

»Und Mose hörte (es), und es war gut in seinen Augen« (Lev 10,20)

Zum Verhältnis von Literaturgeschichte, Theologiegeschichte und innerbiblischer Auslegung am Beispiel von Lev 10

Christian Frevel¹

Das »Münsteraner Pentateuchmodell« und seine Randzonen – eine Einführung

Eine der bleibenden Leistungen *Erich Zengers* ist die in dem Studienbuch »Einleitung in das Alte Testament« entwickelte Hypothese zur Pentateuchentstehung, die er in der ersten Auflage 1995 auf nur anderthalb Seiten skizziert hat und dann bis zu seinem zu frühen Tod 2010 kontinuierlich weiterentwickelt hat. Die maßgebliche Innovation darin ist die Kombination der in der Forschung bis dato meist getrennt vertretenen Grundmodelle (Fragmenten-, Quellen-, und Ergänzungsmodell): »In diesem Studienbuch wird ein Modell vorgestellt, das die bislang angedeuteten Aporien zu vermeiden versucht, indem es für die frühen Phasen der Überlieferung das Erzählkranzmodell annimmt und ab 700 mit einem redaktionsgeschichtlichen Zwei- bzw. Dreiquellenmodell arbeitet.«² In der dritten Auflage 1998 wird diese Synthese unter dem Titel »Münsteraner Pentateuchmodell« geführt und mit den Namen *Erich Zenger*, *Christoph Dohmen* und *Frank-Lothar Hossfeld* verbunden.³ Ab der fünften Auflage 2004 findet sich dann die Formulierung, die seitdem bis zur letzten von *Erich Zenger* betreuten 2008 erschienenen siebten Auflage zum Lernstoff für eine Generation von Studierenden geworden ist: »Das von *P. Weimar* und *E. Zenger* in jeweils individueller Ausprägung vertretene »Münsteraner Pentateuchmodell« arbeitet für die frühen Phasen der

¹ Ich danke Kirsten Schäfers und Katharina Pyschny für wertvolle Hinweise und Anregungen.

² *E. Zenger u.a.*, Einleitung (¹1995) 73.

³ Vgl. *E. Zenger u.a.*, Einleitung (³1998) 119.

Pentateuchentstehung mit der Fragmenten-/Erzählkranzhypothese und nimmt danach zwischen dem 7. Jh. und dem ausgehenden 6. Jh. die Entstehung von zwei bzw. drei ›Quellenschriften‹ unterschiedlichen Umfangs (Quellenshypothese) an, die ihrerseits fortgeschrieben und sukzessiv miteinander kombiniert wurden (Ergänzungshypothese), ehe um 400 v. Chr. der Pentateuch in seinem Umfang Gen 1–Dtn 34 als eigenständige Größe abgegrenzt wurde.⁴ Insbesondere diese Kombination von Grundmodellen hat nachhaltig auf die Modellbildung in der Pentateuchforschung gewirkt und ist in den im Einzelnen sehr unterschiedlichen Modellen von *Reinhard G. Kratz*, *Eckart Otto*, *Jan C. Gertz* u.a. aufgenommen worden.

Kritisch diskutiert wurde hingegen die Kompromisslinie, die *Erich Zenger* in der Annahme eines »Jerusalemers Geschichtswerks« vorgeschlagen hat. Das »Münsteraner Pentateuchmodell« hält an einem vorexilischen zusammenhängenden Erzählfaden von Gen *2–Jos 24 fest, gibt aber den Versuch auf, sowohl einen zusammenhängenden Jahwisten und auch einen eigenständigen Elohisten im Textbestand zu rekonstruieren. Vielmehr tritt die sog. Jehowistenhypothese stärker in den Blick, die das 7. Jh. v. Chr. als entscheidende Phase der Zusammenführung älterer Überlieferungen markiert. Dabei greift *Erich Zenger* auf die Skepsis *Julius Wellhausens* in seiner Komposition zurück, was zwei kurze Zitate verdeutlichen können: »JE ist nicht wie Q ein Werk einheitlicher Conception, sondern durch mehr als eine Phase und mehr als eine Hand gegangen, ehe es seine gegenwärtige Gestalt erlangte.«⁵ »Das Endergebnis ist, dass JE ... aus J und E bestehn muss, dass aber eine durchgeführte Scheidung unmöglich ist. Positiv ausgedrückt besagt dies, dass J und E fast unauflöslich eng miteinander verbunden sind, zu einem Werke von wirklich beinahe einheitlichem Charakter.«⁶ Um den seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts gewachsenen Zweifeln an der Eigenständigkeit der Quellen Jahwist und Elohist Ausdruck zu verleihen, fiel für *Erich Zenger* die aus Jahwist und Elohist gebildete Kompositbezeichnung »Jehowist« für die früheste greifbare Zusammenführung der vorpriesterlichen Abraham- und Jakob-Erzählkränze mit Urgeschichte und Exoduserzählung aus. Da diese literarische Leistung jedoch nicht unabhängig von der Phase wirtschaftlicher Prosperität und damit verbunden sich verdichtender kollektiver Identitätskonstitution nach dem Untergang des sog. Nordreiches Israel ist und am wahrscheinlichsten in Jerusalem entstanden ist, prägt *Erich Zenger* bereits in der ersten Auflage dafür die neue Bezeichnung »Jerusalemers Geschichtswerk«⁷. Auch hier zeichnet sich in der rezenten Diskussion ab, dass die Annahme einer frühen Verbindung von Erzelternerzählung und Exoduserzählung im aus-

⁴ *E. Zenger u.a.*, Einleitung (⁵2004) 100 (= [⁶2006] 100 und [⁷2008] 100).

⁵ *J. Wellhausen*, Composition (⁴1963) 7.

⁶ *J. Wellhausen*, Composition (⁴1963) 35.

⁷ *E. Zenger u.a.*, Einleitung (¹1995) 73.

gehenden 7. Jh. v. Chr. in einem Geschichtswerk, das in großer Nähe zum Deuteronomium gedacht wird, keinesfalls überholt ist, sondern vielmehr als Kompromisslinie zunehmend Akzeptanz findet.⁸ Als zweites Charakteristikum des Münsteraner Pentateuchmodells ist die – bei aller Varianz in der Frage ihres Endes – durchgehaltene Annahme der Eigenständigkeit der Priestergrundschrift zu benennen. Den Entwurf zur priesterlichen Literatur, den *Erich Zenger* in »Gottes Bogen in den Wolken« und in seiner Beschäftigung mit dem Buch Levitikus erarbeitet hat, hat er im Studienbuch ebenso weiterentwickelt wie seine Hypothesen zum ersten durchlaufenden Erzählfaden im Pentateuch. Zu Beginn sieht er klar die Hauptprobleme in Textbestand und Redaktion des priesterlichen Erzählfadens, dann die Rolle der priesterlichen Trägerschichten, denen im klassischen Urkundenmodell der redaktionelle Abschluss des Pentateuch als Tora zugeschrieben wurde.⁹ In der dritten Auflage fügt er einen eigens konzipierten Abschnitt »Die sog. Pentateuchredaktion« hinzu, der zunächst das literarische Problem darstellt und dann theologische Perspektiven entfaltet. Ab der siebten Auflage erweitert *Erich Zenger* noch einmal die Perspektive und fügt Überlegungen zum »geschichtlichen Kontext der formativen Redaktionen der Tora« und »kanonische Perspektiven« hinzu.¹⁰

In seiner Staatstheorie kritisiert *Wolfgang Oswald* in einem etwas eigenwillig »Der Tempel und sein Volk« überschriebenen Abschnitt den Entwurf *Erich Zengers* zur priesterlichen Literatur, dieser überzeuge eher »theologiegeschichtlich als literargeschichtlich«¹¹. Man kann von Glück reden, dass es nicht umgekehrt ist, denn dann wäre ein weiteres Charakteristikum des Ansatzes von *Erich Zenger* auf den Kopf gestellt, nämlich die Verbindung von Literargeschichte und Theologiegeschichte. Die Modellentwicklung zur Pentateuchentstehung im »Münsteraner Pentateuchmodell« ist bemüht, nicht nur auf literargeschichtlichen Basisannahmen zu gründen und von diesen auszugehen, sondern die Hypothesenbildung zugleich vor dem Horizont der jüngeren Geschichtsschreibung – und zwar der Forschungen zur Religions-, Sozial- und Profangeschichte – auch theologiegeschichtlich zu plausibilisieren. Dass bei den großen Zusammenhängen (»Exilisches Geschichtswerk« und »Großes nachexilisches Geschichtswerk«) und insbesondere bei den späten Schichten des Pentateuch literargeschichtlich viele Fragen offen bleiben, sei dabei unumwunden eingestanden.

Diesbezüglich hatte *Erich Zenger* selbst unterstrichen, dass es »eine wichtige Aufgabe künftiger Forschung (sei), diese komplexe Größe P^S literarisch,

⁸ Vgl. den Überblick in *E. Zenger u.a.*, Einleitung (⁸2011) 120–125.215–231.

⁹ Vgl. *E. Zenger u.a.*, Einleitung (¹1995) 103–107.

¹⁰ Vgl. *E. Zenger u.a.*, Einleitung (⁷2008) 127–133 mit den Zitaten als Überschriften.

