

Kanon und Fiktion

Zur literarischen Funktion biblischer Rechtstexte*

Hanna Liss

1. Einleitung ▪ 2. Der fiktionale Text ▪ 3. Beispiele der Fiktionalisierung kultrechtlicher Satzungen ▪ 4. Kanon und Fiktion ▪ 5. Die Potenz des Fiktiven

1. Einleitung

Die Regierungszeit des persischen Herrscherhauses der Achämeniden wird religionsgeschichtlich als die (nach-)exilische Epoche des Volkes Israel bezeichnet, und in diese Epoche fällt, so die heute vorherrschende Meinung in der Bibelwissenschaft, auch die Entstehung des Priesterkodex (*P*). Der Priesterkodex (ebenso wie das Heiligkeitsgesetz *H*; Lev 17-27) stand wie wohl kaum eine andere Pentateuch-Quelle in den letzten 150 Jahren im Zentrum der bibelwissenschaftlichen Diskussion. Vor allem die Arbeiten von Julius Wellhausen,¹ der in *P* einen Spiegel der Hierokratie der zweiten Tempelperiode und damit ein Produkt der Exilszeit sehen wollte, haben eine bis heute nicht enden wollende Diskussion um das theologische und kultische (oder auch: kultrechtliche) Profil von *P* in seinem religionsgeschichtlichen und sozialen Kontext angestoßen.

Hinter der Diskussion um das Alter des Priesterkodex stand und steht vor allem die Frage nach der Stellung des Gesetzes innerhalb der jüdischen Religion: Hatte Wellhausen behauptet, man könne das israelitische Altertum ohne das Gesetz, d.h. vor allem ohne die in *P* enthaltene Gesetzgebung verstehen, so hatte erstmals David Hoffmann umgekehrt umfassend nachzuweisen versucht, dass *P* den übrigen Quellenschriften (vor allem dem Deu-

* Der nachfolgende Beitrag wurde im Mai 2004 als Antrittsvorlesung an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg, gehalten und für den Druck leicht überarbeitet und mit Fußnoten versehen.

¹ Vgl. bes. Wellhausen, *Composition*; Wellhausen, *Prolegomena*. Wellhausen differenziert in *P* ('Priesterkodex') und *Q* (*liber quattuor foederum*); vgl. dazu Wellhausen, *Composition* 1.134f.207 (vgl. dazu auch Otto, *Forschungen* 2f).

teronomium [D]) zeitlich vorgeordnet sei,² ein literarhistorischer Anspruch, der nach Hoffmann vor allem von Yechezqel Kaufmann aufgegriffen³ und in jüngster Zeit (wenn auch in je eigener Akzentuierung) von Menahem Haran, Israel Knohl, Jacob Milgrom u.a. fortgeführt wurde.⁴ Ein auch nur annähernder Konsens über den „Sitz im Leben“, den/die Verfasser(-kreise) sowie die zeitliche Ansetzung von *P* ist heute mehr denn je in weite Ferne gerückt.

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die bisherigen Debatten *in toto* nachzuzeichnen. Dies ist mehrfach und unter verschiedenen Aspekten bereits geschehen. Daher soll auch nicht der Versuch unternommen werden, die unzähligen Argumente wie in einem Kaleidoskop zu schütteln, neu zusammensetzen, um damit einen weiteren Beitrag zur genannten Fragestellung zu leisten, der methodisch im Wesentlichen aus denselben Mosaiksteinchen besteht. Ungeachtet nämlich der Frage, ob die Abfassungszeit von *P* eher für die vor- oder eher für die exilisch/nachexilische Periode anzunehmen sei, ist beinahe allen exegetischen Entwürfen bis heute gemeinsam, dass sie eine enge Text- und Ereigniskorrelation aufbauen: Obwohl Wellhausen in *Ps* Beschreibung der Wüstenzeit keine der historischen Realität entsprechende Beschreibung sah, suchte er doch derselben priesterlichen Erzählung immer wieder historische *data* zu entlocken, die in einem zweiten Schritt wiederum die Grundlage für die Interpretation der Texte bilde(te)n. An dieser Art des methodischen Zugangs zum biblischen Text hat sich bis heute kaum etwas geändert: Indirekt und manchmal quasi ‚wider Willen‘ geben die *P*-Texte eine historische Standortbestimmung wieder, die beispielsweise von Helmut Utschneider folgendermaßen auf den Punkt gebracht wird: „Die Texte beschreiben in aller Deutlichkeit die Gründung und den Bau eines Heiligtums. Eben dies aber war das Problem nach der Zerstörung des jerusalmer [sic!] Tempels in der Zeit seines Wiederaufbaus und in der Zeit der Reorganisation seines Kultes.“⁵

Obwohl gerade Utschneider in seiner Bearbeitung der sinaitischen Heiligtumstexte literaturwissenschaftliche Fragestellungen zu integrieren such-

² Vgl. Hoffmann, Instanzen 1902/1903; Hoffmann, Instanzen 1914/1915; Hoffmann, Buch I; Hoffmann, Buch II; Hoffmann, Probleme; Hoffmann, Torah; zu Hoffmann vgl. auch Liss, Mar Samuel 19–23; Liss, Bible 136–139.

³ Kaufmann, Kalender 307–313; Kaufmann, Probleme; Kaufmann, Toledot 113–142; vgl. auch Krapf, Priesterschrift 210–278.

⁴ Vgl. Haran, Temples 1–12.140–148; Hurvitz, Dating; Hurvitz, Evidence; Hurvitz, Language; Hurvitz, Profile; Knohl, Sanctuary 199f; Milgrom, Leviticus I 1–61; Milgrom, Antiquity; vgl. auch die Diskussionen in Blenkinsopp, Assessment; Otto, Forschungen 44–50.

⁵ Utschneider, Heiligtum 63.

te, bleibt doch auch seine Interpretation determiniert von der oben beschriebenen Prämisse der Annahme der Entstehungszeit des Priesterkodex nicht früher als in der „tempellosen Zeit“ (*terminus a quo* 586; *terminus ad quem* 515⁶): ein exegetischer Zirkelschluss. Tröstlich nur, dass es den anderen Disziplinen da nicht viel anders geht. Die Ägyptologen, dies hat jüngst Gerald Moers gezeigt (*Fingierte Welten*, 2001), kämpfen mit analogen Problemen: „(...) Hinzu kam (...), dass in der Vergangenheit in den meisten Arbeiten die Auffassung vorherrschte, nahezu alle Texte könnten unabhängig von Fragen ihrer Gattungszugehörigkeit und damit auch unabhängig von Fragen nach jeweils gattungsspezifischen Repräsentationsformen von Realität als direkte Quellen historisch oder politisch signifikanter Informationen angesehen werden. Mit Hilfe dieser Informationen wurde dann versucht, die ägyptische Realgeschichte unvermittelt zu rekonstruieren, um sodann, in einer Art Zirkelschluß, die Texte anhand der aus ihnen herausgefilterten historischen ‚Realitäten‘ zu datieren.“⁷

Die Gefahr, in einen solchen *circulus vitiosus* zu geraten, ist für den Exegeten von Texten antiker Hochkulturen eine größere als für den Interpreten zeitgenössischer Literatur, denn der Exeget (alt-)hebräischer, assyrischer oder ägyptischer Texte muss sich vor Beginn der Interpretation zunächst einmal Rechenschaft über sein Untersuchungsobjekt abgeben, genauer: er muss sich die Frage stellen, ob der genannte Text überhaupt *literarische* Qualität hat.⁸ Diese liegt ja nicht automatisch schon damit vor, dass ehemals mündliche Überlieferungen zu einem bestimmten Zeitpunkt in eine verschriftete Form überführt wurden.⁹ Und so wird zwar mit Blick auf die *P*-Texte bis heute kontrovers darüber diskutiert, ob *P* denn eher eine ‚Geschichtserzählung‘, eine ‚Gesetzessammlung‘ oder eine ‚Geschichtserzählung mit eingefügtem Gesetzesmaterial‘ sei, aber das sich daraus ergebende methodische Problem, dass nämlich die Texte gleichermaßen als *Quelle für (alt-)israelitisches Kultrecht* und dessen Entwicklung (vgl. Lev 1-16)¹⁰ ebenso wie als Musterbeispiel biblischer *utopischer Literatur* gelesen werden,¹¹ gelangt erst gar nicht ins Blickfeld. Aber Moers konstatiert

⁶ Vgl. auch Elliger, Sinn 196.198; Fretheim, Document 313; Otto, Forschungen 24.49f; Schmidt, Studien 259 nimmt eine noch spätere Entstehungszeit an.

⁷ Moers, Welten 3; vgl. auch Moers, Fiktionalität 38.

⁸ Vgl. auch Fuhrmann, Lehre; Rösler, Entdeckung; Bowie, Lies; Baines, Prehistories.

⁹ Vgl. dazu auch Ehlich, Text 32ff.

¹⁰ Vgl. z.B. Rendtorff, Studien; Eberhart, Studien.

¹¹ Vgl. Albertz, Religionsgeschichte 519 mit Anm. 105; Zenger, Einleitung 153, sieht in *P* einen „kritisch-utopischen Beitrag zur Diskussion um den noch nicht vollendeten Tempelbau.“

zu Recht: „Prinzipiell setzte eine solche historicistische Lesart der in Frage stehenden Texte allerdings auch voraus, dass die Frage nach dem literarischen Charakter der Texte bereits negativ beantwortet worden war. Methodisch jedenfalls ist zwischen einer unvermittelt historicistischen und einer literarischen Lesart ein und desselben Textes nicht so ohne weiteres zu vermitteln, denn immerhin verbirgt sich hinter der Opposition der Lesarten in der Tat nichts weniger als die grundlegende Differenz zwischen den (...) Größen *Fiktion* (literarisch) und *Realität* (nichtliterarisch-historisch).“¹²

Mit Blick auf die *P*-Texte wird man zunächst feststellen, dass einzelne sprachliche und literaturwissenschaftliche Arbeiten nicht darüber hinwegtäuschen können, dass die Texte zwar hinlänglich beschrieben wurden (oftmals auch mit dem Hinweis auf *Ps* formalhaften, monotonen, langweiligen Stil), aber nur in den seltensten Fällen als *Literatur* gewürdigt wurden. Dazu kommt nun aber noch ein Zweites, das die von Moers aufgestellten Pole zwischen ‚literarisch‘ und ‚nicht-literarisch‘ (Fiktion und Realität) in einem Punkt zusammenbindet und dabei gleichzeitig das genannte Problem noch verschärft, nämlich die Charakterisierung von *P* als Teil der biblischen Rechtsüberlieferung. So formuliert beispielsweise Frank Crüsemann: „Die Priesterschrift ist die Antwort der israelitischen Rechtsgeschichte auf die Infragestellung aller bisherigen Grundlagen, auf denen die Tora-Tradition aufbaute. Sie ist es in ihrem Gesamtaufriß mit Einschluß der breiten gesetzlichen Teile. Sie hat damit eine neue Grundlage geschaffen, auf der allein die endgültige Ausgestaltung der Tora in der nachexilischen Zeit Gestalt gewinnen konnte.“¹³

Nach Crüsemann ist *P* also nicht nur ein (später, nachexilischer) Teil der israelitischen Rechtsgeschichte, sondern gleichzeitig grundlegend für den kanonischen Formationsprozess in der persischen Zeit (zumindest für die Tora). Dass das Exil und die nachfolgende persische Periode insbesondere rechtsgeschichtliche Herausforderungen für Israel mit sich brachte (bedingt durch den Zusammenbruch der staatlichen und kultischen Institutionen), steht wohl außer Frage, aber was hat gerade *P* damit zu tun? Ist es richtig, *P* als Teil der Rechtsgeschichte zu charakterisieren? Wird hier selbst Recht und Gesetz formuliert? Und wodurch eigentlich hätte *P* zur ‚Tora‘ beigetragen?

Crüsemann gelangt zu seiner Einschätzung u.a. auf der Basis verschiedener Vergleiche einzelner Gesetze/Satzungen, die er vor dem Hintergrund und in steter Rückbindung an seine angenommene Entstehungssituation entfaltet. Crüsemann (und mit ihm eine ganze Reihe anderer Exegeten) richten ihren Blick also vor allem auf die hinter diesen Texten liegende *legislative*

¹² Moers, Welten 4.

¹³ Crüsemann, Tora 333.

