

III. Plurale Autorschaft in der Interaktion von Produktion und Rezeption

Die Torah als multiautorielle Diskussionsliteratur

Geschichte, Ästhetik und Hermeneutik eines kollaborativen Schreiberprodukts

Abstract

The Torah is traditionally ascribed to Moses as its author, but it is in fact an anonymous work of scribes who produced it as a written text between the 9th and the 4th centuries BCE. Its oral traditions even reach back into the 2nd millennium BCE. The complex result of this long composition history is an often contradictory, yet readable text, as its long reception history, foremost in Judaism and Christianity, demonstrates. If read closely, the Torah reveals an interesting set of checks and balances between its theological positions. It seems that its authors were not concerned primarily with narrative consistence in the first place, but with creating a literary universe that includes a variety of theological perspectives.

Keywords

Torah, Bible, Scribal Culture, Historical Hermeneutics, Redaction History

1. Einleitung

Die Torah, die ersten fünf Bücher der Hebräischen Bibel, auch Pentateuch genannt, gehört zu den bekanntesten und am weitesten verbreiteten Texten der Weltliteratur.¹ Zugleich ist sie ein hervorragendes Beispiel für ein Textkorpus, das als gemeinschaftliches Unternehmen von Schreibern entstand. Wie fast die gesamte biblische Literatur ist auch die Torah aus anonymen oder pseudonymen Schreibertraditionen hervorgegangen.² Sie wuchs über mehrere Jahrhunderte hinweg und wurde von einer beträchtlichen Anzahl von Schriftgelehrten verfasst, die kein Interesse daran hatten, ihre Identität oder ihre Namen preiszugeben. Vielmehr waren sie bestrebt, die Überlieferungen, die ihnen zur Verfügung standen, zu bewahren und zu aktualisieren. Aleida und Jan Assmann beschreiben diesen Prozess als einen integrierten Ansatz von „Textpflege“ und „Sinnpflege“,³ das heißt, die für die Torah verantwortlichen Autoren hatten sich nicht auf die Weitergabe des Textes beschränkt, sondern sich auch um dessen Bedeutung gekümmert, was eine ständige Aktualisierung, Überarbeitung und Erweiterung

1 Vgl. Schmid / Schröter 2020.

2 Vgl. Schmid 2011a; Schmid / Schröter 2020; Schmid 2021.

3 Vgl. Assmann / Assmann 1987, S. 12–13.

mit sich brachte. Das Ergebnis dieser schriftstellerischen Tätigkeit war natürlich ein sehr komplexer Text, der in seiner endgültigen Form unterschiedliche Perspektiven und Positionen zu einer Vielzahl von Themen und Fragestellungen enthält, der sehr schwer zu lesen ist, und der eine Fülle von hermeneutischen Zugängen zur Bibel hervorgebracht hat, die heute in ihrer reichen Rezeptionsgeschichte dokumentiert sind.⁴

In den folgenden Überlegungen soll zunächst in grundlegenden Zügen skizziert werden, wie die aktuelle Forschung die Komposition der Torah auffasst. Die Kenntnis der schriftgelehrten Entstehung der Torah ist von Bedeutung, damit ihre spezifische Eigenart als agglutinierende Fortschreibungsliteratur gewürdigt werden kann. Im zweiten Schritt soll anhand von zwei Beispielen erörtert werden, auf welche Weise ein komplexer Text wie die Torah aus der Perspektive der Autoren, die sie verfasst haben, zu lesen gewesen sein könnte. Die Torah äußert sich nie ausdrücklich dazu, wie die Lesenden ihren Text verstehen sollen. Es ist daher nur möglich, aus historischen Rekonstruktionen ihres literarischen Wachstums implizit zu erschließen, welche Art von Leseprozessen die Autoren der Torah für ihr Publikum im Sinn hatten. Als erstes Beispiel wird einerseits eine kleinräumige, kommentierende Fortschreibung (Gen 18,6) besprochen, die aufzeigt, wie innerhalb eines multiautoriellen und multiperspektivischen Textes wie der Torah bestimmte Ausgleichsbestrebungen vorgenommen werden, andererseits wird die Nebeneinanderstellung zweier divergierender Schöpfungserzählungen in Gen 1–3, die aus unterschiedlichen Entstehungszusammenhängen stammen, auf ihre hermeneutische Logik hin befragt. Selbstverständlich können so nur zwei exemplarische Schlaglichter auf die Frage der historischen Hermeneutik der Torah geworfen werden, die auch von frühen Rezeptionen wie etwa im Jubiläenbuch oder in den 4QRe-worked-Pentateuch-Texten gegenzuprüfen wäre.⁵

2. Wer schrieb die Torah?⁶

Vor dem Hintergrund von über zweihundert Jahren kritischer Wissenschaft und anhaltenden Auseinandersetzungen über diese Frage⁷ lautet die Antwort immer noch: Wir wissen es nicht. Die Tradition gibt vor, es sei Moses gewesen, aber die Torah selbst sagt etwas anderes. Nur kleine Teile der Torah werden auf ihn zurückgeführt, nicht einmal annähernd ihr ganzer Textbestand: Ex 17,14 (Kampf gegen Amalek); 24,4 (Bundesgesetzbuch); 34,28 (Zehn Gebote); Num 33,2 (Wanderstationen); Dtn 31,9 (Deuteronomisches Gesetz) und 31,22 (Lied des Moses). Bei aller Uneinigkeit in der gegenwärtigen Forschung ist die Lage der Pentateuchforschung – um den in der Wissenschaft anstelle von ‚Torah‘

4 Vgl. hierzu die *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, veröffentlicht seit 2007 von De Gruyter.

5 Vgl. Zahn 2011; Kugel 2012.

6 Vgl. detaillierter Schmid 2022.

7 Vgl. z.B. Römer 2013a; Römer 2013b, S. 120–168; Gertz et al. 2016; Kratz 2016; Dozeman 2017.

gebräuchlicheren Begriff zu verwenden – jedoch keineswegs aussichtslos, und es lassen sich durchaus einige grundsätzliche Aussagen über die Entstehung der Torah machen.

2.1. Der Textbestand des Pentateuch

Was ist die Textgrundlage für den Pentateuch?⁸ Welche Handschriften von ihm sind erhalten geblieben? An dieser Stelle ist zunächst der so genannte Codex Leningradensis oder B 19^A zu nennen.⁹ Dieses Manuskript der Hebräischen Bibel stammt aus dem Jahr 1008 n. Chr., es ist also ein mittelalterlicher Text, doch gleichzeitig das älteste vollständige Textzeugnis für den Pentateuch. Das bringt die Forschung scheinbar in eine sehr missliche Lage: Wir haben es mit einem angeblich 2500 Jahre alten Text zu tun, seine früheste textliche Bezeugung ist allerdings nur 1000 Jahre alt. Aber die Situation ist nicht hoffnungslos.

Erstens gibt es alte Übersetzungen, die deutlich vor dem Codex B 19^A entstanden sind. Die ersten sind die großen Kodizes der Übersetzung der Hebräischen Bibel ins Griechische, deren ältester der Codex Sinaiticus ist.¹⁰ Dieser Text ist zwar kein Original, aber ein guter Zeuge für den hebräischen Text, der ihm zugrunde liegt; er stammt aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. Der griechische Text des Pentateuch unterscheidet sich jedoch gelegentlich vom hebräischen Text, insbesondere in Ex 35–40. Auf dieses Problem wies bereits im Jahr 1862 Julius Popper hin, der sich als erster Wissenschaftler ausführlich und gezielt mit sehr späten Erweiterungen im Pentateuch befasste.¹¹

Zweitens gibt es ältere erhaltene Teile des Pentateuch in hebräischer Sprache. Vor 1947 war das älteste erhaltene Fragment eines biblischen Textes der so genannte Papyrus Nash, der wahrscheinlich aus der Zeit um 100 v. Chr. stammt und sowohl den Dekalog als auch den Anfang des „Schma Israel“ aus Deuteronomium 6 enthält.¹² Viel wichtiger waren aber die Textfunde vom Toten Meer bei Qumran, die 1947 einsetzten.¹³ Es wurden Überreste von etwa 900 Schriftrollen entdeckt, darunter viele biblische Texte. Sie stammen hauptsächlich aus dem 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. Die meisten Texte sind fragmentarisch, viele von ihnen sind nicht größer als ein paar Quadratzentimeter. Alle biblischen Fragmente sind in dem Buch „The Biblical Qumran Scrolls“ von Eugene Ulrich zugänglich.¹⁴

Was verraten diese Qumran-Texte über den Pentateuch in der frühen nachbiblischen Zeit? Am aufschlussreichsten ist die bemerkenswerte Nähe dieser Fragmente, soweit sie

8 Vgl. Lange 2016.

9 Vgl. Tov 2012, S. 23–74.

10 Vgl. Parker 2010.

11 Popper 1862; vgl. auch Wade 2003; Lo Sardo 2020.

12 Vgl. Tov 2012, S. 111. Allerdings ist dieser Text eher ‚liturgischer‘ als ‚biblischer‘ Natur.

13 Vgl. Lange 2009; Xeravits / Porzig 2015, S. 23–47.

14 Ulrich 2010, mit den Pentateuch-Abschnitten auf S. 1–246.

erhalten sind, zum Codex B 19^A. Im Fall von Gen 1,1–5 in 4QGen^b gibt es zum Beispiel im Konsonantentext keinerlei Unterschiede.¹⁵ Dennoch scheinen die verschiedenen Schriftrollen Zugehörigkeiten zu den traditionell bekannten, nach 70 n. Chr. entstandenen Textfamilien des Pentateuch aufzuweisen. Armin Lange gibt folgende Schätzung ab:¹⁶