¹¹ *W. Oswald*, Staatstheorie (2009) 186.

sozialgeschichtlich und theologisch genauer zu erfassen«¹² und dass dies »bislang ... ein kaum bearbeitetes Feld«¹³ sei. Blickt man auf die gegenwärtige Forschungslage, haben sich zwar die Untersuchungen zu den sog. späten Texten im Pentateuch erkennbar vermehrt, doch ist die Lage verbunden mit einer »neuen Unübersichtlichkeit« in der Modellbildung noch nicht viel besser als 1998, wo der zitierte Satz in der dritten Auflage der »Einleitung« erstmals auftauchte¹⁴. In der Tat reicht die Attribuierung eines Textes als P^S – streng genommen umfasst das nur die Zusätze zur noch selbständigen Priestergrundschrift – oder alternativ die Zuweisung zu R^P – streng genommen umfasst eben das nur die Textteile, die das nicht-priesterliche Erzählwerk und das P^G-P^S-Konglomerat redaktionell zusammenführen¹⁵ –, schon lange nicht mehr aus. Die Identifizierung einer wie auch immer gearteten *Pentateuchredaktion* ist in jüngster Zeit mit der Infragestellung der These von der sog. Reichsautorisation ausgesprochen fraglich geworden.¹⁶ Deren Identifikation mit R^P im o.g. strengen Sinne jedenfalls kommt schon gar nicht mehr in Frage. Setzt man den Formierungsprozess des Pentateuch nach wie vor grob in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. an, ist die Dichte an Texten und Fortschreibungen der Schlussphase inzwischen enorm angewachsen, so dass das einfache Modell vorP + Dtn + P^G + P^S = Pentateuch nicht mehr ausreicht. *Eine* formierende Pentateuchredaktion, die mit wenigen Eingriffen in Dtn 34 – etwa den V 10-12 – den Pentateuch aus einem Enneateuch abgegrenzt hätte¹⁷, gibt es ebenso wenig wie eine »Endredaktion«. Nimmt man die methodische Diskussion über die fließenden Übergänge, das Nebeneinander von protomasoretischen Textfassungen und der Septuaginta ernst, kann es und muss es eine »letzte Hand« nicht gegeben haben. Abgesehen davon dürfte deren Identifikation in Textteilen des Pentateuch ausgesprochen schwer fallen, auch wenn es unbestreitbar redaktionelle Textteile gibt, die eine Größe Pentateuch in mehr oder minder fester Form voraussetzen.

Dass also »nachpriestergrundschriftlich« und auch nach den ersten flächigen Ergänzungen der P^G durch P^S der Pentateuch weit vielgestaltiger ist als das »neuere Urkundenmodell« und *auch* das »Münsteraner Pentateuchmo-

¹² E. Zenger u.a., Einleitung (⁷2008) 173.

¹³ E. Zenger u.a., Einleitung (⁷2008) 173.

¹⁴ E. Zenger u.a., Einleitung (³1998) 159.

¹⁵ S. zu beiden Einschränkungen die Ausführungen in E. Zenger u.a., Einleitung (⁸2011) 149–150.193–194.209–210.

¹⁶ Zur Reichsautorisation zuletzt die Gründe und Gegengründe abwägend K. Schmid, Reichsautorisation (2006) 494–506. Einen Überblick über den Diskussionsstand auch in E. Zenger u.a., Einleitung (⁸2011) 152–157. Zum Phänomen Redaktion und den Aporien des Konzepts insgesamt J. van Seters, Bible (2006); zur »Endredaktion« K. Schmid, Pentateuchredaktor (2007), 183–184.

¹⁷ So zuletzt wieder K. Schmid, Pentateuchredaktor (2007) 188–191.195–197, anders C. Frevel, Abschied (2001) 224–232.

dell« bisher zu denken erlaubten, dürfte als Einsicht der jüngsten Pentateuchdiskussion festzuhalten sein. Diese Fortschreibungen *nachendredaktionell* (C. Levin, J.C. Gertz) oder *postendredaktionell* (E. Otto) zu nennen, erscheint als *contradictio in adjecto* wenig sinnvoll. Sie einfach *nachpriesterlich* zu titulieren ist sachlich falsch, weil sie die Tradierung der Tora in priesterlichen Kreisen voraussetzen und vielfach auch bei aller Unschärfe des Begriffs *priesterlichen Geist* atmen und verströmen. Die Annahme einer Holiness-School und eines damit verbundenen Redaktors »H« identifiziert sinnvoll mit dem Heiligkeitsgesetz zusammenhängende späte Textteile, eignet sich aber ebenso wenig als Sammelbecken für die nachpriesterlichen Schichten¹⁸ wie der weiterführende Vorschlag von Reinhard Achenbach, diese »theokratische Bearbeitungen« zu nennen. In einem der jüngsten Beiträge hat Rainer Albertz die späten priesterlichen Bearbeitungen als P₄ und P₅ bezeichnet und zusätzlich *eine* priesterliche Endredaktion angenommen. Die Geschlossenheit dieser Redaktionsschichten ist allerdings bisher nicht aufgezeigt worden. Einschränkend nennt Albertz diese Differenzierung »vorläufig« und betont zu Recht: »Wie viele priesterliche Redaktionen vor allem im Numeribuch angesetzt werden müssen, bedarf noch genauerer Untersuchungen.«¹⁹ Kurz: Noch fehlt in der Pentateuchforschung eine vom neueren Urkundenmodell gelöste und dennoch treffende Nomenklatur.

Die alternative Annahme ist, dass sich der Pentateuch in einem *rolling corpus* durch ein dichtes Netz von synchron miteinander zusammenhängenden, diachron aufeinander aufbauenden, aber entstehungsgeschichtlich voneinander unabhängigen Fortschreibungen, kaskadierend auf die »Endgestalt« zubewegt. Diese Annahme scheitert ebenso an der fehlenden Umsetzbarkeit in den von uns vermuteten Abständen serieller Rollenproduktion als auch an der fehlenden institutionsgeschichtlichen Verankerung in der Sozialgeschichte des perserzeitlichen und frühhellenistischen Tempelbetriebes in Jerusalem. Kurz: Ein tragfähiges Modell für die Literargeschichte des Pentateuch jenseits des »großen nachexilischen Geschichtswerks«, wenn es ein solches als »Enneateuch« überhaupt je gegeben haben sollte²⁰, ist bisher nicht gefunden.

¹⁸ Zum Problem s. E. Blum, *Issues* (2009) 37–38, der von »built on a vicious circle« spricht und durch »fundamental circularity«, »latent circularity« usw. in Bezug auf die rein auf sprachlichen Kriterien gegründete Differenzierung zwischen H und P hinweist. Er selbst allerdings lehnt die Unterscheidung gänzlich ab ebenso wie er jegliche diachrone Differenzierung in den priesterlichen Texten »on the wrong track« (39) sieht.

¹⁹ R. Albertz, *Ex 33,7-11* (2011) 38; vgl. *Numeri*, 345–346.

²⁰ Vgl. die gegenüber einer *redaktionell* geschaffenen und als solcher tradierten Größe skeptischen Positionen bei R. Achenbach, *Pentateuch* (2005) 122–124 und M. Konkel, *Quest* (2011) 169.180–181 jeweils mit Bezug auf die jüngere Forschung. Das literarische Problem betont zuletzt C. Levin, *Cohesion* (2011) 129: »It is highly unlikely that the overall historiographical concept came into being only through the subsequent linking together of books, which were for the most part already independent«. Nur ist es bisher

Die Schlussphasen der Entstehung des Pentateuch ab der Zusammenführung der Priesterschrift mit dem nicht-priesterlichen Material sind den meisten jüngeren Einzeluntersuchungen zufolge vielgestaltiger als es derzeit die vorgestellten Modelle abbilden. Das gilt umso mehr, wenn man nicht einem einzelnen Entwurf folgt, sondern die Plausibilitäten der Einzelvorschläge zusammennimmt.

Diachron reflektierte Synchronie als methodische Konsequenz

Ist also in der zunehmenden Differenzierung von Positionen für die Entstehung des Pentateuch, Hexateuch und Enneateuch und der damit vielfach verbundenen Präponderanz tendenzkritischer Entscheidungen das Fanal für den methodischen Abschied von der Redaktionskritik und damit der literargeschichtlichen Rekonstruktion zu erkennen? Liegt die Alternative jenseits der diachronen Rekonstruktion in der Erhebung der »Endgestalt«, also letztlich einer grundlegenden methodischen Umorientierung, dem Paradigmenwechsel zur Synchronie? An dieser Stelle sollte man sich nicht darüber hinwegtäuschen, dass es diese »Endgestalt« des Pentateuch nur als eine textliche Fiktion gibt. Pragmatisch ist zwar der sog. Masoretische Text im Codex Leningradensis (Petropolitanus) der meist unreflektierte Ausgangspunkt, doch ist das nur eine der vielen Endgestalten des Pentateuch. Abgesehen davon sind wir weit davon entfernt, diese Endgestalt(en) auch als »Endkomposition«²¹ und als Einheit theologisch verstehen oder interpretieren zu können. Und das gilt sowohl für die methodische Option der Synchronie als auch der Diachronie. *Eine* Theologie des Pentateuch, die sich nicht nur als *Addition* unterschiedlicher theologischer Linien versteht, gibt es, wenn überhaupt, dann nur sehr eingeschränkt.