Praxis. Damit rücken aber die priesterschriftlichen Texte einmal mehr aus dem literaturwissenschaftlichen Fragehorizont, denn als Rechtstexte wollen sie ja in erster Linie als Quellen für eine bestimmte Rechtssituation und -ausübung innerhalb der Geschichte Israels wahrgenommen werden. Unter diesem Aspekt werden beispielsweise als Rituale der Diaspora Todesrecht und Blutgenuss, Beschneidung, Pessach, Shabbat oder Endogamie behandelt. Allerdings hat Bernard Levinson schon 1991 in Auseinandersetzung mit Meir Sternbergs *The Poetics of Biblical Narrative* (1985) bemängelt, dass die biblischen Rechtstexte zu großen Teilen von den literaturwissenschaftlichen Untersuchungen zur Hebräischen Bibel ausgeschlossen sind, weil sie noch immer zu sehr als legislative Texte und Quellen und nicht als *Literatur* wahrgenommen werden.¹⁴ Diese Kritik betrifft nun auch alle rechtsvergleichenden Untersuchungen des biblischen mit dem altorientalischen Recht (Codex Hammurapi; Codex Eshnunna u.a.). Levinsons Kritik gründete sich darauf, dass Benno Landsberger schon zu Beginn des letzten Jh.s gezeigt hatte, dass die altorientalischen Rechtskorpora kaum je als „Gesetze“ angewandt wurden: Die südmesopotamischen Prozessurkunden beispielsweise nehmen keinen Bezug auf den Codex Hammurapi. Und ähnlich formulierte auch Jacob Finkelstein mit Blick auf die mesopotamischen Rechtstexte: “There is sufficient evidence to indicate that these documents are more appropriately to be viewed not as legal codes in the strict sense but as representing a very special genre of literature of the oldest that were cultivated in Mesopotamian civilization (...). It will be sufficient to indicate that these so-called codes bore little relation, if any, to the ongoing legal practice in the very areas where they were formerly assumed, to have been in force.”¹⁵

Danach wurden die mesopotamischen Rechtstexte zwar akribisch immer wieder abgeschrieben als genuiner Bestandteil eines Schreiber-Curriculums.¹⁶ Sie stellten aber nicht die aktuelle Gesetzgebung. Sollte sich also vielleicht mit Blick auch auf die biblischen Rechtstexte das Postulat aufstellen lassen, dass es hier gar nicht in erster Linie um Gesetzgebung (im eigentlichen Sinne des Wortes) ging? Sind Israels Gesetze vielleicht doch nicht so ohne Weiteres als ‚Spiegel des immerwährend sich verändernden menschlichen Lebens in der Gesellschaft‘¹⁷ zu verstehen? Und welche Konsequenzen hätte dies, nicht nur für ihre Interpretation, sondern auch für ihre Autorität?

¹⁴ Vgl. Levinson, Chorale 130f.

¹⁵ Finkelstein, Mesopotamia; vgl. auch Finkelstein, Ox 14-20.

¹⁶ Vgl. auch Otto, Tendenzen 7ff.

¹⁷ So beispielsweise Otto, Aspects 196.

Vor dem Hintergrund des Postulates, dass die *P*-Texte nicht in erster Linie als Rechtsquellen verstanden werden wollen, und auf der Basis der von Moers gebotenen Gegenüberstellung von literarisch und nicht-literarisch, soll im Folgenden versucht werden, die Texte von der literarischen Seite her – als fiktionale Texte – zu betrachten. Zwar hatten auch schon Wellhausen und seine Nachfolger die priesterlichen Texte *P* als ‚Fiktion‘ charakterisiert, aber sie haben diesen Begriff nicht literaturwissenschaftlich verstanden oder verwendet:¹⁸ Die priesterschriftliche ‚Fiktion‘ – das bedeutete für sie in erster Linie eine grandiose „Fälschung“ in der Darstellung des altisraelitischen Kultes und, damit einhergehend, eine bewusste Verschleierung des eigenen historischen Ortes durch den priesterlichen Autor. Demgegenüber hatte aber bereits Benno Jacob mit Blick auf die priesterliche Darstellung den Begriff der ‚Fiktion‘ im positiven Sinn aufgebracht. In der Beschreibung Israels, des Heiligtums und der in diesem Zusammenhang gegebenen Gesetze, so meinte er, sollen „überhaupt keine *technischen Beschreibungen* gegeben werden (...), sondern *Richtlinien*, wie die *religiösen Gedanken* am besten zur Darstellung kommen können“:¹⁹ „Das hier beschriebene Heiligtum hat es aller Wahrscheinlichkeit nach nie gegeben. Nicht zwar deswegen bestreiten wir es, weil es den Israeliten in der Wüste an den nötigen Materialien und Kunstfertigkeiten zu einem solchen Bau gefehlt habe (...), sondern weil der ganze Organismus, von dem dieses Heiligtum nur ein Glied bildet, eine Fiktion ist. Ein Volk Israel, wie es hier gegliedert und gezählt wird, hat es nie gegeben. Es ist das Produkt einer künstlichen Arithmetik.“²⁰ – „Die Stiftshütte ist die systematische, aber freilich eben deswegen ganz unhistorische Bearbeitung alter Kultuseinrichtungen (...)“.²¹

Mit anderen Worten: Auch Benno Jacob hat an dieser Stelle die Charakterisierung von *P* als *Gesetzesvorgabe* oder *-vorlage* (z.B für den Bau des Heiligtums und die kultischen Gesetze) zugunsten einer bewussten literarischen Stilisierung von Ideen zurückgewiesen.²²

¹⁸ Vgl. z.B Wellhausen, Prolegomena 39; vgl. schon de Wette, Beiträge 259; Maier, Ladeheiligtum 81f.; Smend, Entstehung 57.

¹⁹ Jacob, Buch 758.

²⁰ Jacob, Pentateuch 342.

²¹ Jacob, Pentateuch 345.

²² Obwohl Jacob in seinem Der Pentateuch den Ausdruck „Priesterkodex“ o.ä. vermeidet, beschränkt er sich doch gerade in dieser Studie fast ausschließlich auf die dieser Quelle zugeschriebenen Texte. - Den Gedanken, dass die biblischen Texte eine Fiktion beschreiben, hat Benno Jacob leider nie wirklich weiterverfolgt. Er hat diesen Begriff auch in seinem späten Kommentar zum Buch Exodus nicht mehr wiederholt. Weder aus seinem eigenen Forschungsumfeld heraus, der bibelwissenschaftlichen Diskussion zu Beginn des 20. Jh.s, noch auf

Will man nun bei der Bestimmung der priesterlichen Texte als Fiktion bleiben, so ist zunächst einmal grundsätzlich das Verständnis dieser Texte als *literarisches Artefakt* vorzusetzen. Neben der Frage nach der Funktion literarischer Fiktionen muss es dann aber zunächst einmal darum gehen, Kriterien zu entwickeln, anhand derer die *P*-Texte auf ihren fiktionalen Gehalt hin befragt werden können. Und dabei werden wir feststellen, dass der/die priesterliche(n) Autor(en) weder einen „idealen“ oder gar „uto-pischen“ Entwurf eines noch zu bauenden neuen Heiligtums (Tempels) zu entwerfen suchte(n) noch einen historiographischen Beitrag zur Frühgeschichte Israels leisten wollte(n). *P* entwirft in der Tat eine ‚fiktionale‘ Architektur und - zumindest in Teilen - auch eine fiktionale Kultgesetzgebung, insofern literarisch eine „unmögliche Möglichkeit“ wie eine „mögliche Unmöglichkeit“ gleichermaßen inszeniert wird: ein Heiligtum (z.B), das man kaum (nach-)bauen kann (und auch nie nachbauen sollte!), ein „Denkbild, kein Sehbild“ (Manfred Görg).²³ *P* ‚zeigt‘ uns ein Heiligtum, das es nie gab, und es gab und gibt es doch, er hatte es ja geschrieben... Wir werden also nicht nur danach zu fragen haben, warum *P* uns eine solche Konstruktion *denken* lassen will, sondern was eigentlich die *literarische* Qualität der priesterlichen Texte ausmacht, mit anderen Worten: Was ist fiktional an *Ps* Fiktion? Welche Funktion hat diese literarische Qualität für die in die priesterlichen Texte integrierte Gesetzgebung²⁴ (die ja zweifellos als solche zu erkennen ist), und was bedeutet dies abschließend für die Stellung und Funktion dieser Texte im hebräischen Kanon?

2. Der fiktionale Text

Um einen *fiktionalen* Text von einem Augenzeugenbericht oder einer historischen Schilderung unterscheiden, um also einen Text als ‚fiktiv‘ entlarven zu können, muss ein Leser in der Lage sein, die vom Autor

der Basis der damaligen Literaturwissenschaft konnte er mit Blick auf die Frage nach der Bedeutung der priesterlichen Texte methodisch neue Türen öffnen, die die Engführung einer rein (literatur-)geschichtlichen Exegese hinter sich lassen oder zumindest ihren Ausschließlichkeitsanspruch hätte eindämmen können.

²³ Görg, Keruben 22.

²⁴ Wir setzen hier voraus, dass mit *P* nicht einfach eine Pentateuch-Redaktionsschicht, sondern eine eigene Quellenschrift vorliegt. Während ihr Anfang unbestritten in Gen 1,1 zu suchen ist, besteht Divergenz vor allem hinsichtlich der Frage des Endes von *P* (vgl. zum Ganzen Otto, Forschungen). Die hier zu behandelnden Abschnitte werden lediglich von Lohfink, Priesterschrift, und Pola, Priesterschrift, als nicht zur sog. Grundschrift von *P* (*P^B*) gerechnet.

gebotenen *pragmatischen* Signale überhaupt erkennen zu können. Fiktions-signale, dies kann nicht genug betont werden, liegen nicht auf linguistischer Ebene. Es gibt keine linguistischen Kriterien zur Definition von Fiktion.²⁵ Vielmehr braucht es dafür eine pragmatische Präsupposition, die sich entweder aus der reinen Anschauung ergibt, oder ihren Grund in einem kollektiven und für jede Gesellschaft je eigens zu bestimmenden Wissen hat, einem Wissen, das nun *auch*, wenn auch nicht darauf beschränkt, das Wissen um geschichtliche Ereignisse beinhaltet. Wir wissen nur aufgrund unserer historischen Vorkenntnisse, dass „(der) *Kohelet*“ sich die Maske eines Königs Kohelet (Sohn Davids, König von Jerusalem) aufgesetzt hat, denn einen König mit Namen Kohelet hat es nie gegeben, und dies wussten auch bereits die antiken Leser.²⁶ Man kann also sagen, dass die Organisationsstrukturen aus der realen Welt, wie sozio-kulturelle Zusammenhänge, geschichtliches Wissen und/oder literarische Traditionen, immer auch ein Teil des fiktionalen Textes sind, aber nicht dergestalt, dass sie, wie in einem Sachbericht, einfach abgebildet würden. Ihre in einer bestimmten Weise gestaltete Aufnahme in den Text entspringt einem „Akt des Fingierens“ (Wolfgang Iser), der der Gestaltung des fiktionalen Textes zugrunde liegt.²⁷

Für die Bestimmung gerade antiker Texte als fiktionale Texte bietet sich insbesondere das von Wolfgang Iser vorgelegte Modell literarischer Anthropologie an, weil hier der Frage nach der kommunikativen Funktion und Verwendung des Fiktiven ein breiter Raum gegeben und die bis dahin geltende Opposition von „Fiktion“ und „Realität“ zugunsten der Triade *Das Reale - das Fiktive - das Imaginäre* aufgegeben wird. Im Akt des Fingierens wird lebensweltliche Realität in den Text eingeschlossen mit dem Ziel, das Imaginäre aus (s)einer diffusen Konstitution zu einer bestimmten Form zu führen. „Enthält der fiktionale Text Reales, ohne sich in der Beschreibung dieses Reales zu erschöpfen, so hat seine fiktive Komponente wiederum keinen Selbstzweckcharakter, sondern ist als fingierte die Zurüstung eines Imaginären.“²⁸

Die lebensweltlichen Realitäten oder Organisationsstrukturen werden aber nun nicht 1:1 abgebildet. Inhaltlich steht dabei am Anfang die Opposi-

²⁵ Zum Ganzen vgl. auch die Diskussionen in Weinrich, Positionen 519–540; Warning, Diskurs 193f.; Ronen, Worlds 36.

²⁶ Vgl. dazu Lux, *Kohelet* 335–337.