Proto-Masoretisch: 37,5 %
 Proto-Samaritanisch: 5,0 %
 Proto-Septuaginta: 5,0 %
 Unabhängig: 52,5 %

In diesen Zahlen fällt ein gewisses Überwiegen des proto-masoretischen Strangs auf, obwohl es eine beträchtliche Anzahl unabhängiger Lesarten gibt. Manchmal sind die Unterschiede durchaus relevant, wie die Lesung von *Elohim* statt *Jhwh* in Gen 22,14¹⁷ oder von *Berg Gerizim* statt *Berg Ebal* in Dtn 27,4 zeigt (das letztgenannte Fragment könnte allerdings eine Fälschung sein).¹⁸ Was den großen Teil der proto-masoretischen Texte betrifft, so stellt Emanuel Tov fest:

Die Unterschiede zwischen diesen Texten [den proto-masoretischen Texten, K.S.] und L [Codex Leningradensis, K.S.] sind vernachlässigbar, und in der Tat ähneln sie den internen Unterschieden zwischen den mittelalterlichen Manuskripten selbst.¹⁹

Die Erkenntnisse aus Qumran stellen somit einen wichtigen Ausgangspunkt für die Exegese des Pentateuch dar und untermauern die Legitimität der kritischen Verwendung des masoretischen Textes in der Pentateuchforschung. Einerseits ist es gerechtfertigt, dem hebräischen Text des Pentateuch, wie er in der mittelalterlichen Handschrift des Codex B 19^A bezeugt ist, der die textliche Grundlage für die meisten modernen Bibelausgaben bildet, großes Vertrauen entgegenzubringen. Andererseits gab es zu jener Zeit offensichtlich keinen stabilen Text des Pentateuch, bei dem jeder einzelne Buchstabe oder jedes einzelne Wort als Teil einer vollständig kanonisierten Bibel festgeschrieben war – das zeigen die Unterschiede zwischen den Schriftrollen.²⁰ Was die Abfassung des Pentateuch betrifft, so lässt sich aus Qumran auch die Erkenntnis ableiten, dass der Pentateuch im Grunde spätestens im 2. Jahrhundert v. Chr. fertiggestellt war. Einige seiner Texte sind sicherlich viel älter, aber vermutlich ist keiner von ihnen jünger.

15 Vgl. Ulrich 2010, S. 1f.

16 Lange 2009, S. 155.

17 Vgl. Römer 2012.

18 Vgl. Kreuzer 2015, S. 151–154.

19 Tov 2003.

20 Vgl. Grabbe 2006.

Ein epigraphisches Zeugnis ist im Zusammenhang der textlichen Bezeugung des Pentateuch eigens zu erwähnen: Es gibt einen quasi-biblischen Text aus biblischer Zeit in Form der silbernen Amulette von Ketef Hinnom, die einen Text bieten, der Num 6,24–26 nahe kommt und irgendwo zwischen dem 7. und dem 2. Jahrhundert v. Chr. datiert werden kann. Jedoch handelt es sich dabei – aufgrund seiner textlichen Eigenarten und Abweichungen – nicht um ein Zeugnis für einen ‚biblischen‘ Text.²¹

2.2. Sozialgeschichtliche Bedingungen für die Entstehung des Pentateuch

Wie muss man sich den kulturgeschichtlichen Hintergrund der Entstehung des Pentateuch vorstellen?²² Wer konnte überhaupt lesen und schreiben? Es gibt unterschiedliche Schätzungen für die antike Welt, aber sie stimmen darin überein, dass wahrscheinlich nicht mehr als fünf bis zehn Prozent der Bevölkerung in einem Maße des Lesens und Schreibens kundig waren, dass sie Texte von einiger Länge rezipieren und produzieren konnten. Die Alphabetisierung war wahrscheinlich ein Phänomen der Elite und die Texte wurden nur in den Kreisen verbreitet, die sich um den Palast und den Tempel herum befanden.²³ In biblischer Zeit war die Produktion von Literatur hauptsächlich den professionellen Schreibern vorbehalten und das Lesen von Literatur war im Allgemeinen auf die gleichen Kreise beschränkt.

Israel Finkelstein und andere haben die These vertreten, dass die Lachisch-Ostraka, die zum Teil von einem militärischen Außenposten stammen, mindestens sechs verschiedene Handschriften umfassen, was darauf hindeutet, dass selbst unter Soldaten im frühen 6. Jahrhundert v. Chr. die Alphabetisierung weiter verbreitet war.²⁴ Diese Art von Beweisen bleibt jedoch umstritten.

Othmar Keel, Matthieu Richelle und andere plädierten für eine kontinuierliche literarische Tradition in Jerusalem vom bronzezeitlichen Stadtstaat bis zur frühen Eisenzeit.²⁵ Auch wenn diese Sichtweise wahrscheinlich nicht ganz falsch ist, sollte sie doch nicht überbewertet werden. Abdi-Hepas Jerusalem war etwas anderes als das Jerusalem Davids oder Salomos, und es gab offensichtlich einen kulturellen Bruch zwischen dem Jerusalem der späten Bronzezeit und dem der frühen Eisenzeit. Ein Beispiel dafür ist die Ophel-Inschrift aus Jerusalem, die ein eher rudimentäres sprachliches Bildungsniveau aufweist.²⁶

21 Vgl. Berlejung 2008a; Berlejung 2008b.

22 Vgl. Rollston 2010; Tappy / McCarter 2008; Richelle 2016; Blum 2016a; Blum 2019; Grund-Wittenberg 2017; Finkelstein 2020.

23 Vgl. z. B. Hezser 2001; Carr 2005, S. 70f., 165f., 172f., 187–191; Rollston 2010, S. 127–133; Carr 2011, S. 128f. Alexander 2003 setzt eine weit verbreitete Lese- und Schreibfähigkeit in der Gemeinschaft von Qumran voraus.

24 Finkelstein 2020; vgl. auch Faigenbaum-Golovin et al. 2016.

25 Keel 2007, S. 101–132; Richelle 2016.

26 Vgl. Lehmann / Zerneck 2013.

Eine zweite Frage lautet: Wie haben die Menschen geschrieben? Die meisten Inschriften, die uns heute vorliegen, sind auf Töpfen oder Steinen angebracht, und das ist das Einzige, was erhalten geblieben ist. Aus offensichtlichen Gründen überdauern Texte auf Stein oder Ton viel länger als Texte auf Papyrus oder Leder, sodass nicht einfach von dem, was Archäologen gefunden haben, auf das geschlossen werden kann, worauf die Menschen überhaupt geschrieben haben. (Tatsächlich gibt es nur noch ein einziges Papyrusblatt aus der Zeit der Monarchie, Mur. 17.)²⁷ Darüber hinaus liegt eine beeindruckende Anzahl von Siegeln und Bullen aus Jerusalem aus der Zeit des Ersten Tempels vor, auf denen sich Reste von Papyrus befinden, die ein sicherer Hinweis darauf sind, dass Papyrus ein gängiges Schreibmedium war. Einige der Bullen tragen Namen wie *Gemaryahu ben Shafan*, der in Jer 36,10 erwähnt wird, oder *Yehuchal Ben Shelamayahu* und *Gedaliah Ben Pashchur*, die aus Jer 38,1 bekannt sind.²⁸

Das Schreibmaterial für Texte wie die der Torah war höchstwahrscheinlich Papyrus oder Leder: Längere Bücher mussten auf Leder geschrieben werden, weil Papyrusblätter schnell brüchig werden. Die Tinte bestand aus Ruß und Metall. Man geht davon aus, dass ein professioneller Schreiber sechs Monate brauchte, um ein Buch von der Länge der Genesis oder Jesajas zu schreiben. Rechnet man den Wert der Schaffelle hinzu, wird deutlich, wie kostspielig die Herstellung einer solchen Schriftrolle gewesen sein muss, die im Falle von Jesaja über acht Meter lang war.

In biblischer Zeit gab es wahrscheinlich nur sehr wenige Kopien der biblischen Bücher. Für das 2. Jahrhundert v. Chr. liefert 2 Makk 2,13–15 den Beweis, dass die jüdische Gemeinde in Alexandria, die wahrscheinlich zu den größten Diaspora-Gruppen gehörte, nicht von jedem biblischen Buch eine Kopie besaß. In diesem Text wird ein Brief der Jerusalemer an die Juden in Alexandria zitiert, in dem diese aufgefordert werden, sich eine Kopie jener biblischen Bücher aus Jerusalem auszuleihen, die sich nicht in ihrem Besitz befinden.

Nehemia [...] legte eine Bibliothek an und sammelte die Bücher der Könige und der Propheten und die (Lieder) Davids [...]. Genauso hat auch Judas alle Bücher wieder gesammelt, die in dem Krieg, den wir führen mussten, zerstreut worden waren. Sie befinden sich heute bei uns. Sollten euch einige davon fehlen, so lasst sie durch Boten holen! (2 Makk 2,13–15)²⁹

Das historische Wissen über Schreiber und Schreiberschulen im alten Israel ist sehr begrenzt. Sowohl biblische Zeugnisse als auch erhaltene Siegel (und Siegelabdrücke)³⁰ aus vorexilischer Zeit bezeugen hinreichend die Existenz professioneller Schreiber (vgl. z. B.