Wenn es also in *produktionsästhetischer Sicht* eine den Pentateuch als Sinneinheit abschließend gestaltende redaktionelle Hand nicht gibt und zu-

nicht überzeugend gelungen die redaktionellen Bestandteile zu identifizieren, die einen solchen Zusammenhang erst geschaffen oder zusammengehalten haben sollen. Die redaktionskritische Diskussion um die Existenz des literarischen Zusammenhangs »Enneateuch« hängt derzeit letztlich an der Frage, *wann* die Einschreibung des Richterbuches erfolgte, das unverkennbar die narrative Lücke zwischen Josua und 1 Samuel schließt, vgl. C. Frevel in E. Zenger u.a., Einleitung (⁸2011) 126–127. Methodisch sollte die Diskussion um die *redaktionelle* Größe »Enneateuch« unabhängig von der Frage geführt werden, in welcher *materiellen* Form dies vor dem Hintergrund unserer Kenntnisse über die Rollenproduktion vorstellbar ist. Dass *eine* Enneateuchrolle technisch nicht wahrscheinlich ist, schließt nicht aus, dass der Zusammenhang existiert, redaktionell geschaffen oder bearbeitet worden ist. S. zur Diskussion K. Schmid, Prolegomena (2006).

²¹ E. Zenger, Buch Levitikus (1999) 48 zur Unterscheidung im Anschluss an Klaus Koch.

gleich unabweisbar plausibel bleibt, dass die Texte des Pentateuch literargeschichtlich *nicht* auf derselben Ebene liegen und somit das Postulat der Diachronie grundsätzlich sinnvoll bleibt, liegt methodisch die Herausforderung in der *rezeptionsästhetischen* Erschließung der Endgestalt des Pentateuch unter Einschluss der diachronen Perspektive²². *Erich Zenger* hat das gerade im Hinblick auf die Endgestalt des Pentateuch als *diachron reflektierte Synchronie* bezeichnet.²³ Ein theologisches und literaturwissenschaftliches Primat der Synchronie, das den gegebenen Text als *textur* »Gewebe von Texten« ernst nimmt, nimmt auch die Sinndimensionen des Textes mit in den Blick, die sich erst dem Wachstum des Textes und seiner diachronen Komposition verdanken. Damit wird die Geschichtlichkeit der Offenbarung zum Ausgangspunkt der *Bedeutung* und *Deutung* gemacht. Geschichtlichkeit darf dabei nicht einfach mit Historizität gleichgesetzt, aber auch nicht vollständig davon gelöst werden. Das methodische Postulat einer *diachron reflektierten Synchronie* ist daher weit mehr als der Versuch, im »methodological turn« zur Synchronie der Diachronie ein letztes hilfloses Zugeständnis zu machen. Der im Methodenstreit (Diachronie vs. Synchronie) vermittelnden Hypothese liegt die Annahme zugrunde, dass sich die Theologie des Pentateuch weder in Theologiegeschichte auflösen lässt noch in einer bloßen Addition aufgeht, sondern die gewachsene, zum Teil auch kontrastive Komplementarität der Ansichten für das Verständnis zentral ist und zum Ausgangspunkt der Interpretationen gemacht werden muss. Theologiegeschichte und Literargeschichte hängen eng miteinander zusammen und die Auslegung bleibt auf den Prozess der Entwicklung verwiesen.

Für die These, dass die Endgestalt des Pentateuch *ohne* Rückgriff auf die Diachronie zu erschließen sei, muss das Postulat einer Sinnhaftigkeit der Komplementarität vorausgesetzt werden, sei sie nun intentional oder erst im Rezeptionsprozess zu erheben. Dem ist grundsätzlich zunächst einmal zuzustimmen. An zwei Beispielen kann allerdings schnell gezeigt werden, dass diese Komplementarität nicht in einem harmonischen Ganzen aufgeht, sondern in einer spannungsvollen Pluriformität verbleibt, die durch den methodischen Einschluss der diachronen Perspektive an Sinn gewinnt.

²² Es ließe sich hier ebenso mit der Differenzierung zwischen *intentio auctoris*, *lectoris* und *operis* operieren, auf die im Anschluss an *U. Eco* in diesem Zusammenhang häufig verwiesen wird.

²³ *E. Zenger*, Buch Levitikus (1999) 48; *Ders.*, Essentials (2005) 236; *Ders.* – *C. Frevel*, Bücher Levitikus und Numeri (2008) 39. Aufgenommen beispielsweise von *U. Berges*, Synchronie (2007) 251; *Ders.*, Buch Jesaja (1998) 535; *E. Otto*, Synchronie (2007) 354 u.v.a.

Utopische Grenzerosionen: Die Grenzen des verheißenen Landes

Es ist bei vielen Fragen tatsächlich hilfreich, eine Hermeneutik der Komplementarität vorauszusetzen und den Versuch zu machen, etwa die Landverheißungstexte trotz ihrer unterschiedlichen sprachlichen Gestalt als Einheit zu verstehen. Schwierig wird es dann allerdings, wenn es jenseits abstrakter theologischer Konstrukte um die Konkretion geht, im vorliegenden Fall etwa um die Frage der territorialen Ausdehnung des zugesagten Landes. Welche Ausdehnung hat das Israel zugesagte Land in der Endgestalt des Pentateuch oder Hexateuch? Das sich ausschließende Nebeneinander der sehr unterschiedlichen Vorstellungen von Abrahams judäischem Kernland in Gen 13,14-17, vom »Grenzbach Ägyptens bis zum großen Strom Euftrat« in Gen 15,18, von »ganz Kanaan« in Gen 17,8, vom Land in den Grenzen von Num 34,2-13 oder dem Land unter Einschluss von des Libanon und Teilen Syriens wie in Dtn 1,7 oder 11,24 lässt sich nicht harmonisch spannungsfrei auflösen. Die unterschiedlichen Perspektiven – mögen sie sich selbst widersprechen – bleiben aber dennoch aufeinander bezogen und sind in eine diskursive Komplementarität eingebunden. Ihre jeweilige kontextuelle Eigenprägung hebt sich dabei nicht auf, sondern geht mit in den Diskurs ein, der nicht *einen* eindeutigen Ausgang kennt. Der damit verbundene Sinn, dass das verheißene Land in der Endkomposition *nicht* in konkreten Grenzen identifizierbar aufgeht, bleibt auch theologisch bedeutsam und für den Umgang mit dem Anspruch auf das Verheißungsland unaufgebbar.

Rechtshermeneutische Eindeutigkeit(en) im Pentateuch?

Ein zweites, theologisch gewichtiges Beispiel bilden die Bundesaussagen des Ersten und Alten Testaments, die ebenfalls ein diachron gewachsenes Geflecht von gewichtigen Aussagen bilden, ohne eine Interpretationslinie zu verabsolutieren: Lassen sich in den Bundeszusagen und Bundesschlüssen des Pentateuch noch mit Mühe und starker Selektion ergänzende Aspekte desselben Geschehens sehen, so ist es damit nicht getan. Erinnerung sei nur an die heftigen Debatten um die Frage einer biblischen oder gar gesamtbiblischen Bundestheologie, um die letztlich nicht gelösten Fragen von Kontinuität und Diskontinuität oder erneuerter vs. neuer Bund, die gezeigt haben, dass es *eine* alle Aspekte umfassende synchrone Bundestheologie nicht gibt. Lässt sich schon das komplexe Verhältnis von Sinaibünden (Ex 24,8; 34,10.27), Horebund und Moabbund nicht einfach und leicht in *einer* synchronen Bundestheologie bestimmen, so verkompliziert sich die Lage noch erheblich, wenn man die übrigen Bundesschlüsse auch nur annähernd mit einbezieht. Dass sich die Zusage des Bundes eines ewigen Priestertums vielleicht noch mit dem Salz des Bundes beim Opfer (Lev 2,13) verbinden lässt, aber nur schwer in die gleiche Linie mit Noahbund (Gen 9,9-17) und Abrahambünden (Gen 15,18;

17) bringen lässt, zeigt, dass es *eine* alle Aspekte umfassende synchrone Bundestheologie nicht gibt.

Das Problem verschärft sich noch einmal, wenn die Perspektive eines normativen Geltungsanspruchs hinterfragt wird. Das Nebeneinander der Gesetzeskorpora, der beiden Dekaloge, des Bundesbuches, des Privilegrechts, des Heiligkeitsgesetzes und des Deuteronomiums wird sich nicht dahingehend auflösen lassen, dass man dem Dekalog eine Sonderstellung einräumt, aber ansonsten von einer Hermeneutik der Ablösung oder Ersetzung ausgeht. So führt für *Norbert Lohfink* das Deuteronomium, weil es im »Ablauf der erzählten Zeit im Pentateuch unter den beschworenen Gesetzeskorpora ... das letzte (ist)«, Bundesbuch und Heiligkeitsgesetz weiter, »indem es sie ablöst«²⁴. Ganz anders sieht *Jeffrey Stackert* das Heiligkeitsgesetz als intendierte Ersetzung des Bundesbuches und des Deuteronomiums²⁵, was vielleicht noch problematischer ist. Dass rechtshermeneutisch eher von Auslegung und Kommentierung als von der damit verbundenen Ersetzung auszugehen ist, dürfte mit *E. Otto* eine plausiblere Position sein.²⁶ Die These, dass *rechtsgeschichtlich* gesehen das Privilegrecht und das Deuteronomium das Bundesbuch voraussetzen und *auslegen*, kann vielleicht sogar beanspruchen, eine Mehrheit von Exegeten zu überzeugen, aber die Bestimmung des diachronen wie des synchronen Verhältnisses von Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz ist mitnichten so eindeutig, dass das Gefälle rechtshermeneutisch einseitig aufzulösen wäre. Gleiches gilt für die zuletzt heftig umstrittene Funktion und Reichweite des באר in Dtn 1,5, die das ganze Deuteronomium in der Endkomposition als Auslegung begreift, ohne dessen Status als in der Geltung gleich geordnetes Recht aufzuheben²⁷.