²⁷ Ich beziehe mich nachfolgend vor allem auf die Arbeiten von Iser, *Akte*; Iser, *Fiktive*. Eine sehr fundierte Nachzeichnung der literaturwissenschaftlichen Fiktionalitätsbestimmung bietet auch Moers, *Welten*, 19–38.

²⁸ Iser, *Akte* 121.

tion von Text und historischem Kontext.²⁹ Sie führt zum Akt des Fingierens, dem in einem ersten Schritt das Moment der Selektion einzelner Elemente aus vorhandenen Referenzräumen zu eigen ist.³⁰ Diese können außertextuell (sozio-kulturell: Normen; Traditionsbestände) oder intertextuell (literarisch: aus einer vorhandenen „Text-Welt“) sein³¹ (mit Blick auf *P* zB: Kultformulare; Opfervorschriften/Reihungen).³² Im Text werden nun diese Referenzsysteme ihrem angestammten Bezugssystem in der realen Welt oder in der Literatur entrissen, und gleichzeitig wird ein neues Bezugssystem etabliert, in das diese „de-komponierten“ und nunmehr entkontextualisierten (Text-) Elemente sich einfügen müssen. Mit dieser Neukomposition der einzelnen Elemente geht nicht nur eine Entgrenzung ihrer bisherigen semantischen oder v.a. pragmatischen Bestimmtheit einher; vielmehr weisen die einzelnen Elemente einen doppelten Bezug auf: nach ‚hinten‘, dh auf ihren ursprünglichen Referenzrahmen (der ja weiterhin erkennbar bleibt!) sowie nach ‚vorne‘ in das neu zu etablierende Bezugssystem.³³ Die als einzelne zu isolierenden Text- oder Bezugsэлеmente erfahren darin eine besondere Kontur, insofern ihre Interpretation durch das anwesende neue Bezugssystem ebenso wie durch das noch durchschimmernde alte und in der Neuordnung in bestimmten Teilen abgewiesene Bezugssystem bestimmt ist. In dieser Duplizität der Elemente ergibt sich die ‚Ambiguität des fiktionalen Textes‘. Das durch Selektion und Kombination erstellte neue Bezugsfeld wird für den Hörer/Leser zunächst eine „in Unordnung geratene Lebenswelt“³⁴ darstellen, da die Zusammenstellung ja gerade auf der Herauslösung bekannter Referenzsysteme basiert und darin eine bislang nicht bekannte Dimension eröffnet.³⁵ Die bisherigen semantischen und pragmatischen Räume werden aufgebrochen und lassen darin nicht nur das bisherige Bezugssystem, sondern auch den (primären wie sekundären) Hörer/Leser zurück, der sich zunächst noch in den bis dahin geltenden Deutekategorien bewegt: „Die Fiktion konfrontiert das Gewohnte mit dem Ungewohnten (...) die Positivität des Zugelassenen mit der Negativität des Ausgegrenzten, die

²⁹ Vgl. Lotman, Struktur 206.

³⁰ Iser spricht hier auch von „Dekomposition“.

³¹ Vgl. Moers, Welten, 54ff.

³² Vgl. auch Ronen, Worlds 90: „Fictional propositions represent both existents and non-existents: they intermingle denotations of imaginary beings with reference to historical entities (.).“

³³ Vgl. Iser, Akte 135ff.

³⁴ Moers, Fiktionalität 45.

³⁵ Iser, Akte 123f.148ff. spricht hier von ›Grenzüberschreitung‹.

Konstruktion einer Welt mit ihrer Zerstörung, und sie zwingt solchermaßen zum Eingreifen, zur Stellungnahme, zur Parteinahme.³⁶

Die im fiktiven Text dargestellte ‚Realität‘ wird darin also nicht um ihrer selbst willen präsentiert; sie fungiert als Verweis auf etwas, das nicht ist, das aber durch sie vorstellbar gemacht werden soll. Im Akt des Fingierens präsentiert sich die dargestellte Welt im Modus des „Als-Ob“³⁷ mit dem Ziel einer „Irrealisierung von Realem“: „Die Fiktion gibt die Referenz auf die Lebenswelt auf, um sich stattdessen der Ausgestaltung dessen zu widmen, was in der Realität unmöglich ist oder verdeckt bleibt.“³⁸

Nach Iser manifestiert sich nun die Textintentionalität in der „Dekomposition der Bezugsfelder“ und den „Manifestationsqualitäten (...) die sich in der Selektivität des Textes im Blick auf seine Umweltsysteme erkennen lassen“. Gerade hierin kann Iserns Ansatz für die Exegese antiker Texte fruchtbar angewandt werden, denn die Frage nach der sog., ‚authentischen Autorenintention‘, die ja schon für die Interpretation moderner literarischer Texte eher spekulative als exegetische Lösungen erbringt, kann gerade bei Traditionsliteratur(en) wie der biblischen (oder beispielsweise der früh-rabbinischen tannaitischen) kaum hinreichend bestimmt werden.³⁹ An der Oberflächenstruktur der Texte fehlen zumeist (und mit Blick auf die Texte in der Tora auch ganz bewusst!) die für die Bestimmung der Autorenintention basalen Anhaltspunkte wie die Identifikation des Autors, sein zeit- und religionsgeschichtlicher Hintergrund, ein explizierter Anlass für die Komposition eines Textes oder gar Informationen über individual- oder kollektivpsychische Befindlichkeiten eines Autors oder Autorenkreises.⁴⁰ Wird also die Autorenintention konsequent vom Textbefund her entwickelt, erübrigt sich eine psychologische Deutung oder eine Deutung aus historischen Umständen heraus, die als interpretatorischer Weg ‚von außen nach innen‘ eben oftmals zu dem oben erwähnten Zirkelschluss führt.

Für die Bestimmung der Relation einzelner Neologismen zu den ihnen zugehörigen ursprünglichen Referenzsystemen muss mit Blick auf die biblischen Texte das Rad nicht neu erfunden werden. Die Frage nach Neu-

³⁶ Lotman, Texte 205.

³⁷ Vgl. Iser, Akte 149.

³⁸ Moers, Fiktionalität 45.

³⁹ Zum Ganzen vgl. auch Iser, Fiktive 27. Wird die Autorenintention konsequent vom Textbefund her entwickelt, erübrigt sich eine psychologische Deutung oder eine Deutung aus historischen Umständen heraus, die auch als interpretatorischer Weg „von außen nach innen“ beschrieben werden könnte. Gerade für die biblischen Texte (als anonymer Traditionsliteratur) befände man sich hier auf einem rein hypothetischen Gelände, was sich gerade an den Forschungen zu den *P*-Texten beispielhaft zeigen ließe.

⁴⁰ Vgl. zum Ganzen auch Suhr, Erzählen.

oder Umprägungen einzelner Topoi und der damit verbundenen Entgrenzung semantischer und pragmatischer Bestimmtheit(en) gehört in den weiteren Bereich der Traditions- und Gattungskritik, die geprägte Vorstellungsinhalte kollektiver Überlieferungen zu destillieren sucht und dabei den Weg von lexematisch-lexikographischen Erhebungen eines Topos' über dessen kontextuelle Determination und der Herausarbeitung der für diesen Kontext bestimmten kommunikativen Funktion einschlägt. Traditionsgeschichtliche Fragen können darin der Frage nach möglichen Fiktionalitätssignalen sinnvoll zuarbeiten.

Darüber hinaus hat die Literaturwissenschaft für die Determination von Fiktionalitätssignalen eine Reihe von Parametern erarbeitet, die zu je unterschiedlichen Teilen gerade für das Verständnis der *P*-Texte relevant werden können:

Rahmungen/Rahmentexte sowie *innertextliche Dialoge*: Hierzu gehört die Frage nach der Konstruktion von „Idealbiographien“ (vgl. z.B. das *Toldedot*-Schema) ebenso wie die Klärung des in den Einstiegsdialogen erstellten „settings“ der einzelnen Überlieferungen bzw. Anordnungen. Fingierte Dialoganteile werden dabei auch auf die im Text auftretenden *dramatis personae* hin befragt.

Die *diegetische Qualität* des *P*-Materials sowie die *Formelhaftigkeit der Sprache*:⁴¹ Die oftmals umständliche Beschreibung von an sich unwesentlichen Details und die damit verbundene ‚Langatmigkeit‘ im Stil der *P*-Texte ist schon oft bemerkt worden. Hier wird nicht nur literarisch eine atmosphärische Dichte erzeugt, sondern in der Überbetonung des Realen auch ein Realitätsanspruch übermäßig herausgestrichen, was exegetisch bislang auch nicht wirklich ausgewertet worden ist. Auch die sog. ‚Befehls- und Ausführungsformeln‘ „כַּן עֲשׂוּ אֵשֶׁה, כֹּאשֶׁר צִוֶּה ה'“ sind hier zu berücksichtigen.

Das in den *P*-Texten verwendete *Raum-(Zeit-)Schema*: Wie schon Jurij M. Lotman betont hat,⁴² und wie ich andernorts ausführlich zu zeigen versucht habe,⁴³ dient der fiktionale Text der Etablierung eines modellbildenden Systems, bei der er sich der Sprache räumlicher Relationen bedient, um nicht-räumliche Relationen zu symbolisieren. Die in *P* vielfach zu beobachtende Formel- und Ritualstilsprache zeichnet sich insbesondere durch die Etablierung räumlicher und zeitlicher Kategorien (מִלְפָנֵי ה'); מתוך; מול; מעל u.a.) aus. Dass diese Kategorien für *P* ein wichtiges Mittel zur literarischen Stilisierung personaler Relationen darstellen, lässt

⁴¹ Vgl. dazu auch Moers, Welten 82f.

⁴² Vgl. Lotman, Struktur 311ff.; vgl. dazu auch Warning, Diskurs 201f.

⁴³ Liss, Sanctuary.

sich gerade anhand der Texte über das Heiligtum sehr gut zeigen. Als ein weiterer Aspekt gehört dazu auch das schon bei Benno Jacob gründlich bearbeitete Thema symbolischer Maße und relativer Größenordnungen.⁴⁴

Emblematische Namen und Begriffe: Die *P*-Texte weisen eine Vielzahl von emblematischen Namen auf: Dass gerade Bezal'el („Im Schatten/Schutz Gottes“)⁴⁵ und Oholi'av, der das ‚Zelt‘ schon im Namen trägt,⁴⁶ zum Bau von Zelt (*ōhel*) und Wüstenheiligtum (*mishkān*) abgeordnet werden, ist natürlich kein Zufall. Dennoch wird immer wieder versucht, hier Gestalten aus der Zeit von Shelomos Tempelbau zu rekonstruieren.⁴⁷ In der Erweiterung dieser Fragestellung liegt auch die Darstellung des Priestertums durch *P*. Es ist doch auffällig, warum *P* ausgerechnet die Aharoniden zu ‚der‘ priesterlichen Familie avancieren lässt, wohingegen in den übrigen biblischen Schriften und vor allem den außerbiblischen Schriften beinahe ausschließlich Zadoqiden (oder insgesamt Leviten) diese Stellung innehaben.⁴⁸ Eckart Otto hat jüngst sogar den Nachweis zu führen versucht, dass es sich bei den Aharoniden um eine späte Abspaltung von den Zadoqiden handelt,⁴⁹ so, als schiene ihm der Gedanke unerträglich, dass es sich bei *Ps* Aharoniden tatsächlich um eine rein literarische Fiktion handelt. Unter das Thema emblematischer Begriffsgebung fällt weiterhin beispielsweise auch der Begriff *kappōret* ‚Sühnplatte‘, der auf den Zusammenhang der Initiierung und Installation des Kultes beschränkt bleibt.

Sachliche Inkonsistenzen: Allein die Abschnitte über den Bau des *mishkān* und die Priesterkleidung, aber auch eine Reihe anderer kultischer

⁴⁴ Vgl. z.B. Jacob, Pentateuch 3-132.329-342.383-396, sowie Jacob, Abzählungen. – Elman hat in seinem Beitrag, Jacob 111-123 (vgl. dazu auch Liss, Renaissance), den exegetischen Kontext Benno Jacobs vor dem Hintergrund einer „traditional Jewish exegesis of a particular type“ zu verstehen versucht (vgl. Elman, Jacob 111), den er als „type of meaningfulness“ bzw. als „omnificance“ (Elman, Jacob 112f.) qualifiziert. Bei dieser Auslegung wird auch das kleinste textliche Detail im biblischen Ausdruck nicht einfach als rhetorisches Element, Synonym, Pleonasmus o.ä. gewertet, sondern als grundlegender inhaltlicher Datenträger erkannt, der nur durch sorgfältigste Einzelanalyse seine inhaltliche Botschaft preisgibt. Elman hat hierin nicht nur Jacobs umfangreiche numerologische Abhandlungen und Berechnungen in einen tragfähigen auslegungsgeschichtlichen Kontext eingebettet, sondern indirekt auch die bei Jacob behandelten *P*-Texte sprachlich ‚rehabilitiert‘.