27 Veröffentlicht in *Discoveries in the Judaean Desert* 2, S. 93–100.

28 Vgl. die Diskussion in Richelle 2016.

29 Soweit nicht anders angegeben, stammen alle in diesem Beitrag enthaltenen Übersetzungen von mir.

30 Vgl. Richelle 2016.

2 Sam 8,17; 1 Kön 4,3; Jer 32; 36; 43; 45 [Baruch der Schreiber]; Esra 7,6.12–26 [„Esra der Schreiber des Gesetzes des Gottes des Himmels“]; Neh 13,12–13; Sir 38–39; Mk 11,27–33; Mt 23). Ihre Funktion verlagerte sich im Laufe der Geschichte in Richtung einer Schriftgelehrsamkeit, die nicht nur für die Aufzeichnung von Texten zuständig war (obwohl dies aufgrund der begrenzten Haltbarkeit der Textträger notwendig blieb), sondern auch für die expansionistische Auslegung der von ihnen überlieferten Texte (vgl. Jer 36,32).

Im Lichte vergleichbarer kulturgeschichtlicher Analogien ist mit Schreibern zu rechnen, die an Schulen im Tempel oder im Palast ausgebildet wurden. In der Bibel werden diese Schulen kaum erwähnt (nur Sir 51,23; Apg 19,9), sodass sie stattdessen aus analogen Situationen abgeleitet werden müssen, was nicht unbedingt gegen diese Hypothese spricht. Auch gab es keine strikte Trennung zwischen den Tempel- und den Palastschulen. Der Tempel war keine autonome Einrichtung, sondern hing vielmehr vom königlichen Hof ab.

Die talmudische Tradition weiß von 480 Schulen in Jerusalem (y. Meg. 73b), was allerdings möglicherweise übertrieben ist. Auf jeden Fall gab es wahrscheinlich eine beträchtliche Anzahl von Schulen, insbesondere in Jerusalem, beginnend in der hellenistischen Zeit. Man muss sich diese Schulen nicht unbedingt als ein eigenständiges Gebäude vorstellen. Zentral war die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler (1 Chr 25,8; Spr 5,12–14; Ps 119,99). Die Unterweisung der Schüler konnte in den Räumen des Tempels oder in den Privatwohnungen der Lehrer stattfinden. Es ist davon auszugehen, dass es in den Priesterfamilien Privatbibliotheken gab, die bei der Weitergabe von Schriftgelehrtenwissen innerhalb der Familie eine Rolle spielten.

Gelegentlich bezeichnen Wissenschaftler:innen das Fehlen von Belegen für Schulen im alten Israel als typisch und führen die Ausbildung der Schriftgelehrten stattdessen auf die Weitergabe von Wissen zurück, die eher innerhalb der ‚Familien‘ der Schriftgelehrten stattfand. Wahrscheinlich sollte man beide Hypothesen miteinander kombinieren und sie nicht gegeneinander ausspielen.³¹

Für die Frage, wie die Torah zur Zeit ihrer Entstehung verstanden worden ist, bleibt festzuhalten, dass sie in vergleichsweise kleinen Zirkeln von *literati* aufgeschrieben, kommentiert und tradiert wurde. Ihre literarische Produktion und Rezeption kann man als ein *in-group*-Phänomen bezeichnen, auch wenn man sich aufgrund der Vielzahl der in ihr vertretenen theologischen Positionen keine homogene Gruppe von Schriftgelehrten vorstellen darf, die sich in einer einheitlichen geistigen Welt bewegt hätte. Die inhaltliche Diversität der Torah dürfte allerdings vor allem den unterschiedlichen Traditionshintergründen ihrer Stoffe geschuldet sein. Die Schriftgelehrten treten jedenfalls ganz hinter ihren Texten zurück.³²

31 Vgl. z. B. die Jerusalemer Schreiber-Familie der Schaphaniden, die sowohl dem Königshof als auch dem Tempel nahestand (2 Kön 22,3; Jer 36).

32 Vgl. Schmid 2019.

2.3. Die Datierung der Torah

Wann wurde die Torah verfasst? Da sie als gemeinschaftliches Unternehmen von Schreibern entstanden ist, lässt sich kein genaues Datum angeben, sondern nur eine Zeitspanne, in der die Texte entstanden sind. Für den *terminus a quo* bedarf es einer wichtigen Klarstellung: Es können nur die Anfänge der frühesten *schriftlichen* Fassungen eines Textes bestimmt werden. Mit anderen Worten, die mündliche Vorgeschichte eines Textes bleibt außenvor. Viele Texte in der Bibel, insbesondere im Pentateuch, gehen auf mündliche Überlieferungen zurück, die womöglich viel älter sind als ihre schriftlichen Pendanten. Der *terminus a quo* bestimmt daher nur den Beginn der schriftlichen Überlieferung eines Textes, der seinerseits bereits als mündliche Erzählung oder Vergleichbares bekannt gewesen sein kann.³³

Im Gegensatz zu vielen prophetischen Texten werden im Pentateuch keine Entstehungsdaten genannt. Man muss daher für die Bestimmung des Datums ihrer Abfassung nach internen und externen Indikatoren suchen. Es gibt eine entscheidende Erkenntnis, die für die Bestimmung der Anfänge der literarischen Entstehung des Pentateuch von Bedeutung ist: Im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. kann mit Sicherheit eine historische Zäsur in der kulturellen Entwicklung Israels und Judas festgestellt werden. Zu diesem Zeitpunkt war ein gewisser Grad an Staatlichkeit und Alphabetisierung erreicht, und diese beiden Elemente gehören zusammen. Das heißt, je weiter ein Staat entwickelt ist, desto mehr Bürokratie und Bildung sind erforderlich – vor allem im Bereich der Schrift.

Betrachtet man die Anzahl der Inschriften, die im alten Israel und in Juda gefunden wurden, so ist im 8. Jahrhundert ein deutlicher Anstieg zu verzeichnen, der wahrscheinlich als Hinweis auf eine kulturelle Entwicklung im alten Israel und in Juda interpretiert werden sollte. Diese Behauptung lässt sich anhand der gefundenen Texte, die auf das 10. Jahrhundert v. Chr. datiert werden können, untermauern – etwa den Kalender von Gezer,³⁴ die Tonscherbe aus Jerusalem,³⁵ die Baal-Inschrift aus Bet Schemesch,³⁶ das Abecedarium von Tel Zayit³⁷ und das Ostrakon von Khirbet Qeiyafa.³⁸ Sie alle stammen aus dem 10. Jahrhundert v. Chr. oder aus der Zeit unmittelbar davor oder danach. Die Schlichtheit von Inhalt und Schreibstil ist unschwer zu erkennen.

Ein Jahrhundert später, im 9. Jahrhundert v. Chr., zeigt sich schon ein sehr anderes Bild einer sich stark entwickelnden Schriftkultur, auch wenn einige der Belege auf Aramäisch und nicht auf Hebräisch verfasst wurden. Die erste monumentale Stele aus der

33 Vgl. Steck 1999, S. 63–75; s. auch Wahl 1997.

34 Vgl. z.B. Pardee 1997; Sivan 1998.

35 Vgl. Lehmann / Zernecke 2013.

36 Vgl. McCarter / Bunimovitz / Lederman 2011.

37 Vgl. Tappy / McCarter 2008.

38 Vgl. Schroer / Münger 2017.

Region ist die Mescha-Stele, auf der sich schriftliche Zeugnisse in moabitischer Sprache befinden und die den ersten dokumentierten Hinweis auf Jhwh und Israel, wie wir sie kennen, enthält.³⁹ Ein weiterer monumentaler Text ist die Stele von Tel Dan in aramäischer Sprache, die vor allem für die Erwähnung des *Bet David* bekannt ist.⁴⁰

Ebenfalls ein eindrückliches Schriftzeugnis findet sich in der aramäischen Wandinschrift aus Tell Deir Allah aus dem 8. Jahrhundert,⁴¹ die den Propheten Bileam erwähnt, der in Num 22–24 vorkommt. Die Geschichte Bileams in der Inschrift unterscheidet sich stark von der Erzählung über ihn in der Bibel, dennoch bleibt sie einer der frühesten Belege für einen literarischen Text in der näheren Umgebung des alten Israel.

Erhard Blum hat zusammen mit anderen überzeugend dafür plädiert, die Stätte von Tell Deir Allah als Schule zu interpretieren, und zwar aufgrund einer späthellenistischen Parallele zur Architektur von Trimithis in Ägypten (ca. 4. Jahrhundert n. Chr.).⁴² Diese Interpretation als Schule könnte auch auf Kuntillet Ajrud zutreffen, wo ebenfalls Wandinschriften zu finden sind.⁴³

Mit dem Paradigmenwechsel, der im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. durch die große Anzahl und neue Qualität schriftlicher Texte im alten Israel und in Juda Ausdruck findet, korrespondiert eine weitere wichtige Entwicklung. Zu dieser Zeit beginnt Israel, von seinen Nachbarn als Staat wahrgenommen zu werden. Nicht nur interne Veränderungen in der Schriftentwicklung, sondern auch externe, zeitgenössische Wahrnehmungen deuten darauf hin, dass Israel und Juda im 9. bis 8. Jahrhundert v. Chr. einen kulturellen Entwicklungsstand erreicht hatten, der die Anfertigung literarischer Texte ermöglichte.