Die Schwierigkeiten potenzieren sich, wenn man den Blick über die mehr oder minder abgegrenzten Gesetzes»korpora« hinaus weitet. Zwischen bestimmten Positionen ist auf synchroner Ebene ohne literargeschichtliche Zusatzannahmen nur sehr schwer oder gar kein Ausgleich herzustellen. So bleibt etwa unklar, ob die Feste und Opfer nun nach den nichtpriesterlichen (Ex 23 und 34), dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16) oder nach den ebenfalls wieder leicht differierenden Festkalendern in Lev 23 und Num 28f gefeiert werden sollen. Was will man dafür als Kriterium einbringen? Sollen textinterne oder textexterne Kriterien den Ausschlag geben? Gilt das in der Tendenz inhaltlich umfassendste oder das literargeschichtlich jüngste? Spielt die De-facto-Rezeption von Lev 23 in der späteren Auslegung eine Rolle oder soll der Ort der Offenbarung (am Sinai, am Horeb, in der Wüste) die Vorordnung begründen? Ein komplementäres Supplement jedenfalls lässt

²⁴ *N. Lohfink*, *Rechtshermeneutik* (2003) 48.

²⁵ Vgl. *J. Stackert*, *Legislation* (2009) 201; *Ders.*, *Sabbath* (2011) 250.

²⁶ *E. Otto*, *Tora* (2009) 504–511 u.ö.

²⁷ Vgl. zuletzt *C. Frevel*, *Lernort* (2012).

sich nicht widerspruchsfrei ohne Abstraktion, Selektion und Glättungen herstellen.

Auslegung als Diskurs über die Applikation des Rechts der Tora

Erich Zenger hat in dem von ihm entworfenen und maßgeblich gestalteten Studienbuch, der »Einleitung«, in beeindruckender Weise »das Programm der pentateuchischen Endkomposition«²⁸ beschrieben und dabei deutlich gemacht, dass sich verschiedene Strukturen und Interpretationslinien überlagern, die »einen *Diskurs* über die Applikation und Konkretion der von ihm dargestellten Rechtswelt (fordern)«²⁹. Ohne einen diskursiven Umgang mit den Ambivalenzen bzw. noch deutlicher den widerstreitenden Valenzen innerhalb des Pentateuch ist eine produktive, lebens- und glaubensfördernde Rezeption der Tora nicht denkbar. Dabei – und das ist ganz wesentlich für ein Verständnis der »Endkomposition« des Pentateuch – beginnt dieser Diskurs bereits im Pentateuch selbst, insbesondere in späten Schichten und redaktionellen Fortschreibungen. Wenn sich in den letzten Jahren ein methodischer Trend in der alttestamentlichen Exegese feststellen lässt, dann ist es der der »innerbiblischen Auslegung«. Das Phänomen ist ausgesprochen breit: Die Spanne reicht von *Michael Fishbane* über *Odil Hannes Steck* bis zu *Konrad Schmid*, *R.G. Kratz* u.v.a.; von Stichworten der *rewritten scripture* für die zwischentestamentliche nachbiblische Auslegung, über *Rechtshermeneutik* für die innerbiblische Rechtsauslegung bis zur *kanonischen Intertextualität* für die von Leserin und Leser konstituierte innerbiblische Auslegung. Es umfasst Texte und Hypotexte, interpretierende Wiederaufnahmen oder die begriffliche Weite von »Text« und »Kommentar«. Kaum etwas ist so spannend und zugleich offen wie die Beschäftigung mit dem durch Varianz, bzw. durch unterschiedliche Grade der Lizenz zur Variation bestimmten Textbegriff vormoderner Traditionsliteratur. Die Diskussion ist dabei vielfach durch die strukturalistische und poststrukturalistische Literaturwissenschaft beeinflusst, besonders durch die Intertextualitätsdebatte oder die breit rezipierten Kategorien von *Gérard Genette*³⁰. Das Phänomen strahlt inzwischen erkennbar über den Bereich der Exegese aus. So nimmt z.B. das jüngste Buch des Altorientalisten *Eckart Frahm* den Faden auf und untersucht unter dem Untertitel »Ursprünge der Interpretation« babylonische und assyrische textuelle Kommentare.³¹

²⁸ *E. Zenger u.a.*, Einleitung (2008) 68–73.

²⁹ *E. Zenger u.a.*, Einleitung (2008) 73.

³⁰ *G. Genette*, *Palimpsests* (1997).

³¹ Der Titel des 2011 erschienenen Buches von *E. Frahm* lautet »Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation«.

Für das Verständnis der späten pentateuchischen Traditionen ist das Phänomen bisher noch recht zaghaft angewandt worden, aber durchaus erkennbar in jüngeren Arbeiten zum Pentateuch präsent. Im Folgenden möchte ich an einem Beispiel die Einsicht unterstreichen, dass ein Verständnis biblischer Texte unter dem Aspekt innerbiblischer Auslegung gerade für das Verständnis sog. später priesterlicher Traditionen von enormem Wert sein kann.

Institutionelle Rückbindung der Auslegung der Tora in Lev 10

In dem im Folgenden ausgewählten Beispiel handelt es sich um einen oft unterschätzten Text in der Tora, der es verdient hätte, ausführlicher behandelt zu werden. Zumal die hier entfaltenen hermeneutischen Grundlagen für das Verständnis dieses oft als »sperrig« bezeichneten Textes schon sehr komplex sind, können hier nur Teilaspekte des Textes zur Sprache kommen. Lev 10 steht im sinaitischen Zentrum und betrifft unter anderem eine Frage der kultischen Disposition der Priester im priesterlichen Dienst.

Nach der Weihe Aarons und seiner Söhne (Lev 8) und der feierlichen Einweihung des sinaitischen Heiligtums durch das erste Opfer (Lev 9) wendet sich der Text ohne Umschweife, d.h. eine temporale Einleitung o.ä., quasi noch im verklingenden Jubel des gesamten Volkes (Lev 9,26) einem Geschehen zu, das unerwartete Abgründe der Nähe Gottes aufscheinen lässt. Nadab und Abihu legen Feuer in ihre Feuerbecken, um Räucherwerk darzubringen. Dieses wird allerdings entgegen der wohlmeinenden Intention der beiden frisch inaugurierten Priester als אֵשׁ זָרָה »fremdes« oder besser »unerlaubtes Feuer« gekennzeichnet, das *er* – Mose, Aaron oder JHWH: erst die LXX verdeutlicht und macht den κύριος zum Subjekt des fehlenden Gebotes – ihnen nicht geboten habe. Ohne den Zwischenschritt einer Vorwarnung, eines Urteils oder eines dazwischen geschobenen Kommentars wird das Geschehen narrativ fortgesetzt und der Akt der kultischen Annäherung diametral umgekehrt. Wollten Nadab und Abihu *fremdes* Feuer vor JHWH (לפני יהוה) darbringen (קרב H-Stamm), schlägt ihnen jetzt JHWHs *eigenes* (מלפני יהוה) Feuer entgegen (צא G-Stamm), so dass sie verzehrt werden und vor JHWH (לפני יהוה) sterben. Der gerade noch seine Gegenwart und seinen Segen gewährende gnädige Gott verursacht jetzt den Tod der Geweihten ohne Erbarmen. Diejenigen, deren Handeln stellvertretend für das Volk den gefährdenden Kontakt mit dem Heiligtum vermeiden sollten, haben durch ihr Versagen den stärksten kultischen Kontakt mit dem Heiligen provoziert und so den Tod gefunden. Das frisch geweihte Heiligtum ist plötzlich durch das Sakrileg und die Leichen im kultischen Bezirk verunreinigt. Ein stärkerer Kontrast im Erzählen zwischen Lev 8–9 und 10,1-3 ist kaum denkbar. Die kurze Episode löst mehr Fragen aus, als dass sie Antworten gibt. Neben vielen Eigentüm-

lichkeiten sind es vor allem zwei Bemerkungen in Lev 10, die in besonderer Weise das Verständnis leiten und zugleich erschweren. Die erste ist die unmittelbare Reaktion Aarons in V 3, der die Belehrung des Mose mit Schweigen beantwortet. Die zweite, mindestens ebenso verstörende ist der Schluss des Kapitels. Es endet mit einer Konzession des Mose in V 20, der der Aussage Aarons bezüglich der Behandlung des תאטת -Opferbocks zustimmt. Beide Eigentümlichkeiten haben letztlich etwas mit innerbiblischer Auslegung zu tun, was die jüdische Exegese schon immer gesehen hat: So greift *Raschi* bezeichnenderweise zu Beginn seiner erklärenden Deutung von Lev 10 auf *Rabbi Elieser* zurück, der »sagt, die Söhne Aharons starben nur darum, weil sie in Gegenwart ihres Lehrers Mosche eine halachische Entscheidung getroffen hatten«³² (und damit eigenmächtig handelten, während Aaron – so könnte man ergänzen – der Halacha des Mose zustimmt): Der Zusammenhang des Kapitels mit innerpentateuchischer Auslegung wird jedoch erst deutlich, wenn man das ganze Kapitel in den Blick nimmt.