⁴⁵ Vgl. Ex 31,2; 35,30; 36,1f.; 37,1; 38,22; 1Chr 2,20; 2Chr 1,5; Esr 10,30.

⁴⁶ Vgl. Ex 31,6f.; 36,2; 38,23; zu Oholi'av vgl. auch Noth, Personennamen 158f.

⁴⁷ Vgl. auch die Diskussionen in Görg, Zelt 39; Koch, Priesterschrift 37.

⁴⁸ Vgl. 2Sam 8,17; 20,25; 1Kön 2,35; 4,2; vgl. bereits Kennett, Origin; vgl. auch Fritz, Tempel 154 mit Anm. 182; Valentin, Aaron 9-25.

⁴⁹ Otto, Aaroniden.

Gesetze weisen sachliche Inkonsistenzen auf, die nicht darin begründet sind, dass es dem/den priesterlichen Autor(en) an (architektonisch-technischem oder sonstigem) Vorstellungsvermögen mangelte. Vielmehr lässt sich zeigen, dass hier auf literarischer Ebene Dinge und/oder Topoi zusammengebunden werden sollen, die, als Realia oder als unmittelbar anzuwendende Gesetze vorgestellt, undenkbar und/oder undurchführbar sind. *P*, dies soll im Folgenden an drei Beispielen verdeutlicht werden, ist sozusagen ‚der literarische Escher‘ unter den biblischen Schriftstellern: In seinem Entwurf zum Heiligtum findet man Priester auf einer ‚unmöglichen Treppe‘,⁵⁰ *Ps* Heiligtum ist ein Pavillon mit ‚unmöglichen‘ Säulen⁵¹ und zum Teil eben auch mit ‚undurchführbaren‘ Gesetzen.

Um diese fiktionalen Elemente in der *P*-Darstellung noch deutlicher herauszustreichen, sollen vergleichend die entsprechenden Abschnitte aus der sog. *Tempelrolle* (11Q19, Koll. 3 und 7) dagegen gestellt werden. Da gerade die Tempelrolle und ihr chronologisches und sachliches Verhältnis zum Pentateuch (oder besser: einem Pentateuch) nach wie vor umstritten ist, wird dieser Vergleich auch für die abschließende Frage nach der Kanonizität (oder besser: ‚Kanonikabilität‘) der biblischen Überlieferungen von Relevanz sein.

3. Beispiele der Fiktionalisierung kultrechtlicher Satzungen

3.1. *ārôn* und *kappōret*

Ex 25,10-22 beschreibt den Auftrag zur Anfertigung von *ārôn* und *kappōret*: „¹⁰ Und sie haben⁵² einen ‚Kasten‘ aus Akazienholz zu machen, seine Länge 2,5 Ellen, seine Breite 1,5 Ellen und seine Höhe 1,5 Ellen (...) ¹⁷ Und du hast eine ‚Sühnplatte‘ [*kappōret*] (aus) reinem Gold zu machen: 2,5 Ellen ihre Länge, 1,5 Ellen ihre Breite. ¹⁸ Und du hast zwei Gold-*kerubim* zu machen - als getriebene Arbeit sollst du sie machen - von den zwei Enden der *kappōret* her. ¹⁹ Und mache den einen *keruv* von dieser Kante her, und den anderen *keruv* von jener Kante her: Aus der *kappōret* heraus“⁵³

⁵⁰ Vgl. Escher, Treppauf; vgl. auch Ernst, Zauberspiegel 177-182.

⁵¹ Vgl. Escher, Belvedere; vgl. auch Ernst, Zauberspiegel 169-173.

⁵² Hier ist wohl mit Samaritanus und LXX ועשיית zu lesen; vgl. auch Koch, Priesterschrift 10 mit Anm. 3; anders Fritz, Tempel 123.

⁵³ Vgl. RaShY ad loc.: מן הכפרת עצמה (.) שלא תעשה בפני עצמה ותהברם לכפרת (.) aus der *kappōret* als solcher heraus (.) dass du sie nicht (etwa) extra anfertigst und dann (nur noch) an der *kappōret* befestigst‘ (vgl. auch den Kommentar RaShYs zu Ex 27,2); anders dagegen Jacob, Buch 773: die *kerubim* seien nicht aus einem Stück mit der *kappōret* herausgearbeitet, da diese aus „reinem Gold“, jene jedoch aus

sollt ihr die *kerubim* machen - auf ihren zwei Kanten.²⁰ Und die *kerubim* sollen die Flügel nach oben hin ausgebreitet haben: mit ihren Flügeln sperren sie (also den Raum) auf der *kappōret* ab, und ihre Gesichter: einer dem anderen zugewandt, der *kappōret* zugewandt sollen die Gesichter der *kerubim* sein.⁵⁴ ²¹ Und du hast die *kappōret* oben auf den Kasten zu geben – und zum/in den Kasten sollst du die Mahnung (מַחֲנֶה) geben, die ich Dir übergeben werde.²² Und ich werde mich Dir dort einstellen und werde von der *kappōret* herab, von (dem Raum) zwischen den beiden *kerubim* her, der auf dem Kasten der Mahnung (sich befindet), mit dir reden: alles, was ich dir betreffs der Kinder Israels gebiete“ (Ex 25,10.17-22).

Der hier beschriebene *ārōn* – ein mit Gold überzogener Akazienholzkasten von 2,5 x 1,5 x 1,5 Ellen⁵⁵ Kantenlänge – dient zum einen der Aufbewahrung der nicht näher spezifizierten ‚Mahnung‘ (*‘edut*), zum anderen und in der Hauptsache als ‚Untersatz‘ für die sog. ‚Sühnplatte‘ *kappōret* mit den zwei *kerubim*. Für *ārōn* und *kappōret* werden dabei übereinstimmende Maßangaben gemacht, bei der *kappōret* fehlt die Angabe der dritten Dimension (Höhe), was diesem Objekt von Anfang an eine schillernde äußerliche Unbestimmtheit verleiht. Erst bSukk 5a hat aus der ringsum laufenden Leiste (Ex 25,25) die Dicke der *kappōret* von einer Handbreit erschlossen.

Bekannt ist der *ārōn* ‚Kasten‘ (akk. *arānu*) als eigenständiges Kultobjekt vor allem aus der *ārōn*-Erzählung in 1Sam 4-6.⁵⁶ Der *ārōn* ist traditions-geschichtlich fest mit der Stadt Shilo, also einem genuin israelitischen Heiligtum, verbunden, gehört also in die Nordreichstradition.⁵⁷ Mit der in 2Sam 6 berichteten Überführung des *ārōn* von Kiryat Ye‘arim in die Davidsstadt gewinnt der *ārōn* eine gesamtisraelitische Bedeutung. Mit der nochmaligen Überführung des *ārōn* unter Shelomo in den neuerbauten Tempel erhält der ‚Kasten‘ im Jerusalemer Tempel seinen endgültigen Ort. Der biblische Bericht (1Kön 6) weist dabei den Vertretern des Nordreiches bei dieser Überführung eine entscheidende Rolle zu, die nochmals die traditions-geschichtliche Herkunft des *ārōn* aus Israel unterstreicht. Nach dem Tem-

einfachem Gold angefertigt werden sollten (Ex 25,17); ähnlich im Verständnis auch die Übersetzung in Noth, Buch 164 (166), „als zugehörig zur Deckplatte.“

⁵⁴ Vgl. 1Kön 8,7.

⁵⁵ Die genaue Ellenlänge ist kaum zu bestimmen, vgl. 2Chr 3,3.

⁵⁶ 1Sam 4,3 erwähnt den *ārōn bērit*, den ‚Kasten des Bundes‘: vgl. auch 1Kön 6,19; 8,1.6.

⁵⁷ Nach Fritz, Zelt 128ff., ist der *ārōn* vor der Landnahme nicht zu belegen; eine kanaanäische Übernahme schließt er aus. Ebenso argumentiert Busink, Tempel I 277.

peleinweihungsbericht 1Kön 8,1-11 (vgl. Dtn 10,1-5) dient der *ārôn* als Aufbewahrungsort für die Bundestafeln. Im Rahmen der architektonischen Komposition des *dēbîr* kommt dem *ārôn* in Shelomos Tempel aber nur noch eine untergeordnete Rolle zu, insofern er unter den wuchtigen *kerubim* beinahe vollständig verschwunden ist. Der kubusartige *dēbîr* des salomonischen Tempels hatte die Maße von 20 x 20 x 20 Ellen (1Kön 6,19f.), und hier wäre, legte man die in Ex 25 gebotenen Maße zugrunde, der *ārôn* von einer fast despektierlichen Kleinheit angesichts der daneben stehenden *kerubim* mit fast 10 Ellen Höhe.⁵⁸ Die in 1Kön 6,23-28 beschriebenen *kerubim* waren aus קצ"י שׁמן („Olivenholz“⁵⁹) gefertigt und mit Gold überzogen (ebenfalls * צפ"י pi.). Zwei *kerubim* mit einer Höhe von jeweils 10 Ellen sowie einer Flügelspannweite von ebenfalls 10 Ellen waren im *dēbîr* aufgestellt. Sie stehen in keinerlei Verbindung mit dem *ārôn*. Ihre Funktion lässt sich von der Wendung *yōšēb ha-kerubim* „(YHWH als) *kerubim*-Throner“⁶⁰ als Keruben-Sphingen-Thron bestimmen.⁶¹ Der hier in der gebotenen Kürze vorgestellte traditionsgeschichtliche Abriss macht jedenfalls deutlich, dass *ārôn* und *kerubim* aus zwei lokal und religionsgeschichtlich völlig verschiedenen Kontexten (Nordreichtradition; Jerusalemer *kerubim*-Tradition) stammen.

Bereits ein erster Blick auf die *P*-Texte genügt, um zu sehen, dass alle im hiesigen Kontext genannten Objekte in Aussehen und Funktion vollkommen von den in 1Kön 6-8 beschriebenen Kultgeräten verschieden sind.⁶² Im Falle der *kappōret* existiert überhaupt kein vergleichbares Objekt. In Ex 25,17ff. erhält der *ārôn* eine ‚Sühnplatte‘ (*kappōret*), deren Verbindung mit ihm nicht näher beschrieben ist. Bereits die Tatsache, dass *ārôn* und *kappōret* nach Ex 31,7; 35,12 und 39,35 als eigenständige Kultgeräte

⁵⁸ Vgl. Busink, Tempel I 276-87; vgl. auch die Abb. 167.198.

⁵⁹ Nach Keel, Jahwe-Visionen 15 mit Anm. 3, waren sie aus der harzreichen Kiefer (*Pinus halepensis*) angefertigt, weil Neh 8,15 Zweige dieses Baumes neben dem Ölbaum angibt.

⁶⁰ Vgl. 1Sam 4,4; 2Sam 6,2; 2Kön 19,15//Jes 37,16.

⁶¹ Vgl. dazu Keel, Jahwe-Visionen 23-36; Janowski, Keruben 266. Janowski ist zuzustimmen in seiner Zurückweisung der These von Rad, Zelt, und Jeremias, Lade, wonach die Zionstradition die *ārôn*-Tradition abgelöst habe. Vielmehr ist mit einer Zurückdrängung der *kerubim*-Tradition durch die Zionstradition (YHWH-Melek-Tradition; cf. Ps 47,9; 99,1 u.ö.) zu rechnen, die sich literarisch in der Wendung *yōšēb ha-kerubim* erhalten hat. Gegen die These vom *ārôn* als dem ‚Thron Gottes‘ spricht auch die Tatsache, dass sich an keiner Stelle die Wendung (YHWH) *yōšēb ha-ārôn* erhalten hat (vgl. auch Seow, Designation 190).

