposition.¹²⁵ Für diese These spricht auch, dass schon in der prophetischen Überlieferung des Nordreichs – wie oben in Teil 1 anhand der Hoseaüberlieferung gezeigt wurde – Erzväter- und Mosetradition nicht als konkurrierende, sich gegenseitig ausschließende Ursprungslegenden verstanden wurden.¹²⁶ Daher konnten die Jakobüberlieferung

121 Kratz 2000, 274. Auch die in Gen 33* in den Blick genommene „Versöhnung zwischen Israel und Edom“ passt in die politische Situation der Assyrerzeit, in der es „zu einer mehr oder weniger friedlichen Koexistenz“ der Edomiter mit den Judäern kam (vgl. Dietrich 1999, 1062).

122 Gegen Kratz 2000, 279.

123 Schmid 2002, 106–114.

124 Vgl. hierzu Schmitt 1980, 146–149; z.T. anders Seebass 2000, 70f.

125 Interessant ist, dass es sich bei den zentralen Texten dieser Komposition meist um Texte handelt, die in der traditionellen Pentateuchquellentheorie dem „Elohisten“ zugeschrieben wurden. Man könnte also hier von einer „elohistischen“ Komposition sprechen (vgl. Schmitt 2001d, 177–182).

126 Auch Blum 2002a, 122f., geht davon aus, dass schon in vorexilischer Zeit die Erzväter- und die Exodusüberlieferung *traditionsgeschichtlich* miteinander verbunden sind. Zu Recht weist er darauf hin, dass ein solcher Zusammenhang in Hos 12, in Gen 12,10ff. (vgl. hierzu auch Schmid 1999, 64f., und Köckert 2006, 122) und in der vorpriesterschriftlichen Josefsgeschichte bereits voraus-

und die Josefserzählung – um sie auf die Exilierungserfahrungen der Zeit nach 722 v.Chr. zu beziehen – ohne weiteres dem Exodusbewusstsein Israels zugeordnet werden, so dass bereits die vorpriesterschriftliche Genesis zu einem Dokument der Vorbereitung auf den Exodus wurde.

gesetzt wird. Die oben dargestellten kompositionellen Bezüge zwischen Gen 25 – Ex 14* beweisen nun, dass es – wahrscheinlich unter dem Eindruck der Exilierungserfahrung nach dem Untergang des Nordreichs – in der Zeit vor 587 v.Chr. auch schon zu einer *literarhistorischen* Verknüpfung von Vätergeschichte und Exodusgeschichte gekommen ist.

Menschliche Schuld, göttliche Führung und ethische Wandlung – Zur Theologie von Gen 20,1–21,21* und zum Problem des Beginns des „Elohistischen Geschichtswerks“

Abstract: The „Elohistic“ text in Gen 20:1–21:21* uses Gen 12* and Gen 16* as a reference. By retelling a similar event, Gen 20–21* shows a different understanding of history: Through concealment God leads the protagonists despite, and even because, of human guilt. They show a different ethical behavior in such a way that living peacefully with adjacent gentiles is possible. The texts show links to early northern scribal prophecy and pre-exilic wisdom. Hence, the assumption of a pre-exilic historical work, that starts with the ancestral stories and processes the destruction of 722/720 BCE, is reasonable.

1 „Elohistische“ Texte in Gen 20–22

Sucht man angesichts der neueren Entwicklungen der Pentateuchforschung, die zu einer immer stärkeren Vielstimmigkeit von Theorien zur Entstehung des Pentateuch führen, nach Konsensen, die noch weitgehende Anerkennung finden, so kann für die Genesis zum mindesten Folgendes festgehalten werden: Die Genesis stellt keine literarische Einheit dar, sondern setzt sich aus einer priesterlichen und einer nichtpriesterlichen Schicht zusammen. Diese bereits von den frühesten Entwürfen der Älteren Urkundenhypothese gemachte Beobachtung, die zur Annahme einer „Jahwe-Quelle“ und einer priesterlichen „Elohim-Quelle“ (Priesterschrift) führte, ließ sich jedoch nur auf die Urgeschichte mehr oder weniger problemlos anwenden. Bei der Vätergeschichte ergab sich, dass hier die Gottesbezeichnung „Elohim“ gebrauchende Texte auftauchten, die sich nicht überzeugend in die priesterliche „Elohim“-Schicht einfügen ließen. Vor allem gilt dies für die „Elohim“-Texte in Gen 20–22 und dabei besonders für die Erzählung von der Gefährdung der Ahnfrau im Harem des Königs Abimelech von Gerar (20,1–18) und für die Erzählung von der Vertreibung Hagens und Ismaels (21,8–21), zu denen in Gen 12,9–13,1 und 16,1–16 Parallelüberlieferungen vorliegen.

Vor allem Julius Wellhausen hat darauf hingewiesen, dass sich Gen 20–22* nicht in die Priesterschrift einfügen lässt. Allerdings könnte man sich Gen 20–22* wegen einer Reihe von Widersprüchen auch kaum als ursprünglichen Bestandteil

der jahwistischen Schicht vorstellen. Vielmehr sei hier mit einer „elohistischen“ Schicht mit einem eigenständigen theologischen Profil zu rechnen.¹

Ein Problem der Behandlung von Gen 20–22* in der neueren Forschung besteht nun darin, dass man die Argumente, die für eine Zusammengehörigkeit von Gen 20–22* sprechen, immer weniger wahrnahm und dadurch ein eigenständiges theologisches Profil des „Elohisten“ mehr und mehr verloren ging. Besonders deutlich werden die Auflösungserscheinungen des theologischen Profils der „elohistischen“ Texte bei den Arbeiten von Claus Westermann, Erhard Blum und Irtraud Fischer. Problematisch ist vor allem die starke literarkritische Zergliederung der „elohistischen“ Texte von Gen 20,1–21,21*, die zahlreiche evidente literarische Zusammenhänge zerstört.