Das konzessive Schweigen Aarons

Das Unrechtmäßige im Verhalten Nadabs und Abihus am Eingang des Begegnungszeltes bzw. im Inneren des Heiligtums³³ wird nicht genauer beschrieben und es bleibt offen, ob die זרע wegen des Zeitpunkts, des Ortes, der Autorisierung, der Intention, der Herkunft des Feuers oder der dargebrachten Substanzen illegitim ist. Alle diese Varianten sind in der Exegese hin- und hergewendet worden.³⁴ Aber vielleicht geht es darum gar nicht, sondern – ähnlich wie in Num 16 – um einen *paradigmatischen* Fall priesterlicher Verfehlung.³⁵ Da die Söhne Aarons mit ihrem nicht gebotenen Handeln offenbar eine Tabuzone verletzt haben, haben sie die Konsequenzen ihres

³² *Raschis Pentateuchkommentar* (⁴2002) 336. Vgl. zu den zwölf Erklärungsansätzen in der rabbinischen Exegese *J. Milgrom, Leviticus* (1991) 628–635.

³³ Die Alternative ist in der Auslegungsgeschichte vielfach diskutiert worden (vgl. *J. Milgrom, Leviticus* [1991] 605–606). Für das Innerste des Heiligtums könnte die Auswahl der Kehatiter in V 4 sprechen, die als einzige der levitischen Gruppen auch im Innersten des Heiligtums eingesetzt werden können (Num 4). Die Auswahl könnte allerdings auch durch den Verwandtschaftsgrad zu den Söhnen Aarons bestimmt sein (s.u.). Unter anderem wird eingewandt, dass das זרע מלפני in V 2 oder das מאת פני הקדש in V 4 gegen das Innerste des Heiligtums und für den Bereich unmittelbar am Eingang des Allerheiligsten sprechen könnte. Für die Verletzung der Tabuzone des Allerheiligsten könnte die Parallelität der Kulthandlung zu Lev 16 sprechen, für den Eingangsbereich die Nähe zu Num 16,18. Eine Entscheidung muss hier nicht gefällt werden.

³⁴ Vgl. die Übersicht bei *C. Nihan, Torah* (2007) 580–582.

³⁵ Die Nähe der Formulierungen von Lev 10,1-2 zu Num 16,16.35 ist oft gesehen worden, vgl. z.B. *J. Milgrom, Leviticus* (1991) 599–600; zur Parallelität beider Kapitel ausführlich auch *C. Nihan, Torah* (2007) 583–586.

Handelns zu tragen. Mose kommentiert daraufhin das Geschehen mit einem doppelten *an Aaron* gerichteten Hinweis. Dabei ist schon die Tatsache bedeutsam, dass sich Mose direkt an seinen Bruder richtet. Ein *verbum dicendi* mit Mose als explizitem Subjekt und Aaron als explizitem Adressaten ist gar nicht so häufig und meist auf den priesterlichen Dienst bezogen: Ex 16,33; Lev 9,7; Num 17,11 (mit den Söhnen Aarons als erweiterten Adressaten auch Lev 8,31; 10,6.12). Daneben finden sich nur noch der besondere Redeauftrag an Aaron in Ex 16,9 und der vorwurfsvolle Anwurf in Ex 32,21. Die geschilderte Situation erfordert nicht von sich heraus, dass Mose gegenüber Aaron das Wort ergreift, sodass schon alleine durch die Redeeinleitung das Besondere des mosaischen Kommentars unterstrichen wird. Das unmittelbar der Redeeinleitung folgende יהוה לאמר leitet ein Zitat einer Gottesrede ein. Die deiktische Einleitung wird meist so aufgefasst, dass Mose sich auf eine zurückliegende Offenbarung bezieht. So z.B. in der Neuen Zürcher Übersetzung: »Und Mose sprach zu Aaron: Das ist es, was der HERR gemeint hat, als er sprach: An denen, die mir nahe sind, erweise ich mich heilig, und vor dem ganzen Volk zeige ich meine Herrlichkeit.«³⁶ Geradezu besserwisserisch geriert sich Mose in der freien Übersetzung bei *Erhard Gerstenberger*: »Ja, so hat Jahve es angekündigt.«³⁷ Das einleitende יהוה wird dabei jeweils als auf das folgende Zitat bezogen. *Bruno Baentsch* hingegen bezieht das als Demonstrativum genutzte indeterminierte (!) Personalpronomen auf das in Lev 10,1-3 erzählte Geschehen und übersetzt: »Da sprach Moses zu Aharon: hier hat sich bewahrheitet, was Jahve (einst) gesagt hat.«³⁸ Eine vergleichbare Auffassung vertritt *Konrad Ehlich*, der wohl am intensivsten die Deixis des Hebräischen untersucht hat und Lev 10,3 zu den *vorgängigen Fokussierungen* rechnet: »Lev 10,3 würde nach den bisher erzielten Ergebnissen der Untersuchung von ZÄ und HU Anlaß dafür geben, daß der Sprecher, Mose, eine *Deixis* verwendet, um die Orientierung des Hörers auf den Sachverhalt zu lenken, über den er seine Äußerung macht. Denn eine *verbale Fokussierung* hat nach Darstellung des Textes vorher nicht stattgefunden.«³⁹ Mose macht also »einen Bezug auf das, wovon er weiß, daß es die Aufmerksamkeit des Hörers schon bestimmt«⁴⁰.

Wie man sich auch immer entscheidet, das von Mose angeführte »Zitat« findet sich *so* gerade nicht im Pentateuch. Der häufig gegebene Hinweis auf Ex 20,6 »bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld« verfängt nicht und ist außerdem sprachlich deutlich anders formuliert. Schon *Raschi* verweist auf das ונקדש בכבדי »ich wer-

³⁶ Vgl. *J. Milgrom*, Leviticus (1991) 594: »This is what the Lord meant when he said«.

³⁷ *E. Gerstenberger*, Levitikus (1993) 104.

³⁸ *B. Baentsch*, Exodus – Leviticus – Numeri (1903) 350.

³⁹ *K. Ehlich*, Verwendungen (1979) 739.

⁴⁰ *K. Ehlich*, Verwendungen (1979) 740.

de durch meine Herrlichkeit geheiligt werden« in Ex 29,43⁴¹. Der erste Teil *שְׁקַדְשִׁי* »die, die sich mir nahen, heilige ich« greift am ehesten die Zusage aus dem zentralen priesterschriftlichen Abschnitt der Sinaiperikope Ex 29,44 und die Ankündigung der Einsetzung der Aaroniden in den priesterlichen Dienst auf: »Ich werde das Begegnungszelt heiligen und den Altar, und Aaron und seine Söhne werde ich mir zu Priestern weihen« (*וְקַדְשִׁיתִי* (*אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־אֹהֶרֶן וְאֶת־בָּנָיו אֶקְדָּשׁ לְכֹהֵן לִי*). Darauf weist zumindest die 1. Person des Verbums *קָדַשׁ*, die im Pentateuch erstmalig in Ex 29,44 auftaucht und dann wieder in Lev 10,3. Nach Ex 29,43, dem ersten N-Stamm Beleg von *קָדַשׁ* im Pentateuch, folgt als nächster Beleg Lev 10,3⁴². Dass es nach Ex 28,1 in erster Linie die Priester sind, die sich JHWH nahen⁴³, dürfte den Bezug des enigmatisch kurz formulierten *שְׁקַדְשִׁי* auf die Priester unterstreichen. Sieht man diese Linie, könnte der zweite Teil der Zusage, dass JHWH dem ganzen Volk seine Herrlichkeit erweisen will, auf Ex 29,43 zurückgreifen, wo im Sprachduktus der Priestergrundschrift formuliert ist (*וְנַעַדְתִּי שְׂמָה לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי*). Die Differenz im sprachlichen Ausdruck zwischen den Israeliten (*בְּנֵי יִשְׂרָאֵל* in Ex 29,43) und dem ganzen Volk (*כָּל הָעָם* in Lev 10,3) lässt sich am ehesten durch die Brücke erklären, die die Formulierung in Lev 10,3 zu Lev 9,23 schlägt. Dort erscheint im Rahmen der feierlichen Initiation des Kultes zum Abschluss beim Heraus-treten Moses und Aarons aus dem Begegnungszelt JHWH dem ganzen Volk (*וַיֵּרָא כְבוֹד־יְהוָה אֶל־כָּל־הָעָם*). Damit wird Ex 29,43 eingelöst, was beim Volk in Lev 9,24 zu Recht Ehrfurcht, Jubel und Adoration hervorruft (*וַיֵּרָא כָּל־הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם*).

Lev 10,3 nimmt also mit Ex 29,43f einen zentralen Text der Sinaiperikope auf, der in der jetzigen gewachsenen Form⁴⁴ gerade die Mittlerstellung der Aaroniden betont und diese noch einmal klar auf die Gegenwart Gottes ausrichtet. Die Priester haben eine doppelte Schutzfunktion und Verantwortung – für die Wahrung der Heiligkeit des Heiligen und zum Schutz des Volkes, indem sie den gefährdenden direkten Kontakt mit dem Heiligen substituieren. Der Ausspruch des Mose ist kein wirkliches Zitat, aber auch keine Aussage, die Neues oder Zusätzliches formulieren würde. Er ist *Auslegung*.