⁶² Vgl. auch Blum, Studien 303.

aufgeführt werden, lässt vermuten, dass es sich hier nicht um eine religions- und kultgeschichtliche, sondern um eine literarische Zusammenbindung handelt.⁶³

Für die Beantwortung der Frage, um was es sich bei der *kappōret* handelt ebenso wie für Herkunft und Bedeutung des Wortes, ist man ausschließlich auf den Kontext der priesterlichen Texte angewiesen.⁶⁴ Außerhalb der *P*-Texte findet sich eine Erwähnung der *kappōret* nur in 1Chr 28,11 (das Allerheiligste als *bet ha-kappōret*). Die Ausleger erklären *kappōret* beinahe durchgehend als ‚Decke; Hülle; Deckel; Sühnplatte‘.⁶⁵ Dies würde voraussetzen, dass dem *ārōn* von sich aus kein Deckel zu eigen war, und in der Tat erwähnt der hiesige Kontext keine andere Abdeckung als eben die *kappōret*.⁶⁶ R. Avraham Ibn Ezra erwähnt die Auslegung Jefet ben Elis, der den Ausdruck unter Hinweis auf Ps 32,1 (כסוי הטאה), der ‚Bedeckung‘ (Part. Pass. qal) von Verfehlung, versteht. Dillmann⁶⁷ verweist auf Jes 6,7 und geht von der Bedeutung ‚(schützend) bedecken‘ aus. Aber in Jes 6,7 ist *כפר pi. eher im Sinne von ‚Tilgung; Reinigung‘ als Wiederherstellung anthropologischer Integrität angesichts der Begegnung mit dem Heiligen zu verstehen,⁶⁸ und diese Bedeutung könnte für den hier vorliegenden Kontext geltend gemacht werden, da der *kappōret* im Zusammenhang der Tilgung/Reinigung von den ‚Unreinheiten‘ (טמאות) eine zentrale Rolle zukommt (vgl. Lev 13-15.16-19). In jedem Fall wäre darin die Bedeutung der *kappōret* als ‚Deckel‘ schon längst transzendiert,⁶⁹ und dies ist wahr-

⁶³ Eine cs.-Verbindung *kappōret ha-ārōn* ist biblisch ebenfalls nicht belegt.

⁶⁴ Der Terminus findet sich nur in Ex 25; 26; 30; 31; 35; 37; 39; 40; Lev 16; Num 7 sowie in 1Chr 28,11 (erwähnt das Allerheiligste als *bēt ha-kappōret*). Yechesqel kennt das Wort gar nicht.

⁶⁵ RaShY ad loc. erklärt als כסוי; vgl. auch RaShBaM; RaMBaM ad loc. Nach R. Avraham Ibn Ezra (langer Exodus-Kommentar) handelt es sich vom Aussehen her um eine Art von Bedeckung (כדמות מכסה); vgl. bereits R. Sa’adya Gaon ad loc.

⁶⁶ Das (grundsätzlich richtige) Argument, dass die westsemitische Basis *’rn* stets ‚(geschlossener) Kasten, Sarkophag‘ bedeutet (vgl. den Mumiensarg Josephs Gen 50,26), kann zwar mit Blick auf die religionsgeschichtliche Rekonstruktion entscheidend sein, für den hiesigen Kontext aber nicht geltend gemacht werden.

⁶⁷ Vgl. Dillmann, Bücher 281.423-425.

⁶⁸ Vgl. die Erklärungen von Yosef Qara und Yesha’ya ben Eliyah di Trani zu Jes 6,7; vgl. auch KRaShY Jes 28,18, der *כפר an dieser Stelle als קינוח und סילוק דבר ‚Abwischen/Entfernen‘ versteht (vgl. auch Yesha’ya ben Eliyah di Trani und RaDaQ zu Jes 28,18; 47,11; Ibn Ezra zu Jes 47,11); zum Ganzen vgl. auch Liss, Prophetie 50–53.

⁶⁹ Vgl. auch de Tarragon, kapporet 6f.

scheinlich auch der Grund, warum sich *P* bei der äußerlichen Beschreibung der *kappōret* zurückhält und sie damit ganz auf ihre Funktion hin reduziert.

Umso enger wird dafür die Verbindung mit den *kerubim* gestaltet (Ex 25,18f./31,7f.). Diese werden als ‚getriebene Arbeit‘ (מְקֻשָּׁה) vorgestellt.⁷⁰ Ihre Höhe wird nicht angegeben, aber es wird doch aus dem Text deutlich, dass sie mit den 10 Ellen hohen Holzplastiken des salomonischen Tempels nur mehr den Namen gemein haben⁷¹ (schon deshalb, weil die Bretter der Wohnung selbst nur eine Höhe von 10 Ellen hatten; vgl. Ex 26,15). Schwierigkeiten bereitet überdies die Beschreibung der Ausrichtung ihrer Gesichter, denn ihre Gesichter sollen ebenso einander wie der *kappōret* und darin indirekt auch dem unter der *kappōret* befindlichen *ārôn* zugewandt sein.⁷² *P* erstellt hier eine räumliche Relation zwischen den *kerubim* und dem *ārôn*, die diesen Objekten im Jerusalemer Tempel abging, denn dort stand der *ārôn* unter den *kerubim*, aber in keiner Relation zu ihnen, denn ihre Gesichter waren dem Eingang des *dēbîr* zugewandt.⁷³

Es besteht wohl kein Zweifel daran, dass *P* mit dem *ārôn* einerseits und den *kerubim* andererseits (verbunden durch die *kappōret*) auf zwei Traditionselemente zurückgreift, die ihm entweder aus den kultischen Traditionen oder sogar aufgrund verschiedener literarischer Vorlagen bereits vertraut waren. Und hier stellt sich nun die Frage, warum *P* diese beiden Elemente literarisch zusammenzwingt.

Zentral (auch räumlich: zwischen *ārôn* und *kerubim*!) in *Ps* Darstellung ist die *kappōret*. Sie ist das einzige Kultobjekt, für das wir keine Vorläufer namhaft machen können, und das sich *P* nicht umsonst ‚ausgedacht‘ hat, um in ihr *ārôn* und *kerubim* neu zu verorten. Das ‚Sich-Einfinden‘ YHWHs auf der *kappōret* ist kein Ausdruck für den beständig thronenden Gott, sondern für sein aktuelles und punktuelles Erscheinen. Darin wird zunächst einmal das noch durchschimmernde Konzept des Keruben-Sphingen-Thrones zu-

⁷⁰ Nach Dillmann, Bücher 281, sind sie hohl.

⁷¹ Vgl. aber die Diskussion in bSukk 5a.b, wo die Höhe der *kerubim* als *Gezera Shava* ausgerechnet wird: Wie die *kerubim* im Tempel Shelomos bis zu einem Drittel der Gesamthöhe des Tempels reichten (30 Ellen Gesamthöhe in 1Kön 7,2 vs. 10 Ellen Höhe der *kerubim* in 1Kön 6,23), so sollte dies auch für die räumliche Relation zwischen den *kerubim* und dem *mishkân* gelten: Dessen Höhe betrug 10 Ellen (Ex 26,16 = 60 *tefāḥim* ‚Handbreit‘), von denen 9 *tefāḥim* für *ārôn* und 1 *tefaḥ* für die *kappōret* abgezogen werden, was verbleibende 10 *tefāḥim* für die *kerubim* = 1/3 der Höhe des *mishkân* ergibt; zum Ganzen vgl. auch die Zeichnung in der Saperstein Edition *Perush Rashi 'al ha-Tora*, The Torah 326.

⁷² וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו אֶל הַכַּפֶּרֶת יְהִיוּ פְנֵי הַכְּרוּבִים vgl. die Ausleger ad loc.

⁷³ Vgl. Busink, Tempel I 167.

die Relation von *ārôn* und *kerubim* bezieht sich die Tempelrolle damit auf die räumlichen Verhältnisse des salomonischen Tempels.⁷⁸ Nach Schiffman wollte der Autor der Tempelrolle die dem Bibeltext inhärente Ambiguität zugunsten einer klareren Anweisung nehmen.⁷⁹ Des Weiteren sind hier (wie auch bei der nachfolgenden Beschreibung des Tisches) die Tragevorrichtungen (Ringe; Stangen) konsequent weggelassen worden. Im Gegenüber zu *P* hat also die Tempelrolle ein deutliches Interesse daran, die Objekte mit Blick auf ihre technische Ausführung sinnvoll und als Bauanleitung applikabel zu präsentieren.

3.2. Der Kupferaltar

„¹ Und du hast einen Altar zu machen, aus Akazienholz, fünf Ellen an Länge und fünf Ellen Breite, quadratisch sei der Altar, und drei Ellen seine Höhe. ² Und du hast Hörner an seine vier Enden zu machen - aus ihm heraus seien seine Hörner - und du hast ihn (den Altar) mit Kupfer zu überziehen (...) ⁶ (Ferner) hast du Stangen für den Altar zu machen, Stangen aus Akazienholz, und du hast sie mit Kupfer zu überziehen (...)“ (Ex 27,1f.6).

Ex 27,1ff. (*P*) beschreibt einen ‚Altar‘, der zunächst nicht näher qualifiziert ist. Erst im Ausführungsbericht Ex 38,1 wird dieser Altar als mit Kupfer überzogener Ganzopferaltar (*mizbbah[hā-ōlā*) aufgeführt. Für unseren Zusammenhang relevant sind nachfolgend beschriebene technische Details: 1. er ist hohl (*nāvuv*),⁸⁰ aus Akazienholzbrettern hergestellt, aus denen, wie immer das technisch zu bewerkstelligen wäre, auch noch an den vier Enden Hörner herausgearbeitet werden sollen, 2. seine Maße: 5 x 5 x 3 Ellen sowie 3. er soll *in toto* mit Kupfer überzogen sein (**צפה* pi.).

Der Tempelbaubericht in 1Kön 6 erwähnt den Brandopferaltar gar nicht. Einzig in 1Kön 8,64 erfahren wir, dass der Kupferaltar zu klein gewesen sei, um alle Opfer aufnehmen zu können. Erst 1Chr 4,1 erwähnt einen salomonischen Kupferaltar mit den Maßen 20 x 20 x 10 Ellen (vgl. auch Ez 9,2). 2Chr 6,13 schließlich lässt den König Shelomo sein Tempelweihgebet auf einem kupfernen Podest sprechen, das eben jene Maße aufweist, die auch für *Ps* ‚Altar‘ vorgesehen sind.

Die Beschreibung dieses ‚Altars‘ birgt eine Fülle von Schwierigkeiten, allen voran die praktische Frage, wie denn auf einer mit Kupfer überzogenen, hohlen Holzkiste regelmäßig (dh ständig: *tamid*) Ganzopfer ver-

⁷⁸ Vgl. die Formulierung in 11Q19 mit 1Kön 8,7//2Chr 5,8.

⁷⁹ Vgl. Schiffman, *Furnishings* 623f.; Yadin, *Megillat II* 21.

⁸⁰ Erst die rabbinische Literatur hat diese Stelle mit Ex 20,21 verknüpft und den Erd-Altar dahingehend erklärt, dass der Hohlraum des kupfernen Altars aus Ex 27 mit Erde aufzufüllen sei (vgl. *Mekhilta*, דבחדש, Yitro, Par. 11, (Horovitz/Rabin, *Mekhilta* 242; RaShY zu Ex 20,21).

brannt werden sollen. Man würde sehr schnell feststellen, dass eine solche Holzkiste wegen der Hitzeentwicklung zum Altar überhaupt nicht taugte: die Bretter würden sofort zu Holzkohle werden, und der Altar hätte damit einen Großteil seiner Stabilität eingebüßt. Als praktische Anweisung oder gar als Anleitung zum Nachbauen kann es daher kaum gemeint sein.

Darüber hinaus gestalten sich auch die Maße dieses Altars und, damit verbunden, die Relation zu dem in Ex 20,24-26 beschriebenen stufenlosen Erd-Altar, als problematisch. Dies ist insbesondere an der späteren rabbinischen Diskussion in bZev 59b gut zu erkennen: War R. Yehuda der Meinung, Ex 27,1 sei wörtlich zu verstehen, und die Höhe des Altars habe entsprechend drei Ellen betragen, so widerspricht R. Jose und setzt die Höhe des Altars auf zehn Ellen an: Die 3 Ellen seien nur die Höhe des eigentlichen Altars, also die Brandstätte, sein unterer Aufbau - dh. 5 Ellen Anstieg/Rampe sowie 2 Ellen für das kupferne Netzgeflecht (מכבר) und die Einfassung (כרכב) - müsse extra gerechnet werden.⁸¹ Als *exegetische* Operation ist dies plausibel, denn den Rabbinen ging es überhaupt nicht darum, sich vorzustellen, wie der Altar ausgesehen haben mag. Es galt allein, unterschiedliche Altarbauanweisungen sachlich in Übereinstimmung zu bringen. Für den unmittelbaren *P*-Zusammenhang würden diese Maße aber absurd, denn wenn der Altar eine Höhe von insgesamt zehn Ellen gehabt hätte, so hätten die Kehatiter, die ihn ja dann auf ihren Schultern zu tragen hatten, Riesen sein müssen, denn der untere Aufbau wäre ja mit ca. 2,5 Metern in jedem Fall zu hoch gewesen, als dass man den Altar auf Schultern hätte tragen können.