Ein gutes Beispiel dafür sind die assyrischen Inschriften aus der Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr., in denen Jehu, der Mann von Bit-Humri, das heißt Jehu aus dem Hause Omri, erwähnt wird. Der Schwarze Obelisk, welcher bildliche Darstellungen und Texte über die Herrschaft Salmanassars III. enthält, zeigt sogar ein Bild von Jehu (der sich vor dem assyrischen König verbeugt) und ist damit das älteste erhaltene Bild eines Israeliten.⁴⁴

Aufgrund dieser Beobachtungen über die Entwicklung einer Schreiberkultur im alten Israel können wir davon ausgehen, dass die frühesten Texte des Pentateuch als literarische Werke aus dem 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. stammen.

Wann wurde der Pentateuch fertiggestellt? Zu dieser Frage lassen sich drei Hinweise auswerten. Erstens gibt es die Übersetzung ins Griechische, die sogenannte Septuaginta,

39 Vgl. Dearman 1989.

40 Vgl. Athas 2005; Blum 2016b.

41 Vgl. Weippert / Weippert 1982; Blum 2008a; Blum 2008b.

42 Blum 2019.

43 Vgl. Meshel 2012.

44 Vgl. Keel / Uehlinger 1994.

die auf die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. datiert werden kann.⁴⁵ Sie enthält zwar einige Unterschiede, insbesondere im zweiten Stiftshüttenbericht in Ex 35–40,⁴⁶ doch deutet die Septuaginta im Grunde auf einen vollständigen Pentateuch hin. Zweitens beziehen sich die Bücher Chronik und Esra-Nehemia, die wahrscheinlich aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. stammen, auf ein Textkorpus, das entweder Torah JHWHs oder Torah des Moses genannt wird. Es ist nicht klar, ob damit ein bereits abgeschlossener Pentateuch gemeint ist, aber es deutet zumindest in diese Richtung.⁴⁷ Drittens gibt es im Pentateuch keine eindeutige Anspielung auf den Untergang des persischen Reichs im Zuge der Eroberungen Alexanders des Großen.⁴⁸ Das persische Reich bestand von 539–333 v. Chr., in einer Zeit, die im alten Israel als politisch stabil wahrgenommen wurde – und in einigen Texten sogar als das Ende der Geschichte. Der Verlust dieser politischen Ordnung ging mit zahlreichen Fragen einher. Vor allem in der prophetischen Literatur wurde dieses Ereignis als kosmisches Gericht interpretiert. Im Pentateuch spielt jedoch offenbar kein Text direkt oder indirekt auf das Ereignis an. Daher scheint der Pentateuch im Grunde ein vorhellenistischer Text zu sein, der aus der Zeit vor Alexander dem Großen und der Hellenisierung des Ostens stammt.

Es gibt jedoch einige wenige Ausnahmen, die gegen einen vollständig vorhellenistischen Ursprung des Pentateuch sprechen. Der beste Kandidat für einen nachpersischen, hellenistischen Text im Pentateuch scheint die kleine ‚Apokalypse‘ in Num 24,14–24 zu sein, die in V. 24 den Sieg der Schiffe der Kittim über Aschur und Eber erwähnt. Dieser Text spielt nach Meinung einiger Exeget:innen sehr wahrscheinlich auf die Schlachten zwischen Alexander und den Persern an.⁴⁹ Andere post-persische Elemente könnten die spezifischen Zahlen in den Genealogien von Gen 5 und 11 sein.⁵⁰ Diese Zahlen bilden die Gesamtchronologie des Pentateuch und unterscheiden sich in den verschiedenen Fassungen erheblich. Aber diese Ausnahmen sind unbedeutend. Die Substanz des Pentateuch scheint vorhellenistisch zu sein.

Damit bleibt für die Abfassung der Torah eine historische Spanne zwischen dem 9. oder 8. Jahrhundert und dem 4. Jahrhundert v. Chr. Natürlich gehen viele ihrer Texte auf frühere mündliche Überlieferungen zurück, aber als schriftliche Texte sind sie nicht vor dem ersten Jahrtausend v. Chr. entstanden.

45 Vgl. z. B. Siegert 2001, S. 42f. Das älteste Manuskript des griechischen Pentateuch ist der Papyrus Rylands 458. Er stammt aus der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., vgl. Wevers 1977; de Troyer 2008, S. 277.

46 Vgl. z. B. Wevers 1993.

47 Vgl. García López 1995, bes. S. 627–630; Steins 1996.

48 Vgl. Schmid 2016a.

49 Vgl. Rouillard 1985, S. 467; Crüsemann 1992, S. 403; Schmitt 1994, S. 185.

50 Vgl. Hughes 1990; s. die Einwände von Hendel 2012 gegen eine Datierung der Zahlen in MT in das 2. Jahrhundert v. Chr.

In der neueren Forschung präsentiert sich so die Torah als ein Text, der über mehrere Jahrhunderte hinweg auf seine jetzige Gestalt hin angewachsen ist. Die dahinterstehenden Prozesse lassen sich nicht mehr in Gänze erhellen, doch es lässt sich festhalten, dass der Text durch zahlreiche Fortschreibungen und auch Kombinationen von ehemals selbständigen Textstücken kontinuierlich angewachsen ist. Manche dieser literarischen Maßnahmen haben eher kleinräumige Horizonte, die sich nicht weiter als über einen Vers oder eine Perikope erstrecken, andere umfassen größere Texteinheiten bis hin zu ganzen Büchern oder der gesamten Torah.

3. Wie lässt sich die Torah lesen?

Wie sind die Texte der Torah, die durch viele Hände in langen Zeiträumen entstanden sind, zu lesen und zu verstehen? Um diese Frage zu beantworten, müsste man eine umfassende historische Hermeneutik der Torah rekonstruieren.⁵¹ Die Ermittlung verschiedener literarischer Schichten in der Torah ist ein Wissen, das erst seit der Frühen Neuzeit aufgekommen ist. Gleichwohl mussten sich auch frühere Interpreten der Torah mit ihrer Komplexität auseinandersetzen und entwickelten eine Fülle von Zugängen, wie diese zu lesen sei.⁵² Es ist unmöglich, dieses Thema einer historischen Hermeneutik der Torah hier in befriedigender Weise zu behandeln, und sei es auch nur in groben Zügen. Vielmehr muss sich dieser Beitrag auf zwei Beispiele beschränken, die zumindest einige sehr grundlegende Aspekte des Problems veranschaulichen, wie ein vielschichtiger Text zu verstehen ist, der von mehreren Schreibern über einen erheblichen Zeitraum hinweg abgefasst wurde.

3.1. Gen 18,6 als redaktionell erweiterter Text

Ein kurzes und gutes Beispiel für einen redaktionell erweiterten Text ist Gen 18,6, das Aufschluss darüber geben kann, wie Torah-Texte möglicherweise zu lesen waren.⁵³ Gen 18,1–16 erzählt die Geschichte von Abraham und Sara, die von drei Männern besucht werden, die sich schließlich als Gott selbst herausstellen. Es handelt sich um eine traditionelle Theoxenie-Geschichte. Ovids *Philemon und Baucis* ist wahrscheinlich der bekannteste Text dieses Genres: Götter besuchen ein frommes Ehepaar, sie werden großzügig bewirtet, und das Ehepaar wird daraufhin mit einer göttlichen Gabe beschenkt. Im Fall von Gen 18 erscheint Gott in Gestalt dreier Männer – in der christlichen Tradition oft

51 Vgl. z.B. Spieckermann 2012.

52 Vgl. z.B. Dohmen / Stemberger 1996; Brettler 2007; Kugel 2008.

53 Vgl. Ska 2009.

als *vestigium trinitatis* gedeutet.⁵⁴ Abraham und Sara bereiten ihnen ein opulentes Mahl, und am Ende erhalten sie die göttliche Verheißung, endlich einen Sohn zu bekommen. Die Zubereitung der Fladenbrote, die den drei Besuchern serviert werden, wird wie folgt beschrieben:

Und Abraham eilte in das Zelt zu Sara und sagte: „Nimm schnell drei se'ah Mehl (*qæmah*), Feinmehl (*solæt*), knete es und mache Fladenbrote.“ (Gen 18,6)

Es ist auffällig, dass das Mehl, das für das Fladenbrot verwendet werden soll, in doppelter Weise beschrieben wird: als *qæmah*, das ist normales Mehl, aber diesem Begriff folgt unmittelbar *solæt*, was etwas anderes bezeichnet, nämlich ein besonderes Feinmehl. Dieser Ausdruck *Mehl (qæmah)*, *Feinmehl (solæt)* ist auffällig, auch wenn er grammatikalisch durchaus möglich ist.⁵⁵ Was soll Sara nun verwenden, Mehl oder feines Mehl? Eine Antwort könnte die Beobachtung liefern, dass der spezifische Begriff *Feinmehl (solæt)* in der Beschreibung der vegetarischen Opfergaben für Gott im Buch Levitikus zu finden ist. Hier verlangt die Vorschrift, dass solche Opfergaben aus feinem Mehl (*solæt*) bestehen müssen:

Wenn jemand JHWH ein [vegetarisches, K.S.] Opfer darbringt, soll sein Opfer aus Feinmehl (*solæt*) sein. (Lev 2,1)

Die einfachste Erklärung für die Reihenfolge *Mehl (qæmah)*, *Feinmehl (solæt)* in Gen 18,6 ist daher die Annahme, dass ein späterer Redaktor, der die Geschichte in Gen 18,1–16 las, der Meinung war, dass Abrahams und Saras Speise für die göttlichen Besucher der Vorschrift in Lev 2,1 entsprechen sollte.⁵⁶ Das Fladenbrot muss aus den richtigen Zutaten hergestellt werden, die für Opfergaben notwendig sind. Deshalb fügte er nach *Mehl (qæmah)* *Feinmehl (solæt)* hinzu, um Abrahams unbewusste Befolgung der Torah zu betonen, die erst später, unter Mose, an Israel weitergegeben wurde. Gleichzeitig entschied sich dieser Redaktor offenbar, *Mehl (qæmah)* nicht einfach durch *Feinmehl (solæt)* zu ersetzen. Der Text besaß in seiner vorliegenden Form bereits eine gewisse Autorität, sodass der Redakteur ihn nicht umformulieren wollte, vielleicht auch gar nicht konnte – er konnte ihn lediglich ergänzen.⁵⁷

Was bedeutet das im Hinblick auf den intendierten Leser einer solchen Geschichte? Offensichtlich rechnet Gen 18,6 mit einem Leser, der sich mit der Torah gut auskennt.

54 Vgl. z.B. Schwöbel 2009.

55 Waltke / O'Connor 1990, S. 229–232.

56 Gen 18 ist in seiner Substanz ein vergleichsweise alter, jedenfalls vorpriesterschriftlicher Text, der Lev 2 noch nicht voraussetzt, vgl. Schmid 2019, S. 163.

57 Zu Auslassungen im Entstehungsprozess der Hebräischen Bibel vgl. Pakkala 2019.

Um Abrahams unbewusste Befolgung der Vorschrift in Lev 2,1 zu erkennen, muss ein solcher Leser um die intertextuelle Verbindung zwischen Gen 18,6 und Lev 2,1 wissen. Die Lektüre von Gen 18 erfordert also erhebliche Fähigkeiten, um Anspielungen auf andere Torah-Texte zu erkennen, was bestätigt, dass es sich bei den Verfassern und Lesern der Torah in biblischer Zeit wahrscheinlich um dieselbe Gruppe handelte.⁵⁸

3.2. Gen 1–3 als Zusammenhang

Das zweite Beispiel stammt vom Anfang der Torah in Gen 1–3.⁵⁹ Es ist eine der ältesten und immer noch gültigen Beobachtungen der Bibelkritik,⁶⁰ dass Gen 1–3 zwei ehemals voneinander unabhängige Schöpfungsgeschichten enthält, eine in Gen 1,1–2,4a, die von Gottes Erschaffung der Welt in sechs Tagen und seiner Ruhe am siebten Tag erzählt; die andere in Gen 2,4b–3,24, die von der Erschaffung der ersten Menschen im Garten Eden und ihrer Vertreibung berichtet. Nicht nur, dass Gott in den beiden Berichten unterschiedlich benannt wird, *Elohim* in Gen 1,1–2:4a und *JHWH Elohim* in Gen 2,4b–3:24;⁶¹ die beiden Geschichten widersprechen sich auch in wesentlichen Punkten. Erstens ist die Reihenfolge, in der Pflanzen und Menschen erschaffen werden, unterschiedlich. Im ersten Bericht werden die Pflanzen am dritten Tag und die Menschen am sechsten Tag erschaffen, während der zweite Bericht seine Leser gleich zu Beginn informiert:

Als es auf der Erde noch keine Feldsträucher gab und noch keine Feldpflanzen wuchsen [...] und es noch keinen Menschen gab, der den Ackerboden bestellte [...], da formte JHWH Elohim den Menschen aus der Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen. (Gen 2,5–7)

Hier wird der Mensch vor den Pflanzen erschaffen. Aus der Perspektive des Lesers stellt sich die Frage, welches die richtige Reihenfolge ist. Eine klare Antwort ergibt sich nicht aus dem Textzusammenhang von Gen 1–3. Der Darstellung geht es eher darum, die Integrität der beiden Berichte zu gewährleisten,⁶² als eine kohärente Darstellung der Chronologie der Ereignisse in den beiden in Gen 1–3 zusammengefassten Berichten zu liefern. Allerdings wird an der Nahtstelle von Gen 1,1–2,3 und 2,5–3,24 ein Versuch

58 Vgl. Schmid 2019, S. 10–14.

59 Vgl. Bühner 2014, S. 275–375; Gertz 2018, S. 29–146. Vgl. auch Schmid 2012.

60 Vgl. z. B. [Astruc] 1753.

61 Wahrscheinlich verwendete die Geschichte ursprünglich lediglich den Namen *JHWH*, und *Elohim* wurde hinzugefügt, um für die Leser zu verdeutlichen, dass *JHWH* in Gen 2,4b–3,24 keine andere Gottheit ist als *Elohim* in Gen 1,1–2,4a. Vgl. Gertz 2018, S. 96f.

62 Zu ihrer literarischen historischen Beziehung s. Bühner 2014; Bühner 2015.

erkennbar, dieses Problem auf der redaktionellen Ebene der Verbindung dieser beiden Erzählungen in Gen 2,4 zu harmonisieren:⁶³

Das sind die Generationen von Himmel und Erde, als sie erschaffen wurden. An dem Tag / zu der Zeit (*b^eyōm*) als JHWH Gott Erde und Himmel machte [...]. (Gen 2,4)

Die Formulierung *b^eyōm*, die wörtlich mit ‚am Tag‘ übersetzt wird, kann auch allgemeiner als ‚zu der Zeit‘ verstanden werden (siehe für diese Verwendung Ex 6,28; Num 3,1; Jes 11,16; Ez 28,13). *Yōm* (‚Tag‘) greift die sieben *Tage* aus Gen 1,1–2,3 auf, aber die Formulierung legt dem Leser gleichzeitig nahe, dass *yōm* (‚Tag‘) fließender zu verstehen ist: Es ist kein gewöhnlicher Tag, sondern bezeichnet eine flexiblere Zeitspanne. So gesehen wird der Widerspruch zwischen der Erschaffung der Pflanzen am dritten Tag (Gen 1,11–13) und der Menschen am sechsten Tag (Gen 1,26–30) einerseits und der umgekehrten Reihenfolge in Gen 2,5–7 andererseits zwar nicht gelöst, aber in gewisser Weise entschärft: Die strikte Tagesstruktur von Gen 1,1–2,3 wird durch den singularischen Gebrauch von *b^eyōm* (‚am Tag‘ / ‚zu der Zeit‘) in Gen 2,4 als Einleitung zu Gen 2,5–3,24 relativiert und die Schöpfung in sieben Tagen zu einem Ereignis zusammengefasst, das insgesamt als ‚Tag‘ interpretiert wird.

Zweitens erklären beide Schöpfungsberichte, warum der Mensch Gott in einigen spezifischen Aspekten ähnlich ist.⁶⁴ In der ersten Schöpfungserzählung schuf Gott den Menschen nach seinem Ebenbild, aus eigener freier Initiative:

Gott schuf den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. (Gen 1,27)

Auch die zweite Erzählung endet damit, dass Gott die Menschen als sich selbst ähnlich beschreibt:

Dann sagte JHWH Elohim: Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse. (Gen 3,22)

Aber das ist nicht das Ergebnis von Gottes Plan, sondern des menschlichen Ungehorsams: Die Menschen aßen vom verbotenen Baum (Gen 3,6), der es ihnen ermöglichte, wie Gott zu werden, so wie die Schlange es versprochen hatte (Gen 3,5).

Liest man Gen 1–3 als ein Stück, so stellt sich für alle Lesenden die Frage: Der Mensch ist wie Gott, aber wie kam es dazu? Hat Gott selbst die Gottesebenbildlichkeit des Menschen bewirkt (Gen 1,27) oder haben die Menschen sie ihm gegen seinen Willen weg-

63 Vgl. Stordalen 1992.

64 Vgl. dazu ausführlich Bühner 2014, S. 341–351.

genommen (Gen 3,6–7)? Auf kompositorischer Ebene bietet Gen 1–3 keine klaren Hinweise darauf, wie diese Zweideutigkeit zu verstehen ist. Es scheint, dass es den Autoren der Torah nicht um strenge erzählerische Kohärenz ging.⁶⁵ Es war ihnen offenbar wichtiger, ihren Lesenden verschiedene ihnen bekannte Traditionen zu präsentieren, gemäß dem Leitsatz: *Audiat et altera pars* („auch die andere Seite soll angehört werden“).⁶⁶ Der Text überlebte in einer komplexen Verflechtung, er unternahm offensichtlich einen klaren und komplexen Versuch, verschiedene traditionelle Perspektiven zu bewahren.