Der Rückverweis *הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה* »das ist es, was JHWH gesagt hat« leitet also nicht zwingend ein bereits ergangenes Gotteswort ein, sondern kann

⁴¹ *Raschis Pentateuchkommentar* (⁴2002) 336.

⁴² Dem entspricht, dass die 1. Sg. *קָדַשׁ* D-Stamm in Num 3,13; 8,17 auf die Erstgeburt bezogen im Zusammenhang der Aussonderung der Leviten gebraucht wird. Die 1. Person sonst nur in Lev 22,32, ebenfalls im N-Stamm.

⁴³ Vgl. z.B. Ex 29,4; 40,12.14.32; Lev 21,6.8.17.18.21; 22,3 u.ö. Für die Charakterisierung des priesterlichen Dienstes durch *קָרַב* braucht nicht auf Ez 42,13 zurückgegriffen zu werden.

⁴⁴ Zur literarkritischen Differenzierung von Ex 29,43 und 44: C. Frevel, *Blick* (2000) 95–106.

auch so verstanden werden, dass Mose ein *situativ ergehendes* Gotteswort wiedergibt⁴⁵ oder – wie es hier am wahrscheinlichsten scheint – die vorgegebene Tora interpretierend auslegt.

Die Formulierung יהוה דבר אשר הוא verweist auf Ex 16,23, wo Mose ebenfalls das Geschehen durch ein JHWH-Wort kommentierend auf die Entdeckung des Sabbats (erstmaliges Vorkommen von שבתון und שבת-קדש ליהוה) hinweist. »Er sagte zu ihnen: Es ist so, wie der Herr gesagt hat: Morgen ist Feiertag, heiliger Sabbat zur Ehre des Herrn« (EÜ). Auch dort geht kein expliziter Offenbarungsempfang des Mose voraus, sondern Mose legt das Geschehen entsprechend der gegebenen Tora weiterführend aus.

So auch in Lev 10: In dem Vergehen der Söhne Aarons sieht Mose die differenzierte Nähe JHWHs gegenüber Priestern und Volk (unter Aufnahme von Ex 29,43f) bestätigt und den Tod durch die liminale Transgression im Sakralbezirk gerechtfertigt. Vielleicht muss dabei auch schon Lev 16 mitgedacht werden, wo einzig Aaron mit einer Räucherpfanne einmal im Jahr (und eben nicht zu einem beliebigen Zeitpunkt) das Allerheiligste betritt.

Das Schweigen Aarons kann entsprechend nur in Bezug auf diese Auslegung konzessiv gedeutet werden. Es drückt nicht die Betroffenheit des Vaters über den Tod der Söhne aus⁴⁶, nicht den Verzicht auf die laute Totenklage⁴⁷, nicht Ratlosigkeit oder unterdrückten Zorn, sondern die Zustimmung zur Tora-Interpretation des Mose und deren Anwendung: Der Sonderstatus der Priester hat gegenüber der Wahrung der Heiligkeit des Sanctums zurückzustehen und ist unterzuordnen. Der Kult und das stellvertretende Handeln der Priester ist auf die Gottesbegegnung des *ganzen* Volkes auszurichten (Lev 9,24) und nicht Angelegenheit privater Frömmigkeit der bestellten Priester. Dieser aus Ex 29 gewonnenen Auslegung der Tora stimmt Aaron durch sein Schweigen zu. Das ist an dieser Stelle besonders signifikant, weil sich Aaron in einem Punkt, in dem es ganz wesentlich um seine Autorität und seinen Dienst geht, unter die mosaische Tora als primäre Regelungsinstanz stellt. Dass er sich damit nicht als normative Deutungsinstanz ganz zurücknimmt, wird der Fortgang des Kapitels zeigen. Versteht man nun Mose als stellvertretend für die gesetzte Normativität der Tora und Aaron stellvertretend für die Priester, könnte man die Essenz von Lev 10 so ausdrücken: Wenn »Mose«, d.i. die Tora, sich selbst auslegt, schweigt der »Priester«, in Zweifelsfällen hingegen entscheidet der »Priester«, wenn Mose, d.i. die »Tora«, nicht explizit widerspricht. Der zweite Teil dieses Grundsatzes wird im Fortgang des Kapitels entfaltet, wie noch zu zeigen sein wird.

⁴⁵ So auch J. Milgrom, *Leviticus* (1991) 600.

⁴⁶ So im Ansatz LXX καὶ κατενύχθη Ααρων »Aaron war tief betrübt«.

⁴⁷ So B. Jürgens, *Heiligkeit* (2001) 284 mit Verweis auf Ez 24,17.

Die mosaische Halacha

Dass es in dem Kommentar des Mose um eine in dieser Richtung interpretierende Auslegung geht, wird im Kontext des ganzen Kapitels und vor allem an seinem Schluss deutlich. Zunächst muss auffallen, dass Mose in den folgenden Versen die entscheidende Regelungsinstanz ist. Die krisenhafte Situation wird nicht durch ein beherztes Anpacken des für das Heiligtum zuständigen Aaron oder seiner verbliebenen Söhne entschärft, und auch nicht wie in Num 17 durch eine göttliche Anordnung, die durch Mose an Aaron gegeben wird, initiiert. Die Reinigung des Heiligtums regelt Mose ohne Auftrag oder göttliche Sanktionierung eigenständig. Die nah, aber nicht zu nah verwandten Mischaël und Elizafan⁴⁸, beides Kehatiter und damit zuständig für das Innerste des Heiligtums (vgl. Num 4), sollen die Leichen außerhalb des Lagers verbringen, damit diese nicht das Heiligtum dauerhaft verunreinigen. Vielleicht ist die Verunreinigung durch Tod (Num 19) auch der Grund, warum die Kleider (כתנת) – und gemeint sein können nur die *priesterlichen* Gewänder Nadab und Abihus – ausdrücklich erwähnt werden.

So wie die Verbringung der Leichen außerhalb des Lagers eine situationsbedingte Anweisung ist – über die notwendige (erst in Lev 16 erfolgende?) Reinigung verliert der Text kein Wort – ist die anschließende Anweisung an die Priester, jegliche Akte der Trauer zu unterlassen, zunächst ausschließlich auf die Situation bezogen.

Die Anweisung, auf deren inhaltliche Auslegung hier nicht weiter eingegangen werden soll, ist gestaffelt. Angesprochen sind die verbliebenen Aaroniden, denen eine besondere Verantwortlichkeit zukommt. Mose bestimmt, dass auch die Söhne Aarons als potentielle Nachfolger im »hohepriesterlichen« Dienst, sich an die für den הגדול והכהן geltenden Bestimmungen zu halten haben. Deshalb sollen sie sich jeglicher Selbstminderungsriten enthalten. Die Bestimmung von Lev 21,10 steht auch sprachlich im Hintergrund. Die stellvertretende Funktion der Priester wird durch den Verweis auf die bei Verstoß drohenden Konsequenzen für die ganze Gemeinde unterstrichen, weshalb zwar das ganze Volk, nicht aber die nächstverwandten Aaroniden trauern sollen. Ihr repräsentativer Dienst soll während der Trauerzeit nicht durchbrochen werden. Dass die Priester nicht trauern dürfen, wird hier durch

⁴⁸ Der Auswahl liegt die späte Konstruktion der Aaronidengenealogie zugrunde: Usiël ist der jüngste Bruder Amrams (Ex 6,18). Jizhar ist der Vater Korachs, der für den Dienst aufgrund von Num 16 disqualifiziert scheint. Von Hebron hingegen sind im Pentateuch keine Nachkommen benannt. *J. Milgrom* dürfte richtig liegen, wenn er primär genealogische Gründe für die Auswahl der beiden Kehatiter annimmt (Leviticus [1991] 604), doch stehen, wenn die Vermutung zutrifft, dass Num 16 den Hintergrund für den Ausschluss der Söhne Jizhars darstellt, nicht näher fassbare Auseinandersetzungen von Priestergruppen im Hintergrund. D.h. auch der Erklärungsansatz von *K. Galling* und *M. Noth*, gegen den sich *J. Milgrom* explizit wendet, hat seine Berechtigung.

Mose als normativer Regelungsinstanz bestimmt, was der Ausführungsverweis V 7b ויעשו כדבר משה »und sie handelten dem Wort Mose entsprechend« überdeutlich macht. Denn dass nach dem Wort des Mose getan wird, ist auffallend selten: Ex 8,9.27 (JHWH handelt der Bitte des Mose entsprechend); Ex 12,37 (die Israeliten handeln der Anweisung des Mose entsprechend, zurückgebunden an die JHWH-Rede Ex 11,2), Ex 32,28 (die Leviten handeln nach Mose, zurückgebunden an das JHWH-Wort Ex 32,27). Lev 10,7 ist die einzige Stelle, in der auf eine Anweisung von Mose zurückverwiesen wird. Nun entspringt das Verbot der hohepriesterlichen Trauer nicht der mosaischen Autorität (Lev 21,7), sondern vielmehr deren Anwendung auf den konkreten Fall. Die Normativität des applizierten Gebotes hingegen geht auf das göttlich sanktionierte Heiligkeitsgesetz zurück. Dass dieses im Duktus der Tora erst später promulgiert wird, spielt rechtshermeneutisch wie so oft im Pentateuch keine Rolle.