Als problematisch erweist sich vor allem die unterschiedliche Datierung von Gen 20* und von Gen 21,8–21; 22,1–19*: Während Claus Westermann² und Erhard Blum³ noch Gen 20* einer nachexilischen Schicht zugeordnet hatten, die wesentlich jünger anzusetzen sei als Gen 21,8–21*; 22,1–19*, vertritt Irtraud Fischer⁴ eine Datierung von Gen 20* in die Zeit Manasses und von Gen 21,8–21* und 22,1–19* in die Exilszeit. Diese nicht konsensfähigen Datierungen deuten darauf hin, dass die Verteilung der traditionellen „elohistischen“ Texte von Gen 20–22* auf mehrere exilisch-nachexilische Redaktionsschichten sich nicht unmittelbar vom Textbefund her nahelegt.

Auf diesem Hintergrund hat Otto Kaiser⁵ in seinem „Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments“ zu Recht darauf hingewiesen, dass Blums These „einer zweiphasigen Einfügung der elohistischen Texte“ von Gen 20–21* „nicht sicher“ sei und keine „Notwendigkeit zur Zerlegung der elohistischen Textfolge 20–21,34* in zwei voneinander unabhängige Textgruppen“ bestehe.⁶ Für die Zusammengehörigkeit von Gen 20–21*⁷

1 Wellhausen 1963, 15–19, unter Berufung auf Hupfeld 1853. Gegen die Annahme einer „elohistischen“ Schicht in Gen 20–22*, die von der „jahwistischen“ Schicht in Gen 12–19* getrennt werden kann, spricht sich dagegen Carr 1996, 201f., aus: „It is impossible to reconstruct a form of ‚Elohistic‘ Genesis 20–22 that did not build on the ‚Yahwistic‘ Genesis 12–19“.

2 Vgl. Westermann 1981, 413f.: „Vergleichen wir die für E möglichen Texte 20,1–18 und 21,8–21, so sind diese beiden Texte derart verschieden, dass die Herkunft beider von demselben Schriftsteller und aus der gleichen Zeit kaum möglich erscheint“.

3 Vgl. Blum 1984, 361.418f., der Gen 21,8–21*; 22* der „exilischen Komposition Vätergeschichte 2“ zuweist, während er Gen 20*; 21,22ff.* in die nachexilische Zeit datiert.

4 Vgl. Fischer 1994, 343f. (besonders Anm. 17) und 357f.

5 Kaiser 1992a, 74–76.

6 Kaiser 1992a, 75. Mit einer Zusammengehörigkeit von Gen 20–22* in einer ursprünglich selbstständigen Schrift, die er als „deuterokanonisches Werk“ bezeichnet, rechnet auch Levin 1993, 173.

spricht nun vor allem die gemeinsame theologische Tendenz dieser „elohistischen“ Texte, die sich insbesondere in der gemeinsamen Beziehung zu den von ihnen aufgenommenen Parallelüberlieferungen zeigt.

Ein zentrales Problem dieser „elohistischen“ Texte besteht jedoch darin, dass Gen 20–21* nicht den Beginn der „elohistischen“ Geschichtsdarstellung bilden kann. Vielmehr setzen sowohl Gen 20* als auch Gen 21,8–21* eine Reihe von Informationen voraus, die in einer Einleitung des „Elohistischen Werkes“ genannt worden sein müssen.

Im Folgenden soll daher anhand einer Untersuchung der beiden „elohistischen“ Erzählungen von der Gefährdung der Ahnfrau im Harem Abimelechs von Gerar in Gen 20* und von der Vertreibung der Hagar in Gen 21,8–21* geklärt werden, welche einführenden Aussagen beide Erzählungen voraussetzen und inwieweit beide Erzählungen mit einem gemeinsamen ursprünglichen literarischen Kontext rechnen lassen.

2 Die Gefährdung der Ahnfrau im Harem Abimelechs (Gen 20*)

Die Erzählung von der Gefährdung Saras im Harem des Abimelech Gen 20,1–17 stellt eine literarische Einheit dar. Sekundär ist nur Vers 20,18, der schon durch den Gebrauch des Jahwenamens auffällt und zudem die durch Abrahams Fürbitte wieder abgewendete Krankheit auf die Unfruchtbarkeit der Frauen Abimelechs begrenzt.⁸ Außerdem dürfte 20,1aα („Abraham brach auf von dort ins Südland“) einen sekundären Anschluss an Gen 18,33 („Abraham kehrte an seinen Ort [=Mamre] zurück“) darstellen. Für eine Ausscheidung von 20,1aβ spricht dagegen nichts:⁹ Zwischen Kadesch und Schur liegt der Bereich, in dem die in Gen 21,8–21* folgende Hagar-Ismael-Überlieferung verortet ist (vgl. Gen 16,7,14).

7 Kaiser 1992a, 75f., vermutet, dass die Erzählung von der Bindung Isaaks von einer späteren Hand stammt. Vgl. hierzu auch Kaiser 2003b, 199–224, besonders 209–213: Kaiser weist hier jedoch gleichzeitig auch auf die sehr enge Verwandtschaft zwischen Gen 21,8–21* und Gen 22,1–19* hin.

8 Zum sekundären Charakter von Gen 20,18 vgl. schon Gunkel 1910, 224f. Wahrscheinlich liegt hier ein Zusatz des Endredaktors des Pentateuch vor (vgl. Ruppert 2002, 443). Zur Intention des Zusatzes vgl. Kaiser 1992a, 74.

9 Vgl. Seebass 1997, 163.