Man darf allerdings davon ausgehen, dass aus der Sicht der Kompositoren von Gen 1–3 der Perspektive von Gen 1,27 eine gewisse Prävalenz gegenüber derjenigen von Gen 3,6 zukam: Sie steht im Leseablauf zuerst und es ist in der Redaktionsgeschichte, nicht nur der Torah, sondern der Hebräischen Bibel insgesamt oft zu beobachten, dass interpretierende Texte vor die durch sie interpretierten Passagen gestellt worden sind, um eine entsprechende redaktionelle Perspektive auf sie zu sichern.⁶⁷

3.3. Die Mehrdeutigkeiten der Torah und das Erfordernis des ‚stereometrischen Lesens‘⁶⁸

Thomas Bauer hat in seinem Buch *Die Kultur der Ambiguität* einen spezifischen intellektuellen Ansatz für das Problem der Mehrdeutigkeiten im vormodernen Islam beschrieben.⁶⁹ Seiner Ansicht nach bemühten sich antike Kulturen nicht unbedingt darum, jede intellektuelle, soziale oder politische Ambiguität eindeutig zu machen, um mit ihr leben zu können. Vielmehr versuchten sie, Mehrdeutigkeiten auszubalancieren, um unterschiedliche, manchmal sogar widersprüchliche, aber dennoch legitime Perspektiven nebeneinander beizubehalten. Erst durch den Prozess der ‚Islamisierung des Islam‘ wurde diese Kultur der Ambiguität in Frage gestellt und ging in bestimmten Teilen der islamischen Tradition schließlich verloren. Moderne Lesende sind daran interessiert, den Text für die eigene Lektüre zu erschließen. Vielleicht wollten die antiken Autoren bei der Abfassung ihrer Texte verschiedene philosophische und theologische Dimensionen des Textes im Sinne Bauers beibehalten, und dies geschah auf Kosten der Gesamtkohärenz.

Die Torah kann mithilfe einer kreativen Hermeneutik gelesen werden, die die Bedeutungspotenziale von bereits existierenden Erzählungen – im Falle des hier verwendeten Beispiels Gen 1 und Gen 2–3 – zu einem neuen Ganzen verwebt. Gen 1–3 ist

65 Vgl. dazu Teeter / Tooman 2020.

66 Vgl. Knauf 1998.

67 Vgl. Steck 1999, S. 76–97.

68 Die folgenden Gedanken wurden zusammen mit Prof. Dr. Hindy Najman (Oxford) entwickelt.

69 Bauer 2019, vgl. auch Bauer 2018.

ein Text, der in sehr grundsätzlicher Weise für seine Lesenden offen bleibt. Oder anders ausgedrückt: Die Zusammenführung schafft die Notwendigkeit eines Kommentars.⁷⁰

Es bedarf einer besonderen Lesepraxis, um diese Texte zu verstehen. Es kann letztlich nicht darum gehen, die Erzählung von Gen 1–3 in ihre Teile zu zerlegen und diese als separate Einheiten zu interpretieren. Vielmehr sollte man respektieren, dass Ungeheimheiten oder Widersprüche vor allem aus Gründen der Tradition erhalten geblieben sind. Die Sammler und Herausgeber legten offensichtlich keinen Wert auf möglichst geschmeidige oder nahtlose Integration. Die Hauptleitlinie der Kompilatoren der Torah war es nicht, eine kohärente, stromlinienförmige Erzählung zu schaffen, sondern so viel wie möglich aus den bestehenden Traditionen zu integrieren.

Die besondere Art und Weise, in der die Torah verfasst wurde, verlangt von den Lesenden eine Beteiligung an der Hermeneutik, die in den Text eingebettet ist. Die Torah ist ein zusammengesetzter Text. Aber die Aufgabe der Wissenschaft geht über die bloße Rekonstruktion der verschiedenen Schichten in der literarischen Entwicklung der Torah hinaus. Es bedarf eines hermeneutischen Ansatzes, um eine Lesart des Pentateuch zu entwickeln, welche die Mehrdeutigkeiten berücksichtigt, respektiert und aufrechterhält, die seine Autoren und Redakteure hervorgebracht haben und die für den dynamischen Charakter sowohl des Textes selbst als auch seiner Rezeptionsgeschichte verantwortlich sind.⁷¹

Die Torah muss als eine organische Texteinheit betrachtet werden – unter umfassender Würdigung ihrer komplexen Entstehungsgeschichte. Diese Art der Lektüre knüpft in gewisser Weise an Nietzsches Kritik an der Zerlegung Homers an.⁷² Der aktuelle Forschungsstand weist darauf hin, dass die Gruppe der Leser der Torah mit der Gemeinschaft der Autoren identisch ist, das heißt, die Leser sind die Verfasser, Sammler und Herausgeber.⁷³ In der Antike Texte zu verfassen bedeutete sowohl, die Tradition aufzuzeichnen, als auch, die bestehende Tradition zu rezipieren und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Möglicherweise wussten die antiken Schreiber und Leser, wie diese Texte entstanden sind und waren bestrebt, Unterschiede zu bewahren – nicht um eine nahtlose, lineare Gesamterzählung zu produzieren, sondern um den Lesern zu vermitteln, wie sie ihren jeweils eigenen Sinn auf der Grundlage einer sehr komplexen, oft uneinheitlichen, manchmal sogar widersprüchlichen Textgrundlage entwickeln können.

Man könnte diese Evokation von Bedeutung in einer neuen Dimension als ‚stereometrisches Lesen‘ bezeichnen.⁷⁴ Die wichtigsten Interpretationen der Torah werden im Text nicht explizit angegeben. Sie tauchen vielmehr im Prozess der Rezeption durch das

70 Vgl. dazu detaillierter Schmid 2016b; vgl. auch Levinson 2012; Teeter 2014.

71 Vgl. Najman 2012; Fischer 2013.

72 Vgl. Nietzsche 1869.

73 Vgl. z.B. Schmid 2011b; Schmid 2019, S. 10–14; Blum 2019.

74 Vgl. Landsberger 1965, S. 17; von Rad 1970, S. 42–53; Wagner 2007, S. 11–13; Janowski 2013, S. 13–21.



Abb. 1. Kathedrale Santa Maria delle Colonne in Syrakus (Sizilien), vollendet 1753 nach Plänen des Architekten Andrea Palma.

Publikum auf. Diese Eigenschaft der biblischen Texte ist für ihre literarische Ästhetik von großer Bedeutung. Das Publikum ist dazu angehalten, während der Lektüre selbst bestimmte synthetisierende Schlussfolgerungen zu ziehen, ohne den Sinn des Textes eindeutig zu erkennen. In gewisser Weise kann man das Lesen der Torah mit der Betrachtung eines Bauwerks vergleichen, das ebenfalls über Jahrhunderte gewachsen ist, beispielsweise mit der Kathedrale von Syrakus auf Sizilien (Abb. 1).

Die Kathedrale von Syrakus⁷⁵ geht auf einen griechischen, im 5. Jahrhundert v. Chr. errichteten und der Göttin Athene geweihten Tempel zurück. Die Säulen des Tempels wurden wiederverwendet und sind noch heute an den Seiten der Kathedrale zu sehen. Ab dem 7. Jahrhundert wurde unter Wiederverwendung des Vorgängerbaus eine Basilika errichtet. Im Jahr 878 wurde der Kirchenbau in eine Moschee umgebaut, aber 1085 wieder zurückverwandelt. Nach einem Erdbeben im Jahr 1693 wurde der Kirche die Barockfassade hinzugefügt. Das Ergebnis ist ein sehr facettenreiches Gebäude, das seine

75 Vgl. Giangreco 2009.

Geschichte widerspiegelt. Auch für einen modernen Betrachter ist es möglich und sogar reizvoll, die architektonischen Spannungen und Inkohärenzen des Gebäudes festzustellen, die seine Schönheit ausmachen.

Die Lektüre der Torah erfordert eine ähnliche Offenheit, um die Vielfalt wahrzunehmen, aber wie im Fall der Kathedrale von Syrakus ist es eine mögliche und lohnende Aufgabe, sich mit dieser Art von Komplexität auseinanderzusetzen. Im Fall der Torah kann man wohl mit Fug und Recht behaupten, dass ihr vielschichtiger Charakter einer der wichtigsten Gründe für ihr jahrhundertlanges Weiterleben ist: Die Dichte der Torah als Text sowie ihre Einbeziehung einer Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven machte sie für eine jahrhundertlange Rezeption interessant.⁷⁶ Ohne den ständigen Prozess des Lesens, Kopierens und Kommentierens wäre die Torah wahrscheinlich schon kurz nach ihrer Entstehung in Vergessenheit geraten und wir hätten womöglich nur durch den Zufall eines archäologischen Fundes von ihr erfahren.

Literaturverzeichnis

- Alexander 2003 = Alexander, Philip S.: Literacy among Jews in Second Temple Palestine: Reflections on the Evidence from Qumran, in: Martin F. J. Baasten / Wido Th. van Peursen (Hgg.): *Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, Leuven 2003 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 118), S. 3–25.
- Assmann / Assmann 1987 = Assmann, Aleida / Assmann, Jan: *Kanon und Zensur*, in: Aleida Assmann / Jan Assmann (Hgg.): *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation 2*, München 1987 (*Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation 2*), S. 7–27.
- [Astruc] 1753 = [Astruc, Jean]: *Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Bruxelles 1753 (anonym erschienen).
- Athas 2005 = Athas, George: *The Tel Dan Inscription. A Reappraisal and a New Interpretation*, London / New York 2005 (*Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series* 360).
- Bauer 2018 = Bauer, Thomas: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Leipzig 2018 (*Reclams Universal-Bibliothek* 19492).
- Bauer 2019 = Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, 6. Aufl. Frankfurt am Main 2019.
- Berlejung 2008a = Berlejung, Angelika: *Der gesegnete Mensch. Text und Kontext von Num 6,22–27 und den Silberamuletten von Ketef Hinnom*, in: Angelika Berlejung / Raik Heckl (Hgg.): *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testaments. Rüdiger Lux zum 60. Geburtstag*, Freiburg i.Br. u.a. 2008 (*Herders biblische Studien* 53), S. 37–62.
- Berlejung 2008b = Berlejung, Angelika: *Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 120.2 (2008), S. 204–230.