Aaron als direkter Normempfänger und Ausleger der Tora

Im Anschluss an den Vorfall wird zunächst eine »Arbeitsplatzbeschreibung« für die Priester gegeben, die nicht nur die Rahmenbedingungen kultischer Aktivität festhält, sondern auch die Funktion der Priester als legitime Lehrer und Ausleger der Tora bestätigt. Wie in Num 18 ergeht die Anweisung zum priesterlichen Dienst in direkter Rede *an Aaron*, was selten genug der Fall ist⁴⁹. Zunächst wird entsprechend Ez 44,21 der Alkoholgenuss im Dienst in V 9 untersagt und in der Tora verankert⁵⁰. Alkoholische Getränke führen zu Kontrollverlust (Gen 9,20-28; Jes 28,7), das Agieren im Sakralbezirk erfordert aber aus sich heraus ein Höchstmaß an Kontrolle. Die gesetzten Grenzen müssen zur Wahrung der Heiligkeit des Ortes penibel eingehalten werden, um die lebensgefährliche Bedrohung des *tremendum* zurück zu drängen. Dass es im Kult auch darum geht, die stabilisierenden liminalen Konstruktionen aufrecht zu erhalten, macht die folgende Unterscheidung zwischen heilig und

⁴⁹ Lediglich in Ex 4,27 im Kontext der Exoduserzählung und in Num 18,1.8.20.

⁵⁰ Das Verhältnis zwischen Ez 44 und der priesterlichen Gesetzgebung ist komplex und kann nicht *einseitig* diachron aufgelöst werden. Es gibt Rückwirkungen von Ez 44 in den Pentateuch, zu denen vielleicht Lev 10 zu zählen ist. Die Positionen in der Forschung gehen allerdings weit auseinander: Während z.B. R. Achenbach (Versagen [2004] 63) Lev 10 als kommentierende Aneignung von Ez 44,20-23 versteht, urteilt M. Konkel (Gola [2002] 381) in Auseinandersetzung mit T. Rudnig entgegengesetzt. Er fasst Ez 44 als zadokidische Halacha auch der Bestimmungen in Lev 10 auf. Für das vorliegende Argument ist es nicht wirklich wesentlich, wie das Verhältnis diachron bestimmt wird, auch wenn es zweifellos von großer literargeschichtlicher Bedeutung ist. Geht man von der Einheitlichkeit von Lev 10 aus und nimmt die Querverbindungen ernst, dann wird man kaum umhinkönnen, Lev 10 Ez 44 nachzuordnen (so z.B. auch C. Nihan, Torah [2007] 576.590–591). Hier soll allerdings einer detaillierten Untersuchung der Abhängigkeiten nicht vorgegriffen werden.

profan, rein und unrein in V 10 deutlich. Diese wird nicht material konkretisiert, sondern formal dem Aufgabenbereich der Priester zugewiesen, die damit in ihrer Mittlerfunktion bestätigt werden. Bei der Aufgabenbeschreibung von V 10 wird oft der Zusammenhang mit V 11 übersehen. Aufgabe der Priester ist nicht nur die Ez 44,23 entsprechende Unterscheidung zwischen heilig und profan, unrein und rein, sondern auch die sprachlich parallel gestaltete Auslegung der mosaischen Tora. Die Priester sollen das Volk unterweisen (ירָהּ H-Stamm) und zwar in allen Satzungen (הַחֲקִים), die JHWH durch Mose gesprochen hat. Ihnen obliegt nach Lev 10,11 die *Anwendung und Auslegung* der Tora, womit ebenfalls die Mittlerfunktion des priesterlichen Dienstes unterstrichen wird.

Innerpentateuchisch steht Lev 10,11 in direkter Verbindung zu Ex 24,12. Der Vers ist eine der maßgeblichen Kernstellen einer Rechtshermeneutik des Pentateuchs in seiner Endkomposition⁵¹: »Ich werde dir die steinernen Tafeln geben und die Tora und das Gesetz, das ich geschrieben habe zu ihrer Unterweisung« (וְאֵתְּנָה לְךָ אֶת־לַחַת הָאֲבֵן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם). Der erste Bezug geht durch das Subjekt der Verschriftung eindeutig auf den Dekalog, denn nur die Zehn Worte werden von Gott selbst auf Tafeln beschriftet. Ob die beiden folgenden Begriffe explikativ ebenfalls auf den Dekalog zu beziehen sind, weil Gott nichts sonst geschrieben hat, oder aber die (schriftliche und mündliche [*Rabbi Saadja Gaon*]) Tora meinen, wird seit den Rabbinen diskutiert. Es scheint selbst in der Tora keine eindeutige Festlegung dazu zu geben. Das Subjekt der sich darauf stützenden Unterweisung bleibt jedenfalls bezeichnenderweise offen, was den Bezug auf diese Stelle sicher eher befördert, denn behindert hat. Das Deuteronomium versteht – spätestens in seiner endkompositionellen Gestalt – *Mose* als das Subjekt der Unterweisung und die mosaische Tora als Auslegung der am Sinai/Horeb gegebenen Offenbarung. Das ist in jüngerer Zeit durch den Streit um das rechte Verständnis des בָּאֵר in Dtn 1,5 deutlich geworden.⁵² Übersetzt man dort »begann Mose, diese ganze Tora auszulegen«, wird das Deuteronomium zur Auslegung der göttlichen Offenbarung. Hier ist nicht der Ort, die Diskussion um das Verständnis von Dtn 1,5 erneut zu führen, sondern lediglich zu konstatieren, dass dieses Verständnis eine legitime Interpretation der Leerstelle von Ex 24,12 darstellt. In Lev 10,11 jedoch wird die Leerstelle ebenfalls und in deutlich anderer Interpretation gefüllt, wenn die Priester Subjekt der belehrenden Auslegung sind. Wie in Ex 24,12 ist das Verbum יָרָהּ gebraucht: »und um die Israeliten zu unterweisen in allen Satzungen, die JHWH zu ihnen durch Mose gesprochen hat« (וְלְהוֹרֹת אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל־הַחֲקִים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֵלֵיהֶם (בִּיד־מֹשֶׁה)).

⁵¹ Vgl. u.a. E. Otto, *Tora* (2009) 467 u.ö.; G. Braulik, *Weisung* (2004) 117–126.

⁵² Vgl. dazu C. Frevel, *Lernort* (2012) 123–131.

Damit wird die einmalige Tora-Unterweisung durch Mose institutionalisiert und in die Hand der Priester überführt. Deren Grundlage jedoch bleibt die unüberbietbare Autorität des Mose. Wie sehr die Unterweisung der Tora in der Endkomposition des Pentateuch in den Aufgabenbereich der Priester überstellt wird, zeigt sich, wenn man die übrigen Belege von ירה H-Stamm hinzuzieht: Ex 4,12.15; 15,25; 35,34; Lev 14,37; Dtn 17,10-11; 24,8; 33,10.

Auslegung als genuine Aufgabe der Priester

Von den Stellen, die nicht die Tora als Objekt haben, ist lediglich das Kommunikationsdreieck im Dialog zwischen Mose und Gott in Ex 4 relevant. Ex 4 hätte eine ausführlichere Aufmerksamkeit verdient, die ich mir hier aus Platzgründen versagen muss. Verkürzt gesprochen geht es dabei nämlich um Auslegungskompetenzen und Autorisierungsfragen: Während JHWH zunächst Mose versichert, ihn in dem zu unterweisen, was er reden soll (והוריתך אשר תדבר), stellt V 15 – dem an den Tatsachen des Deuteronomiums vollkommen vorbeigehenden Einwand von Ex 4,10 entsprechend – den älteren Bruder als »Mund« vor. Mose soll Aaron die Worte in den Mund legen (ושמת את־הדברים בפיו). Käme das einer medialen Unterordnung gleich, betont der Nachsatz die Gleichrangigkeit in Bezug auf den Ursprung der Offenbarung: »ich werde mit deinem Mund *und* mit seinem Mund sein« (ואנכי אהיה עם־פִּיךָ ועם־פִּיהוּ). Beide werden belehrt, was zu tun ist. Hebt man die unmittelbar auf das erzählte Geschehen in Ex 3–4 bezogene Deutung auf eine figurative Ebene und setzt Mose = Tora und Aaron = Priestertum, wird schon zu Beginn der Exoduserzählung die normativ legislative Instanz durch die applikativ auslegende Instanz ergänzt, diese aber an den Ursprung und die Autorität der Tora zurückgebunden.