Die Tempelrolle zeigt auch an dieser Stelle eine bemerkenswerte Adaptation (11Q19, Kol. 3,14f.): Da eine überzogene Holzkiste für das Opfer nicht praktikabel ist (wohl aus den hier geltend gemachten Gründen), lautet die Vorschrift, den *ganzen* Altar aus Kupfer anzufertigen, Maße sind ganz bewusst nicht angegeben.⁸² Nach Maier⁸³ und Schiffman⁸⁴ ist die Tempelrolle hier vor allem an den Sachfragen und an der Tempel*praxis* interessiert. Nicht zufällig, dass auch hier die Trage-Attribute (Ringe; Stangen) unterdrückt sind, und dies ist auch konsequent: die Tempelrolle stammt aus der Jerusalemer Architekturtradition,⁸⁵ und sie stellt einen alternativen (und grundsätzlich durchführbaren) Entwurf für das zukünftige Heiligtum dar.

⁸¹ Vgl. zum Ganzen auch Jacob, Exodus 798f.

⁸² Vgl. auch Yadin, Megillat I 186; II 12; vgl. zum Ganzen auch die Diskussion in Maier, Tempelrolle 74ff.

⁸³ Vgl. Maier, Tempelrolle 76.

⁸⁴ Vgl. Schiffman, Furnishings 621.

⁸⁵ Zum Ganzen vgl. Maier, Tempelrolle 58-73; Maier, Temple; Maier, History.

3.3. Die profane Schlachtung

„Da redete YHWH zu Moshe: Rede zu Aharon, seinen Söhnen und allen Israeliten, und sag zu ihnen (...) Jeder aus dem Haus Israel, der ein Rind, ein Schaf oder eine Ziege schlachtet – innerhalb oder außerhalb des Lagers – und das Tier nicht zum Eingang des Offenbarungszeltes bringt, um es YHWH vor seiner Wohnung zu opfern, dem soll es als Blutschuld angerechnet werden; er hat Blut vergossen und soll aus der Mitte seines Volkes ausgerottet werden“ (Lev 17,2-4).

Lev 17,2ff. verbietet die Profanschlagung (in der späteren rabbinischen Terminologie: *בשר חוליין* bzw. *בשר תאווה*)⁸⁶ und steht darin auf den ersten Blick im Widerspruch zu Dtn 12 (vv 15f.20ff.). Für Erhard Blum (im Rahmen seiner These vom Einfluss der sog. ‚persischen Reichsautorisation‘ auf die Pentateuchformation)⁸⁷ dient der Vergleich beider Stellen als ein Beleg dafür, dass eine ausgleichende Pentateuch-Redaktion nicht auszumachen sei.⁸⁸ Crüsemann stellt im Zusammenhang mit Lev 17 die Frage, ob hier denn überhaupt ein Gegensatz zu Dtn 12 vorliege.⁸⁹ Sein Ausgangspunkt ist die Erwähnung des Schlachtens „*außerhalb des Lagers*“, *מחוץ למחנה*, von der ausgehend er sich überlegt, ob das Verbot der Profanschlagung historisch nur auf Jerusalem oder gar die perserzeitliche Provinz Juda bezogen werden sollte/konnte. In jedem Fall, so Crüsemann, kann diese Formulierung nicht für die gesamte Gola gegolten haben, denn dies wäre in keiner Weise praktikabel gewesen. *Außerhalb des Lagers* müsse tatsächlich als ‚außerhalb des Lagers‘ und nicht als ‚irgendwo in der Welt‘ zu verstehen sein. Crüsemann folgert: „Wie oft in der Priesterschrift ist eine Übertragung der idealen Verhältnisse in der urbildlichen Zeit (...) auf die Realität ihrer Erzählgegenwart nicht immer eindeutig möglich.“⁹⁰

Hier zeigt sich nun beispielhaft das ganze Dilemma einer Interpretation, die diese Vorschrift vor dem Hintergrund ihrer Anwendung zu verstehen sucht. In der Gegenüberstellung mit Dtn 12 kommen die meisten älteren und neueren jüdischen Auslegungen zu dem Ergebnis, dass Lev 17 als vorexilischer (P-)Text die profane Schlachtung erlaubt und nur die Schäch-

⁸⁶ Vgl. bHul 16a-17a; WaR 22,6; vgl. auch Sifra *Achare Mot* 1,5; bAZ 51b; bZev 106a; vgl. auch die Ausleger: R. Sa'adya Gaon; RaShY; RaShBaM; RaMBaM ad loc.

⁸⁷ Vgl. auch Blum, Esra 22f.

⁸⁸ In Auseinandersetzung beispielsweise mit Otto, Heiligkeitsgesetz 74f. (dort auch zum Verbot der profanen Schlachtung); vgl. auch Otto, Kritik 164ff.; Otto, Pentateuchredaktion 66ff.

⁸⁹ Vgl. Crüsemann, Tora 341.

⁹⁰ Crüsemann, Tora 341.

zung von einem für ein Opfer bestimmtes Tier an *ein* (nicht: *das*) Heiligtum bindet.⁹¹ Wer von der exilisch-nachexilischen Verfasserschaft von *P* ausgeht, kann hier nur wie Crüsemann konstatieren, dass die Vorschrift eigentlich unsinnig, weil das Verbot der profanen Schlachtung auf die Gola faktisch gar nicht anwendbar ist.⁹²

Die Diskussion, ob mit Lev 17,2ff. (noch) ein *P*-Text⁹³ oder (schon) eine *H*-Verordnung vorliegt (so zB Milgrom,⁹⁴ Knohl⁹⁵), ist für die hier vorliegende Fragestellung unerheblich. Man verlagert damit das Problem des Verhältnisses von *P* und *D* auf die Frage nach der relativen Chronologie von *P* und *H*. Methodisch ändert sich aber nichts. So gelangt Milgrom zu der Ansicht, dass das Gesetz Teil der innovativen Gesetzgebung in *H* (gegenüber *P*) darstellt,⁹⁶ dass jedoch, wie an *D* deutlich zu sehen sei, „H’s law - if enacted at all - could not have lasted very long.“ Auch hier ist die Frage nach der historisch möglichen Applikabilität Ausgangspunkt der Interpretation dieses Gesetzestextes und bestimmt schlussendlich auch den Zwang zur literar- und redaktionskritischen Operation.

Auch an dieser Stelle lässt sich zeigen, dass *P* ganz bewusst eine vorgegebene Satzung zunächst entkontextualisiert, um sie in einem zweiten Schritt in einen neuen fiktionalen Zusammenhang zu bringen: Das Verbot der profanen Schlachtung, das möglicherweise auf eine ältere kultische Vorschrift zurückgeht, wonach ohnehin jeder Fleischgenuss mit einer Opfergabe im (lokalen) Heiligtum verbunden war, wird an dieser Stelle mit dem Motiv der Blutschuld verbunden (*shefikhut dam*), das in seiner rechtslogischen Konsequenz nun besagt, dass das Blut stets auf den Altar gehört.

⁹¹ Nach Milgrom, Leviticus I 28-35, ist der *mishkân* mit dem Heiligtum in Shilo zu identifizieren.

⁹² Vgl. auch Zwickel, Räucher kult 265; vgl. auch Milgrom, Leviticus I 29: „If H is to be associated with Hezekiah’s reform (.), which was operative solely in the Land of Judah, then the dict of Lev 17, though idealistic, is still feasible. The expanded borders of Josiah’s kingdom had made common slaughter an absolute necessity (Deut 12:15-16,21-25).“

⁹³ Vgl. die Zurückweisung einer strikten Trennung zwischen *P* und *H* bei Crüsemann, Tora 323ff.

⁹⁴ Milgrom, Leviticus II 1452f.

⁹⁵ Knohl, Sanctuary 112f.204f.

⁹⁶ Vgl. auch Milgrom, Leviticus I 28-35, der dort 29 argumentiert, dass *H* hier *P*s Forderung übernommen hat, dass alle Opfer am *mishkân* (bei ihm identifiziert mit dem Heiligtum in Shilo; Milgrom, Leviticus I 29.31) stattfinden müssen, dass aber die Neuerung von *H* darin liege, dass die profane Schlachtung grundsätzlich verboten werde. Mit Blick auf die Datierung von *P* und *H* beruft sich Milgrom auf Knohl, Sanctuary 204ff., der diese legislativen Innovationen mit Chisqiyahus Reformen zusammenbinden möchte.

Die profane Schlachtung wird nun also grundsätzlich untersagt. Da aber die Vorstellung, dass grundsätzlich alles Schlachten nur im Rahmen von Opfern und nicht zum Zweck des persönlichen Verzehrs vollkommen abwegig ist,⁹⁷ und dies unabhängig von der Frage, ob ein Tempel (noch) existiert bzw. ob die Schlachtung auch an lokalen Heiligtümern stattfinden könne, wird diese kultische Vorschrift nun in einen literarischen Kontext eingebunden, in dem ein Heiligtum, die Wohnung (*mishkân*) in der Mitte des Lagers, vorausgesetzt ist. Crüsemann hat also Recht damit, dass die Wendung ‚außerhalb des Lagers‘ einzig durch den Kult konstituiert ist, aber dieser Kult ist hier als Rechtspraxis für die Wüstenzeit beschrieben. Diese narrative Rahmung ist selbst bereits Teil der Fiktion und als solche auch zu würdigen. Der Kult und seine Gesetzgebung wird damit *im Text* etabliert. Auf literarischer Ebene, d.h. in diesem fiktionalen Rahmen der kultischen Gesetzgebung, werden daher Dinge zusammengebunden, die sich in einer unmittelbaren Anwendung auf die zeitgeschichtlichen Rechtsverhältnisse, wie Crüsemann und andere es immer wieder versuchen, nicht zusammendenken lassen.

Die Tempelrolle (Kol. 52,13b-53,8) zeigt demgegenüber einen deutlichen Applikationswillen und das Bemühen, eine für die kultische Alltagspraxis sinnvolle gesetzliche Regelung zu formulieren. Sie verbietet die profane Schlachtung im Einzugsgebiet der Stadt des Heiligtums (setzt allerdings hier ein zentrales Heiligtum in Jerusalem voraus) und gibt sie außerhalb der 3-Tage-Weg-Zone frei. Nach Maier ist die Tempelrolle an dieser Stelle deutlich praxisorientiert und diese Regelung daher im Sinne der Rechtssystematik und wohl auch überlieferungsgeschichtlich sogar noch vor den beiden biblischen Belegen anzusetzen.⁹⁸ Andere (wie Yadin⁹⁹ und Schiffman¹⁰⁰) sehen hier das Bemühen, Lev 17 und Dtn 12 miteinander zu harmonisieren. Dass letztlich unabhängig von den biblischen Vorgaben eine praktische Regelung getroffen wurde, zeigt z.B. *tBaba Qamma* I,9 (wahrscheinlich schon eine pharisäisch-rabbinische Bestimmung), die die profane Schlachtung nur in den Tempelvorhöfen untersagt (anders dagegen formuliert *tMaaser Shenî* I,9f., wo zwischen חיה und עוף unterschieden wird).

Auch das Verbot in Lev 17 entspringt letztlich also einem ‚Akt des Fingerens‘ und zeigt darin deutlich eine weitere Facette von *Ps* sprachlichem

⁹⁷ Die rabbinische Tradition (bHul 16b) insistierte deshalb darauf, dass (nur!) *in der Wüste* keinerlei profane Schlachtung erlaubt war, und die Schlachtung stets im Rahmen von שלמים stattfinden hatte (vgl. auch RaMBaN ad loc.).

⁹⁸ Vgl. Maier, Tempelrolle 220; ähnlich auch Tov, Deut.

⁹⁹ Yadin, Megillat I 244f.

¹⁰⁰ Vgl. auch Schiffman, Slaughter 76-83.