76 Vgl. Anm. 4 und 5.

- Blum 2008a = Blum, Erhard: „Verstehst du dich nicht auf die Schreibkunst ...?“ Ein weisheitlicher Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung: Kombination II der Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla, in: Michaela Bauks / Kathrin Liess / Peter Riede (Hgg.): Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 33–53.
- Blum 2008b = Blum, Erhard: Die Kombination I der Wandinschrift vom Tell Deir ‘Alla. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historisch-kritischen Anmerkungen, in: Ingo Kottsieper (Hg.): Berührungspunkte: Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag, Münster 2008 (Alter Orient und Altes Testament 350), S. 573–601.
- Blum 2016a = Blum, Erhard: Die altaramäischen Wandinschriften aus Tell Deir ‘Alla und ihr institutioneller Kontext, in: Friedrich-Emanuel Focken / Michael R. Ott (Hgg.): Meta-Texte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur, Berlin 2016 (Materiale Textkulturen 15), S. 21–52.
- Blum 2016b = Blum, Erhard: The Relations between Aram and Israel in the 9th and 8th Centuries BCE: The Textual Evidence, in: Omer Sergi / Manfred Oeming / Izaak J. de Hulster (Hgg.): In Search for Aram and Israel. Politics, Culture, and Identity, Tübingen 2016 (Orientalische Religionen in der Antike 20), S. 37–56.
- Blum 2019 = Blum, Erhard: Institutionelle und kulturelle Voraussetzungen der israelitischen Traditionsliteratur, in: Ruth Ebach / Martin Leuenberger (Hgg.): Tradition(en) im alten Israel. Konstruktion, Transmission und Transformation, Tübingen 2019 (Forschungen zum Alten Testament 127), S. 3–44.
- Brettler 2007 = Brettler, Marc Zvi: How to Read the Jewish Bible, New York 2007.
- Bührer 2014 = Bührer, Walter: Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3, Göttingen 2014 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 256).
- Bührer 2015 = Bührer, Walter: The Relative Dating of the Eden Narrative Gen *2–3, in: Vetus Testamentum 65.3 (2015), S. 365–376.
- Carr 2005 = Carr, David M.: Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature, Oxford 2005.
- Carr 2011 = Carr, David M.: The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction, Oxford 2011.
- Crüsemann 1992 = Crüsemann, Frank: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- Dearman 1989 = Dearman, J. Andrew (Hg.): Studies in the Mesha Inscription and Moab, Atlanta 1989 (Archaeology and Biblical Studies 2).
- Dohmen / Stemmerger 1996 = Dohmen, Christoph / Stemmerger, Günter: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart / Berlin / Köln 1996 (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,2).
- Dozeman 2017 = Dozeman, Thomas B.: The Pentateuch. Introducing the Torah, Minneapolis, MN 2017 (Introducing Israel’s Scriptures).
- Faigenbaum-Golovin et al. 2016 = Faigenbaum-Golovin, Shira et al.: Algorithmic handwriting analysis of Judah’s military correspondence sheds light on composition of biblical texts, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 113.17 (2016), S. 4664–4669.
- Finkelstein 2020 = Finkelstein, Israel: The Emergence and Dissemination of Writing in Judah, in: Semitica et Classica 13 (2020), S. 269–282.
- Fischer 2013 = Fischer, Irmtraud: Von der Vorgeschichte zur Nachgeschichte: Schriftauslegung in der Schrift – Intertextualität – Rezeption, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 125.1 (2013), S. 143–160.

- García López 1995 = García López, Federico: תורה, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, 10 Bde., hg. von Gerhard Johannes Botterweck / Heinz-Josef Fabry / Helmer Ringgren, Stuttgart 1973–2000, Bd. 8, Stuttgart / Berlin / Köln 1995, S. 597–637.
- Gertz 2018 = Gertz, Jan C.: Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, Göttingen 2018 (Das Alte Testament Deutsch 1).
- Gertz et al. 2016 = Gertz, Jan C. / Levinson, Bernard M. / Rom-Shiloni, Dalit / Schmid, Konrad (Hgg.): The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America, Tübingen 2016 (Forschungen zum Alten Testament 111).
- Giangreco 2009 = Giangreco, Rosalia: Templum Majus. Il Duomo Simbolo di Siracusa, Siracusa 2009.
- Grabbe 2006 = Grabbe, Lester L.: The Law, the Prophets, and the Rest: The State of the Bible in Pre-Maccabean Times, in: Dead Sea Discoveries 13.3 (2006), S. 319–338.
- Grund-Wittenberg 2017 = Grund-Wittenberg, Alexandra: Literalität und Institution: Auf der Suche nach lebensweltlichen Kontexten der Literaturwerdung im alten Israel, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 129.3 (2017), S. 327–345.
- Hendel 2012 = Hendel, Ronald S.: A Hasmonean Edition of MT Genesis? The Implications of the Editions of the Chronology in Genesis 5, in: Hebrew Bible and Ancient Israel 1.4 (2012), S. 448–464.
- Hezser 2001 = Hezser, Catherine: Jewish Literacy in Roman Palestine, Tübingen 2001 (Texts and Studies in Ancient Judaism 81).
- Hughes 1990 = Hughes, Jeffrey: Secrets of the Times. Myth and History in Biblical Chronology, Sheffield 1990 (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 66).
- Janowski 2013 = Janowski, Bernd: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, 4. durchges. und erw. Aufl. Neukirchen-Vluyn 2013.
- Keel 2007 = Keel, Othmar: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Bd. 1, Göttingen 2007 (Orte und Landschaften der Bibel 4,1).
- Keel / Uehlinger 1994 = Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: Der Assyrerkönig Salmanassar III. und Jehu von Israel auf dem Schwarzen Obelisken, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 116.4 (1994), S. 391–420.
- Knauf 1998 = Knauf, Ernst Axel: Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion, in: Bibel und Kirche 53.3 (1998), S. 118–126.
- Kratz 2016 = Kratz, Reinhard Gregor: The Analysis of the Pentateuch. An Attempt to Overcome Barriers of Thinking, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 128.4 (2016), S. 529–561.
- Kreuzer 2015 = Kreuzer, Siegfried: Geschichte, Sprache und Text. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt, Berlin / Boston 2015 (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Beihefte 479).
- Kugel 2008 = Kugel, James: How to Read the Bible. A Guide to Scripture, Then and Now, New York 2008.
- Kugel 2012 = Kugel, James: A Walk through Jubilees. Studies in the Book of Jubilees and the World of its Creation, Leiden 2012 (Journal for the Study of Judaism, Supplements 156)
- Landsberger 1965 = Landsberger, Benno: Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt, in: Benno Landsberger / Wolfram von Soden (Hgg.): Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt. Leistung und Grenze babylonischer Wissenschaft, Darmstadt 1965, S. 1–18 (Libelli 142) [Nachdruck von: Islamica 2 (1926), S. 355–372].
- Lange 2009 = Lange, Armin: Handbuch der Textfunde vom Toten Meer. Bd. 1: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten, Tübingen 2009.
- Lange 2016 = Lange, Armin: From Many to One – Some Thoughts on the Hebrew Textual History of the Torah, in: Jan C. Gertz / Bernard M. Levinson / Dalit Rom-Shiloni / Konrad Schmid (Hgg.): The Formation of the Pentateuch, Tübingen 2016 (Forschungen zum Alten Testament 111), S. 121–195.