‚Verunmöglichungsinstrumentarium‘. Als ein erstes Ergebnis lässt sich daher festhalten, dass im ‚Akt des Fingierens‘ die Rechtstexte gerade nicht aus-, sondern eingeschlossen sind. Aus einem Rechtstext wird ein fiktionaler Text - der Rechtstext wird zur *Literatur* und damit dem rein juridischen Kontext enthoben. Um es noch schärfer zu formulieren: Der ‚Akt des Fingierens‘ als literarische Festschreibung eines Rechtstextes dient dem Zweck der gleichzeitigen Verunmöglichung seiner Applikation auf die Praxis. Was bedeutet dies nun aber für das Recht/Gesetz im Kontext seiner sog. ‚Kanonisierung‘?

4. Kanon und Fiktion

Nach Moshe Halbertal ist die Mishna das erste kanonisierte Werk, das die Tradition in Form einer Kontroverse (Hillel gegen Shammai) übermittelte.¹⁰¹ In der Bibel sieht er demgegenüber zwar verschiedene Rechtskorpora, deren redaktionelle Verknüpfungen jedoch intensive Bemühungen zur Harmonisierung erkennen lassen. Aber gegen Halbertal (wie auch gegen Otto u.a.) ist zunächst einmal Erhard Blum zuzustimmen: eine ausgleichende Pentateuch-Redaktion ist in der Tat nur schwer auszumachen. Im Kontext der Widerlegung der These der persischen ‚Reichsautorisation‘ wurde dabei auch immer wieder der Einwand erhoben, ein solches Kompromissdokument habe ja wohl kaum jemals als geltende und damit anzuwendende jüdische Rechtsüberlieferung fungiert.¹⁰² Blum kamerte damit, dass dieser Einwand „den trivialen Tatbestand [übersieht], daß die Tora seit der Antike eben diese Geltung hat“.¹⁰³ Auf den ersten Blick hat Blum hier Recht, auf den zweiten aber nicht: Denn richtig ist zwar, dass die Tora stets als Rechtsgrundlage der späteren Halakha *behauptet* wurde; nicht richtig ist, dass sie es je war, zumindest nicht so geradlinig, wie Blum es hier voraussetzt. Die pharisäisch-rabbinische Linie organisierte ihr Rechtsleben in erster Linie auf der Basis der *mündlichen* Tora.¹⁰⁴ Die biblische Tora ist eben nicht einfach das ‚jüdische Gesetz‘: Die Tempelrolle formuliert *Rechtssätze*, *P* formuliert *Tora*, und diese Tora ist das Ergebnis eines ‚Aktes des Fingierens‘, dies nun aber nicht im Wellhausenschen Sinne als grandiose Fälschung zu verstehen, sondern als Möglichkeit, aus einer Sammlung von Rechtstexten einen für spätere kreative Applikation(en)

¹⁰¹ Halbertal, *People* 45f.

¹⁰² Vgl. die Diskussion in Blum, *Esra* 25ff.

¹⁰³ Blum, *Esra* 27.

¹⁰⁴ Vgl. dazu auch die Diskussion in Maier, *Tempelrolle* 43-47.

offenen Text werden zu lassen. Dieser Text stellt nicht einfach ein Gesetz für eine Gruppe dar, sondern konstituiert umgekehrt allererst diese Gruppe - Israel nach 587 - in ihrem Selbstverständnis. Nicht nur, dass gerade die halakhischen Texte in soziologischer wie in ethischer Hinsicht die Konstituierung dieser Gruppe betreffen; in der Relation von Text und Auslegung kommen vielmehr die Hebräische Bibel und die ‚nachkanonische‘ Gemeinde ebenso eng zusammen wie sie gleichzeitig durch eine scharfe Demarkationslinie voneinander getrennt sind. Da die sich im historischen Prozess vollziehende Kontinuität zur Epoche der Staatlichkeit und des Kultes aufgelöst schien, ist diese ‚Zerstörung des vorexilischen Rechtskontextes‘ die Bedingung für die ideologische Konstituierung einer neuen (mit Blick auf die babylonische *gola*) „alt-neuen“ Gemeinde, der Gemeinde des Exils, weil nur auf diese Weise ein Fortbestand des Judentums unabhängig von Staat und Kult gewährleistet schien. Der vorexilische Rechtskontext und mit ihm das für diesen Kontext geschaffene Gesetz ist vergangen und daher notwendig nicht mehr applikabel. Erst in einem zweiten Schritt gibt sich diese Gruppe dann wiederum ein Gesetz, allerdings auf der Basis der *schriftlichen und mündlichen* Tora. Und deshalb ist eben die Rückbindung des Gesetzes an den biblischen Text nicht identisch mit der Applikation des in der Tora formulierten Rechtes auf die aktuelle Praxis. Erst die Fiktionalisierung biblischer Rechtstexte ermöglicht überhaupt die spätere Auslegung, weil nur durch das Herauslösen eines Rechtssatzes aus seinem unmittelbaren Applikationskontext die Auslegung möglich wird. Arnold Goldberg sprach in diesem Zusammenhang von der ‚Zerstörung von Kontext‘ als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte.¹⁰⁵ Das kanonische ‚Einfrieren‘ einer aktuellen Rechtspraxis kann diese Aufgabe, die allein die Zukunftsfähigkeit des Gesetzes garantiert, nicht leisten.

Vielleicht liegt hierin auch ein Grund, warum die Tempelrolle, obwohl sie sich als *Sefer Tora sensu stricto* präsentiert,¹⁰⁶ keine „kanonische“

¹⁰⁵ Vgl. Goldberg, Zerstörung.

¹⁰⁶ Die Tempel-Rolle ist als Ich-Rede YHWHs (an Mose) stilisiert. Auch ist das Tetragramm immer in derselben Quadratschrift notiert, wie der übrige Text, eine Praxis, die nur für die Abschriften von Pentateuch-Texten in der Qumran-Gemeinde vorlag (in den Qumran-Autographen ist das Tetragrammaton in althebr. Kursive, in roter Farbe und durch Punkte versehen geschrieben worden). Dass sich 11QT19 als Tora verstand, zeigt außerdem die Tatsache, dass sie auf sich selbst stets als Tora (Tora + Deixis: התורה הזאת) verweist. Nach Yadin, Megillat I 298-300 wurde die Tempelrolle als sechstes Buch der Tora verfasst. Allerdings ließ Yadin die Rolle den Sektenkreisen von Qumran entstammen; den Verfasser identifizierte er als den *more-/edeq* namens Zadoq (vgl. Yadin, Megillat I 302; vgl. zum Ganzen die kritische Diskussion bei Maier, Tempelrolle 20-53).

Geltung zugesprochen bekam. Maier ist Recht zu geben, wenn er konstatiert: „Wir wissen (...) nicht, was wann und für wie lang als aktuell verbindliches Recht angesehen worden ist, wir können nur feststellen, dass dergleichen einmal als Torah oder verbindliches Recht formuliert worden ist und von da an Teil der schriftlichen Überlieferungen war, die man ‚von Zeit zu Zeit‘ (...) als noch gültig, als nicht mehr aktuell oder als programmatische Forderung werten und verwerten konnte.“¹⁰⁷

Im Vergleich der *P*-Texte mit der Tempelrolle lässt sich postulieren, dass ihr Anspruch auf Applikation ihren „nicht-kanonischen“ Status begründete. Mit Blick auf den Vergleich zwischen *P* und der Tempelrolle heißt dies, dass die Tempelrolle das Recht als Rechts*praxis* zu konservieren sucht - exklusiv in seiner Anwendung, aber darin auch endlich in seiner Semantik. Ein Kanon verlangt demgegenüber die textuelle Determination bei gleichzeitiger semantischer Unschärfe und Erweiterungsmöglichkeit.

Kanonbildung ist damit *Literaturbildung* im eigentlichen Sinn. Max Weber sah in einer solchen ‚Buch-Religion‘ die Grundlage eines Bildungssystems: „Das praktisch Wichtige an der Entwicklung einer Religiosität zur Buchreligion (...) ist die Entwicklung der priesterlichen Erziehung von dem ältesten rein charismatischen Stadium hinweg zur literarischen Bildung.“¹⁰⁸

Dies darf wohl auch in dem Sinne verstanden werden, dass solche ‚akademische‘ Pflege der Suspendierung einer unmittelbaren Umsetzung der normativen Texte in die Praxis bedarf. Auch danach wäre also die Korrelation der biblischen Rechtstexte mit ihrer unmittelbaren Applikation aufgesprengt.

5. Die Potenz des Fiktiven

Die Konsequenz, mit der *P* ihm vorgängige Rechtstexte in einem ‚Akt des Fingierens‘ zur Literatur umgestaltet, lässt sich gerade anhand der Abschnitte über die Kultgesetzgebung (Ex 25ff.; Lev) sehr gut zeigen. Das Fiktive an *Ps* Darstellung besteht eben darin, dass *P* weder ein Abbild bestehender Zustände noch einen idealen Entwurf, eine Utopie, zeichnen wollte. Mit dem Rückgriff auf bereits vergangene oder noch bestehende kultische Institutionen und ihrer Ausstattung sowie ihrer gleichzeitigen konsequenten Verfremdung etabliert *P* einen *Kultus im Text*. Kultische Einrichtungen und darin die Begegnung mit YHWH werden so gleichsam aus ihrem Geschichtsraum heraus in einen ‚Text-Raum‘ hinein transponiert, weil nur durch die Aufgabe des Konzeptes eines ‚Gottes in der Geschichte‘

¹⁰⁷ Maier, Tempelrolle 46.

¹⁰⁸ Weber, Grundriss 262.

Israel seinem Gott nicht *in* der Geschichte, sondern (weiterhin!) *trotz* der Geschichte begegnen kann. Eben darin wird das eröffnet, was ich einen ‚Auslegungs-Raum‘ nennen möchte, für den der ‚Kanon‘ zwingend notwendig ist. Gottes „Sich-Treffen-Lassen“ findet im Text statt. Der Text sichert das Überleben aller beteiligten Figuren oder *dramatis personae* in diesem ‚theologischen Bühnenstück‘. Es ist dieser ‚Auslegungs-Raum‘ als Zukunfts-Raum der Tradition, der in den priesterlichen Texten begründet wird.

Summary

Based on W. Iser's concept of a 'literary anthropology', the author develops criteria for the determination of fictional contents in the Priestly Code, focusing on selected sections of the description of the erection of the tabernacle as well as on legal sections (Exo 25:10ff.; Exo 27:1ff.; Lev 17:2ff.). As the main result Liss shows that the Priestly author(s) used legal sources to design a fictional architecture and a fictional legal code in order to create an "open" text as the major prerequisite for later canonization.

Zusammenfassung

Die Autorin sucht das von W. Iser vorgelegte Modell literarischer Anthropologie auf die Bestimmung antiker Texte als fiktionale Texte auszuweiten und exemplarisch auf die priesterschriftlichen Texte anzuwenden. Anhand von Ex 25,10ff., Ex 27,1ff. und Lev 17,2ff. postuliert Liss, dass der/die Verfasser der prieterschriftlichen Texte durch Fiktionalisierung einer vorgegebenen Sammlung von Rechtstexten einen für spätere kreative Applikationen offenen Text zu gestalten suchten und damit die Kanonisierung dieser Texte allererst ermöglichten.

Bibliographie

- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 2. Vom Exil bis zu den Makkabäern, Göttingen ²1996-97.
- Baines, J., Prehistories of Literature. Performance, fiction, myth, in: Moers, G. / Kammerzell, F. (Hg.), Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium „Ancient Egyptian Literature: History and Forms“, Göttingen 1999, 17-41.
- Blenkinsopp, J., An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch: ZAW 108 (1996) 495-518.
- Blum, E., Esra, die Mosetora und die persische Politik: Trumah 9 (1999) 9-34.
- Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlin u.a. 1990.
- Bowie, E. L., Lies, Fiction and Slander in Early Greek Poetry, in: Gill, Ch./Wiseman T.P. (Hg.), Lies and Fiction in the Ancient World, Exeter 1993, 1-37.
- Busink, Th. A., Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempel-

- baus. 1: Der Tempel Salomos, Leiden 1970, 2: Von Ezechiel bis Middot, Leiden 1980.
- Crüsemann, F., Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- de Tarragon, J.-M., *La kapporet* est-elle une fiction ou un élément du culte tardif?: RB 88 (1981) 5-12.
- de Wette, W.M.L., Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, 2. Repr. Darmstadt 1971 (Halle 1806-1807).
- Dillmann, A., Die Bücher Exodus und Leviticus. Für die zweite Auflage nach Dr. August Knobel neu bearbeitet, Leipzig 1880.
- Eberhart, Ch., Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Ehlich, K., Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung, in: Assmann, A./Assmann, J. u.a. (Hg.), Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München ²1993, 24-43.
- Elliger, K., Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, in: Elliger, K., Kleine Schriften zum Alten Testament, München 1976, 174-198.
- Elman, Y., Benno Jacob in Historical Context, in: Jacob, W./Jürgensen, A. (Hg.), Die Exegese hat das erste Wort. Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs, Stuttgart 2002, 111-123.
- Ernst, B., Der Zauberspiegel des M.C. Escher, München ⁴1987.
- Escher, M. C., Lithographie *Belvedere* von 1958.
- Escher, M. C., Lithographie *Treppauf und treppab* von 1960.
- Finkelstein, J., Mesopotamia: Cuneiform Law, in: Encyclopaedia Judaica, CD-Rom Edition, Keter Publ., Israel 1996.
- Finkelstein, J., The Ox That Gored, Philadelphia 1981.
- Fretheim, T. E., The Priestly Document: Anti-Temple?: VT 18 (1968) 313-329.
- Fritz, V., Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift, Neukirchen-Vluyn 1977.
- Fuhrmann, M., Die aristotelische Lehre vom Wirklichkeitsbezug der Dichtung, in: Weinrich, H. (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975, 519-520.
- Goldberg, A., Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum, in: Goldberg, A., Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums (Gesammelte Studien I, Schlüter, M./ Schäfer, P. [Hg.]), Tübingen 1997, 413-425.
- Görg, M., Keruben in Jerusalem: BN 4 (1977) 13-24.
- Görg, M., Das Zelt der Begegnung. Untersuchungen zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels (BBB 27), Bonn 1967.
- Halbertal, M., People of the Book. Canon, Meaning, and Authority, Cambridge/Mass 1997.
- Haran, M., Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly school, Winona Lake/Ind 1985.

- Hoffmann, D., Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt, Erster Halbband: Lev. I–XVII, Berlin 1905; Zweiter Halbband: Lev. XVII–Ende, Berlin 1906.
- Hoffmann, D., Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausen'sche Hypothese, in: Jahres-Bericht des Rabbiner Seminars zu Berlin 1902/1903.
- Hoffmann, D., Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausen'sche Hypothese, in: Jahres-Bericht des Rabbiner Seminars zu Berlin 1914/1915.
- Hoffmann, D., Probleme der Pentateuchexegese [mehrere Folgen], in: Jeschurun 1914ff.
- Hoffmann, D., Torah und Wissenschaft: Jeschurun 7 (1920) 497–505.
- Horowitz, H. S./Rabin, I.A. (Hg.), Mechilta d'Rabbi Ismael. Cum variis lectionibus et adnotationibus, Jerusalem 1970 (Nachdruck).
- Hurvitz, A., Dating the Priestly Source in Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century After Wellhausen: ZAW 100 (1988) 88–100.
- Hurvitz, A., The Evidence of Language in Dating the Priestly Code: RB 81 (1974) 24–56.
- Hurvitz, A., The Language of the Priestly Source and Its Historical Setting – the Case for an Early Date, in: Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies. Bible Studies and Hebrew Language (World Union of Jewish Studies 5), Jerusalem 1981, 83–94.
- Hurvitz, A., The Linguistic Profile of the Priestly Material in the Pentateuch and its Historical Age. A Response to J. Blenkinsopp: ZAW 112 (2000) 180–191.
- Iser, W., Akte des Fingierens. Oder: was ist das Fiktive im fiktionalen Text?, in: Henrich D./Iser, W. (Hg.), Funktionen des Fiktiven, München 1983, 121–151.
- Iser, W., Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt/M 1991.
- Jacob, B., Die Abzählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri, Frankfurt/M 1909.
- Jacob, B., Das Buch Exodus, Mayer S./Hahn J./Jürgensen, A. (Hg. im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts), Stuttgart 1997.
- Jacob, B., Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen, Leipzig 1905.
- Janowski, B., Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: Janowski, B., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 247–280.
- Jeremias, J., Lade und Zion, in: Jeremias, J., Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanischem Mythos in den Jahwe-König-Psalmen, Göttingen 1987, 167–182.
- Kaufmann, Y., Der Kalender und das Alter des Priesterkodex: VT 4 (1954) 307–313.
- Kaufmann, Y., Probleme der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte: ZAW 48 (1930) 23–43; 51 (1933) 35–47.
- Kaufmann, Y., Toledot ha-Emuna ha-Yisre'elit, 1. The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile, Jerusalem/Tel Aviv 1954, 113–142 (= The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile, Engl. translated and abridged by Greenberg, M., Chicago 1960, 175–211).

- Keel, O., *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestäts-schilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4. Mit einem Beitrag von A. Gutbub über die vier Winde in Ägypten*, Stuttgart 1977.
- Kennett, R. H., *The Origin of the Aaronite Priesthood: JThS 6 (1905) 161-186.*
- Knohl, I., *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995.
- Koch, K., *Die Priesterschrift. Von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung*, Göttingen 1959.
- Krapf, T. M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion (OBO 119)*, Freiburg/CH u.a. 1992.
- Levinson, B., *The Right Chorale: From the Poetics to the Hermeneutics of the Hebrew Bible*, in: Rosenblatt, J. P./Sitterson, J. C. jr. (Hg.), „Not in Heaven“. *Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Indianapolis 1991, 129-153.
- Liss, H., *Jewish Bible Scholars in the 19th and Early 20th Century and the Debate on the Hebrew Bible: LTQ 37 (2002) 129-144.*
- Liss, H., *The Imaginary Sanctuary: The Priestly Code as an Example of Fictionality in the Hebrew Bible*, in: Lipschits, O./Oeming, M. (Hg.), *Judah and the Judeans in the Persian (Achaemenid) Period. Proceedings of the Conference held in Heidelberg University July 2003, Winona Lake, Ind 2004 (im Druck)*.
- Liss, H., *From Mar Samuel to David Hoffmann [1844–1921]: Biographical Mirrors of an Orthodox Life: EASJ-Newsletter (2002) 19-23.*
- Liss, H., *Die unerhörte Prophetie. Kommunikative Strukturen prophetischer Rede im Buch Yesha'yahu*, Leipzig 2003.
- Liss, H., *Die Renaissance des Benno Jacob. Zur modernen Rezeption Benno Jacobs am Beispiel des Aufsatzbandes „Die Exegese hat das erste Wort“: Trumah 13 (2004) 141-153.*
- Lohfink, N., *Die Priesterschrift und die Geschichte*, in: Lohfink, N., *Studien zum Pentateuch (SBA 4)*, Stuttgart 1988, 213-253.
- Lotman, J.M., *Die Struktur literarischer Texte*, München ²1981.
- Lux, R., *‘Ich, Kohelet, bin König ...’ Die Fiktion als Schlüssel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12 – 2,26: EvTheol 50 (1990) 331–342.*
- Maier, J., *The Architectural History of the Jerusalem Temple in the Light of the Temple Scroll*, in: Brooke, G. J. (Hg.), *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989, 23-62.
- Maier, J., *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, Berlin 1965.
- Maier, J., *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das ‚Neue Jerusalem‘. 11Q19 und 11Q20; 1Q32; 2Q24; 4Q554-555; 5Q15 und 11Q18. Übersetzung und Erläuterung. Mit Grundrissen der Tempelhofanlage und Skizzen zur Stadtplanung, 3. völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl., München u.a. 1997.*
- Maier, J., *The Temple Scroll and Tendencies in the Cubic Architecture of the Second Commonwealth*, in: Schiffman, L. H. (Hg.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls. The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield 1990, 67-82.
- Milgrom, J., *The Antiquity of the Priestly Source: A Reply to Joseph Blenkinsopp: ZAW 111 (1999) 10–22.*

- Milgrom, J., *Leviticus 1–16. A new Translation with Introduction and Commentary* (AncB 3), New York u.a. 1991.
- Milgrom, J., *Leviticus 17–22. A new Translation with Introduction and Commentary* (AncB 3A), New York u.a. 2000.
- Moers, G., Fiktionalität und Intertextualität als Parameter ägyptologischer Literaturwissenschaft. Perspektiven und Grenzen der Anwendung zeitgenössischer Literaturtheorie, in: Assmann, J. u.a. (Hg.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten* (BdE 127), Kairo 1999, 37–52.
- Moers, G., *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr. Grenzüberschreitung, Reisemotiv und Fiktionalität* (Probleme der Ägyptologie 19), Leiden/Boston u.a. 2001.
- Noth, M., *Das 2. Buch Mose. Exodus*, Göttingen⁶1978.
- Noth, M., *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWANT III, 10), Stuttgart 1928.
- Otto, E., Aspects of Legal Reforms and Reformulations in Ancient Cuneiform and Israelite Law, in: Levinson, B.M. (Hg.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation, and Development*, Sheffield 1994, 160–196.
- Otto, E., *Forschungen zur Priesterschrift: ThR 62* (1997) 1–50.
- Otto, E., Gab es 'historische' und 'fiktive' Aaroniden im Alten Testament?: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 7* (2001) 403–414.
- Otto, E., Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion, in: Mommer, P./Thiel, W. (Hg.), *Altes Testament Forschung und Wirkung. FS H. Graf Reventlow*, Frankfurt/M u.a. 1994, 65–80.
- Otto, E., *Kritik der Pentateuchkomposition: ThR 60* (1995) 163–191.
- Otto, E., Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: Vervenne, M. (Hg.), *Studies in the Book of Exodus*, Leuven 1996, 61–111.
- Otto, E., Tendenzen der Geschichte des Rechts in der Hebräischen Bibel: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 9* (2003) 1–55.
- Pola, Th., *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg, Neukirchen-Vluyn* 1995.
- Qimron, E., *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions, Bibliography by García Martínez, F.*, Beer Sheva-Jerusalem 1996.
- Rad, G. v., Zelt und Lade, in: Rad, G. v., *Gesammelte Studien zum Alten Testament 1*, München³1965, 109–129.
- Rendtorff, R., *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1967.
- Ronen, R., *Possible Worlds in Literary Theory*, Cambridge 1994.
- Rösler, W., Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike: *Poetica 12* (1980) 283–319.
- Sapirstein, M., *Perush Rashi 'al ha-Tora, The Torah: With Rashi's Commentary Translated, Annotated, and Elucidated* (The Artscroll Series, Shemos/Exodus), New York⁴2002.
- Schiffman, L., The Furnishings of the Temple According to the Temple Scroll, in: Treballe Barrera, J./Vegas Montaner, L., *The Madrid Qumran Congress 2*, Leiden 1992, 621–634.

- Schiffman, L., Sacral and Non-Sacral Slaughter According to the Temple Scroll (...), in: Dimant, D./Schiffman, L. H. (Hg.), Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls, Leiden u.a. 1995, 69-84.
- Schmidt, L., Studien zur Priesterschrift, Berlin / New York 1993.
- Seow, Ch. L., The Designation of the Ark in Priestly Theology: HAR 8 (1984) 185–198.
- Smend, R., Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart u.a. ³1984.
- Suhr, C., Zum fiktiven Erzählen in der ägyptischen Literatur, in: Moers, G./Kammerzell, F. (Hg.), Definitely: Egyptian Literature. Proceedings of the Symposium „Ancient Egyptian Literature: History and Forms“, Göttingen 1999, 91–129.
- Tov, E., Deut 12 and 11QTemple LII-LIII. A Contrastive Analysis: RdQ 15/57-58 (1991) 169-173.
- Utzschneider, H., Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (OBO 77), Göttingen u.a. 1988.
- Valentin, H., Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Ueberlieferung (OBO 18), Freiburg/CH u.a. 1978.
- Warning, R., Der inszenierte Diskurs. Bemerkungen zur pragmatischen Relation der Fiktion, in: Henrich, D./Iser, W. (Hg.), Funktionen des Fiktiven, München 1983, 183–206.
- Weber, M., Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halbband, Tübingen 2. verm. Auflage 1925.
- Weinrich, H. (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975.
- Wellhausen, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin ⁴1963 (= ³1899).
- Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin ⁶1905.
- Yadin, Y., Megillat ha-Miqdash. The Temple Scroll, 1-3, Jerusalem 1977 (heb.).
- Zenger, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u.a. ³1998.
- Zwikel, W., Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament, Freiburg/CH u.a. 1990.

Prof. Dr. Hanna Liss
 Hochschule für Jüdische Studien
 Friedrichstr. 9
 D-69117 Heidelberg