- Lehmann / Zerneck 2013 = Lehmann, Reinhard G. / Zerneck, Anna Elise: Bemerkungen und Beobachtungen zu der neuen Ophel Pithosinschrift, in: Reinhard G. Lehmann / Anna Elise Zerneck (Hgg.): Schrift und Sprache. Papers read at the 10th Mainz International Colloquium on Ancient Hebrew (MICAH), Mainz, 28–30 October 2011, Waltrop 2013 (Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 15), S. 437–450.
- Levinson 2012 = Levinson, Bernard M.: Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel. Mit einem Geleitwort von Hermann Spieckermann. Aus dem Engl. übers. von Felipe Blanco Wißmann, Tübingen 2012.
- Lo Sardo 2020 = Lo Sardo, Domenico: Post-Priestly Additions and Rewritings in Exodus 35–40. An Analysis of MT, LXX, and Vetus Latina, Tübingen 2020 (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 119).
- McCarter / Bunimovitz / Lederman 2011 = McCarter, Kyle P. / Bunimovitz, Shlomo / Lederman, Zvi: An Archaic Ba'al Inscription from Tel Beth-Shemesh, in: Tel Aviv 38.2 (2011), S. 179–193.
- Meshel 2012 = Meshel, Ze'ev (Hg.): Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border, Jerusalem 2012.
- Najman 2012 = Najman, Hindy: The Vitality of Scripture Within and Beyond the ‚Canon‘, in: Journal for the Study of Judaism 43.4/5 (2012), S. 497–518.
- Nietzsche 1869 = Nietzsche, Friedrich: Homer und die klassische Philologie, Basel 1869, in: Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Abt. 2, Bd. 1: Philologische Schriften (1867–1873), bearb. von Fritz Bornmann / Mario Carpitella, Berlin / Boston 2013, S. 247–270.
- Pakkala 2019 = Pakkala, Juha: God's Word Omitted. Omissions in the Transmission of the Hebrew Bible, Göttingen 2019 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 251).
- Pardee 1997 = Pardee, Dennis: Gezer Calendar, in: The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, 5 Bde., hg. von Eric M. Meyers, New York / Oxford 1997, Bd. 2, S. 396–400.
- Parker 2010 = Parker, David C.: Codex Sinaiticus: The Story of the World's Oldest Bible, London 2010.
- Popper 1862 = Popper, Julius: Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch, Leipzig 1862.
- von Rad 1970 = Rad, Gerhard von: Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970 (Unimus ex uno).
- Richelle 2016 = Richelle, Matthieu: Elusive scrolls. Could any hebrew literature have been written prior to the eighth century BCE?, in: Vetus Testamentum 66 (2016), S. 556–594.
- Rollston 2010 = Rollston, Christopher A.: Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age, Atlanta 2010 (Archaeology and Biblical Studies 11).
- Römer 2012 = Römer, Thomas: Le ‚sacrifice d'Abraham‘, un texte élohiste? Quelques observations à partir de Gn 22,14 et d'un fragment de Qumran, in: Semitica 54 (2012), S. 163–172.
- Römer 2013a = Römer, Thomas: Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen. Zum Stand der Pentateuchforschung, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 125.1 (2013), S. 2–24.
- Römer 2013b = Römer, Thomas: Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen, Zürich 2013.
- Rouillard 1985 = Rouillard, Hedwige: La péricope de Balaam (Nombres 22–24). La prose et les ‚oracles‘, Paris 1985 (Études bibliques N. S. 4).
- Schmid 2011a = Schmid, Konrad: Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, Tübingen 2011 (Forschungen zum Alten Testament 77).
- Schmid 2011b = Schmid, Konrad: Authorship. I. Ancient Near East and Hebrew Bible / Old Testament, in: Encyclopedia of the Bible and Its Reception, 19 Bde., Berlin / Boston 2009–, Bd. 3, hg. von Hans-Josef Klauck, Berlin / Boston 2011, S. 116–120.

- Schmid 2012 = Schmid, Konrad: Schöpfung im Alten Testament, in: Konrad Schmid (Hg.): Schöpfung, Tübingen 2012 (Themen der Theologie 4; UTB 3514), S. 71–120.
- Schmid 2016a = Schmid, Konrad: Das kosmische Weltgericht in den Prophetenbüchern und seine historischen Kontexte, in: Hanna Jenni / Markus Saur (Hgg.): Nächstenliebe und Gottesfurcht: Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag, Münster 2016 (Alter Orient und Altes Testament 439), S. 409–434.
- Schmid 2016b = Schmid, Konrad: Die Schrift als Text und Kommentar verstehen. Theologische Konsequenzen der neuesten literaturgeschichtlichen Forschung an der Hebräischen Bibel, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 31 (2016), S. 47–63.
- Schmid 2019 = Schmid, Konrad: Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2019 (Neue theologische Grundrisse).
- Schmid 2021 = Schmid, Konrad: Literaturgeschichte des Alten Testaments: Eine Einführung, 3. Aufl. Darmstadt 2021.
- Schmid 2022 = Schmid, Konrad: Textual, Historical, Sociological, and Ideological Cornerstones of the Formation of the Pentateuch, in: Jaeyoung Jeon (Hg.): Who Wrote the Pentateuch, Atlanta 2022 (Society of Biblical Literature, Ancient Israel and its Literature), S. 29–51.
- Schmid / Schröter 2020 = Schmid, Konrad / Schröter, Jens: Die Entstehung der Bibel. Von den ersten Texten zu den heiligen Schriften, 3. Aufl. München 2020.
- Schmitt 1994 = Schmitt, Hans-Christoph: Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22–24, in: Ingo Kottsieper (Hg.): „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. Für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag, Göttingen 1994, S. 180–198.
- Schroer / Münger 2017 = Schroer, Silvia / Münger, Stefan (Hgg.): Khirbet Qeiyafa in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014, Fribourg 2017 (Orbis Biblicus et Orientalis 282).
- Schwöbel 2009 = Schwöbel, Christoph: The Trinity between Athens and Jerusalem, in: Journal of Reformed Theology 3 (2009), S. 22–41.
- Siegert 2001 = Siegert, Folkert: Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, Münster 2001 (Münsteraner judaistische Studien 9).
- Sivan 1998 = Sivan, Daniel: The Gezer Calendar and Northwest Semitic Linguistics, in: Israel Exploration Journal 48.1/2 (1998), S. 101–105.
- Ska 2009 = Ska, Jean-Louis: Genesis 18:6 – Intertextuality and Interpretation – „It All Makes Flour in the Good Mill“, in: Jean-Louis Ska: The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions, Tübingen 2009 (Forschungen zum Alten Testament 66), S. 89–96.
- Spieckermann 2012 = Spieckermann, Hermann: From Biblical Exegesis to Reception History, in: Hebrew Bible and Ancient Israel 1.3 (2012), S. 327–350.
- Steck 1999 = Steck, Odil Hannes: Exegese des Alten Testaments: Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, 14. durchges. und erw. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1999.
- Steins 1996 = Steins, Georg: Torahbindung und Kanonabschluss: Zur Entstehung und kanonischen Funktion der Chronikbücher, in: Erich Zenger (Hg.): Die Torah als Kanon für Juden und Christen, Freiburg i.Br. 1996 (Herders biblische Studien 10), S. 213–256.
- Stordalen 1992 = Stordalen, Terje: Genesis 2,4. Restudying a *locus classicus*, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 104.2 (1992), S. 163–177.
- Tappy / McCarter 2008 = Tappy, Ron E. / McCarter, Peter Kyle (Hgg.): Literate Culture and Tenth-Century Canaan. The Tel Zayit Abecedary in Context, Winona Lake, IN 2008.
- Teeter 2014 = Teeter, David Andrew: Scribal Laws. Exegetical Variation in the Textual Transmission of Biblical Law in the Late Second Temple Period, Tübingen 2014 (Forschungen zum Alten Testament 92).

- Teeter / Tooman 2020 = Teeter, David Andrew / Tooman, William A.: Standards of (In)coherence in Ancient Jewish Literature, in: *Hebrew Bible and Ancient Israel* 9.2 (2020), S. 94–129.
- Tov 2003 = Tov, Emanuel: The Text of the Hebrew / Aramaic and Greek Bible Used in the Ancient Synagogues, in: Birger Olsson / Magnus Zetterholm (Hgg.): *The Ancient Synagogue from its Origins until 200 C. E. Papers Presented at an International Conference at Lund University, October 14–17, 2001, Stockholm 2003* (Coniectanea Biblica New Testament Series 39), S. 237–259.
- Tov 2012 = Tov, Emanuel: *Textual Criticism of the Bible*, 3. durchges. und erw. Aufl. Minneapolis, MN 2012.
- de Troyer 2008 = de Troyer, Kristin: When Did the Pentateuch Come into Existence? An Uncomfortable Perspective, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hgg.): *Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006, Tübingen 2008* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 219), S. 269–286.
- Ulrich 2010 = Ulrich, Eugene: *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Leiden / Boston 2010 (Supplements to Vetus Testamentum 134).
- Wade 2003 = Wade, Martha Lynn: Consistency of Translation Techniques in the Tabernacle Accounts of Exodus in the Old Greek, Atlanta 2003 (Septuagint and Cognate Studies 49).
- Wagner 2007 = Wagner, Andreas: Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur, in: Andreas Wagner (Hg.): *Parallelismus membrorum*, Fribourg / Göttingen 2007 (Orbis Biblicus et Orientalis 224), S. 1–26.
- Wahl 1997 = Wahl, Harald Martin: *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität*, Berlin / New York 1997 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft N. F. 258).
- Waltke / O'Connor 1990 = Waltke, Bruce K. / O'Connor, Michael: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN 1990.
- Weippert / Weippert 1982 = Weippert, Helga / Weippert, Manfred: Die *Bileam*-Inscription von Tell Dēr 'Allā, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 98 (1982), S. 77–103.
- Wevers 1977 = Wevers, James W.: The Earliest Witness to the LXX Deuteronomy, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 39.2 (1977), S. 240–244.
- Wevers 1993 = Wevers, James W.: The Building of the Tabernacle, in: *Journal of North West Semitic Languages* 19 (1993), S. 123–131.
- Xeravits / Porzig 2015 = Xeravits, Géza G. / Porzig, Peter: *Einführung in die Qumranliteratur. Die Handschriften vom Toten Meer*, Berlin / Boston 2015 (De Gruyter Studium).
- Zahn 2011 = Zahn, Molly: *Rethinking Rewritten Scripture. Composition and Exegesis in the 4Q Reworded Pentateuch Manuscripts*, Leiden 2011 (Studies on the Texts of the Desert of Judah 95).