Dass dieses Verständnis nicht vollkommen fehlgeht, zeigen die übrigen Belege: In der Aussatztora Lev 14,37 wird die Kompetenz zur Unterscheidung von »rein« und »unrein« aus Lev 10,10 aufgenommen und mit dem ירה aus Lev 10,11 kombiniert. Auch Dtn 24,8 hält dazu an, im Aussatzfall genau auf das zu achten, was die levitischen Priester anweisen (אשר־יורו אתכם הכהנים (הלויים כאשר צויתם תשמרו לעשות יורו משפטיך ליעקב) (ותורתך לישראל)⁵³. Auch wenn die Spur hier wiederum nur angedeutet werden kann, deuten Urim und Tummim in Dtn 33,8 für den Getreuen (לאיש) auf Aaron (Ex 28,30) und der in Dtn 33,10b genannte kultische Dienst (ישימו קטורה באפך וכליל על־מזבחך) auf die Aaroniden. In Dtn 33,4a

⁵³ Zum Text auch *K. Finsterbusch*, Weisung (2005) 303. Zur Interpretation der Tempelrolle und der darin erkennbaren Aufwertung der Rolle der Priester *S. Paganini*, Nicht darfst du (2009) 128.130f.

ist die Tora »uns von Mose gegeben« (תורה צוה־לנו משה), in Dtn 33,10 wird die Weitergabe und Auslegung der Tora, die im Besitz aller bleibt (מורשה) Dtn 33,4b), durch das ירה H-Stamm an die Institution des Priestertums überstellt.

Im Licht der bisher betrachteten Stellen fällt noch das doppelte ירה H-Stamm in dem Abschnitt über das Zentralgericht im Ämtergesetz in Dtn 16,18–18,21 in 17,10 und 17,11 auf. Nachdem das angesprochene Du in V 10a angewiesen ist, sich dem Urteilsspruch entsprechend zu verhalten (ועשית על־פי הדבר אשר יגידו לך), setzt V 10b durch »du sollst bewahren um alles zu tun, was sie dich lehren« (ושמרת לעשות ככל אשר יורוך) noch einmal neu an. V 11 setzt dann fort: »Entsprechend der Tora, die sie dich lehren (על־פי התורה אשר יורוך), und entsprechend dem Rechtsentscheid, den sie dir sagen, sollst du dich verhalten. Du sollst von dem Spruch, den sie dir verkünden, nicht abweichen, weder nach rechts noch nach links.« Das Subjekt bleibt zwar unbestimmt, wobei sich über den Kontext des Abschnitts selbst Richter und Priester nahelegen, doch die Verbindung mit תורה in V 11 ließe im Licht der genannten Stellen von ירה H-Stamm auch eine Engführung auf die Priester zu.⁵⁴

Was bedeutet der Durchgang für das Verständnis von Lev 10,11? Alle Stellen, in denen ירה mit Toraauslegung verbunden ist, sind mehr oder minder explizit auf die Institution des Priestertums enggeführt. Zentrum und Kernstelle ist dabei Lev 10,11 im Zusammenspiel mit Ex 24,12. In Lev 10,11 zielt die Toraauslegung der Priester auf die Wahrung der kultischen Ordnung – heilig und profan, unrein und rein – zur Absicherung der am Sinai gnadenhaft ermöglichten Gottesgegenwart im Heiligtum in der Mitte des Volkes. Das vorausgegangene Fehlverhalten der Aaroniden, das diese Konzeption durch Transgression in Frage stellte, wiegt darum als paradigmatischer Fall besonders schwer.

Die entsprechende Aufgabe der Priester, die kultische Ordnung um der Heiligkeit Gottes und um seiner Präsenz willen aufrecht zu erhalten, wird im folgenden Abschnitt am Beispiel des ordnungsgemäßen Umgangs mit den Opfern paradigmatisch umgesetzt.

Der Sündopferstier als Auslegungsfall

Die V 12-18 bilden quasi die unmittelbare Anwendung der Kompetenz, die in Lev 10,10-11 den aaronidischen Priestern zugestanden worden war. Zunächst

⁵⁴ Dass sich das auch redaktionsgeschichtlich als die wahrscheinlichste Lösung nahe legt, hat U. Dahmen, *Levitien* (1996) 223–227.236f. in seiner Analyse unterstrichen. Er weist V 10b.11a*b einer spätdtr Redaktion zu. Im vorliegenden Text bzw. im Zusammenhang des Pentateuch geht die Referenz von תורה allerdings über die »in Dtn 5–28 vorliegende, von Mose nach 31,9 verschriftete Größe« (ebd. 225) deutlich hinaus. Zu V 11 als Ergänzung des ursprünglichen Textes auch U. Rütterswörden, *Gemeinschaft* (1987) 47.

wird die mosaische Tora dargelegt und dann von Aaron verbindlich ausgelegt. Wenn es außer dem Zugang zum Sanctum etwas gibt, das Priester erkennbar von Laien unterscheidet, dann sind es die zur Versorgung zugestandenen Anteile am Opfer. Auf der symbolischen Ebene geht es um einen sensiblen Schnittbereich zwischen dem Heiligen und dem Profanen: Durch die Opferhandlung wird das Opfertier dem Profanen entzogen und so geheiligt. Eine unkontrollierte Rückführung in die Profanität würde nicht nur das Opfer als Opfer in Frage stellen, sondern durch die Transgression die sensible Grenze zwischen dem Heiligen und Profanen destabilisieren und damit beide Bereiche gefährden. Der Verzehr der Opferanteile unterliegt daher besonderen Bestimmungen (Lev 6–7; 8,31; 22; Num 18 u.ö.). Auf der institutionell sozialen Ebene hingegen handelt es sich bei der Zuweisung von Opfertei- len als Priesterprivileg um eine der zentralen Einkommens- und Versorgungsquellen, weshalb der Anspruch darauf von priesterlichen Kreisen in alttestamentlichen Texten so häufig und vehement unterstrichen wird.

In V 12 redet Mose erneut Aaron und die verbliebenen beiden Söhne an und gibt Anweisungen. »Moses, not God, is the speaker, a sign that the following instructions are not new but have been given before.«⁵⁵ Die Einleitung wird nicht an einen Redeauftrag JHWHs zurückgebunden, doch verweisen sowohl V 13b als auch V 15 auf die göttliche Instanz. Die Zuweisung der Opferanteile und ihre angemessene Behandlung im heiligen Bezirk wird in V 13 durch das Partizip Passiv von צוה D-Stamm ausgedrückt, mit dem Mose unterstreicht »denn so ist mir geboten worden« (כִּי־כֵן צוֹיִתִּי). Die seltene Phrase, die so sonst nur in Lev 8,35 vorkommt, stellt einen Rückverweis auf die bereits in Lev 6 ergangene Tora dar.⁵⁶ Der Abschluss des zweiten Abschnitts, der die an einem reinen Ort zu verzehrenden Anteile des Gemeinschafts-schlachtopfers behandelt, formuliert hingegen in V 15 mit dem üblichen כֹּאֲשֶׁר צוּה יְהוָה (תְּרוּמָה) und die Keule des Emporhebungsofers (תְּנוּפָה) als »ewiges Anrecht« als Priesteranteil ausgesondert werden sollen, war in Ex 29,28; Lev 7,34 bereits bestimmt worden.

Für die in diesem Aufsatz in den Vordergrund gestellte Perspektive innerbiblischer Auslegung ist der folgende Abschnitt V 16–20 zentral, in dem am Beispiel des Reinigungs- bzw. Sündopfers (זֶטְאֵת) die Bedeutung der *priesterlichen* Halacha des mosaischen Gesetzes unterstrichen wird. Auslegung ist gerade dann erforderlich, wenn die normative Grundlage nicht eindeutig ist oder situationsgerecht angepasst werden muss. Auf eine solche Ausgangslage steuert der Text auf der Erzählebene zu: Mose sucht (fig. etym. von דָּרַשׁ) aus zunächst nicht erkennbarer Motivation in V 16 intensiv nach dem Verbleib der Reste eines Opfertieres, genauer nach dem Bock eines Reinigungsopfers

⁵⁵ J. Milgrom, *Leviticus* (1991) 618 mit Verweis auf K. Koch.

⁵⁶ Auf die Frage der Innovation in den V 12–15 kann hier nicht weiter eingegangen werden, s. dazu die Diskussion bei C. Nihan, *Torah* (2007) 593–598.

(שְׂעִיר הַטָּאֵת). Mose stellt fest, dass dieser verbrannt wurde und erzürnt. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine Grotteske über einen senilen Traditionalisten, sondern es steht ein handfester »halachischer« Diskurs im Hintergrund.

Dass bei der Ausgangssituation auf die Erzählsituation in Lev 9 zurückgegriffen wird, liegt nahe, ist aber im Text – wahrscheinlich absichtsvoll – nicht mit der wünschenswerten Eindeutigkeit ausgedrückt. Dennoch lohnt sich der Blick zurück: Bei der feierlichen Initiation des Opferkultes hatten Aaron und seine Söhne auf Anweisung des Mose *zwei* Reinigungsoffer (הַטָּאֵת) dargebracht. Zunächst ein Kalb (עֵגֶל בֶּן־בְּקָר) für Aaron (V 2) und einen Ziegenbock (שְׂעִיר־עִזִּים) für das Volk (V 3), ausdrücklich gedacht zur Reinigung resp. »Entsöhnung« (וְכִפֶּר בְּעֵדֶךָ וּבְעֵד הָעָם) (V 7). Die Reste des Reinigungsoffers Aarons werden explizit außerhalb des Lagers verbrannt (V 11), über die Reste des Reinigungsoffers des Volkes werden hingegen keine eigenen Angaben gemacht. V 15 heißt es nur, dass das Opfer *wie das erste* vollzogen wurde (וַיִּהְיֶה כְּרִאשֹׁן). Diese Unbestimmtheitsstelle scheint Lev 10,16 aufzugreifen, wenn Mose nach dem Bock des Reinigungsoffers (שְׂעִיר הַטָּאֵת) so nur noch in Lev 9,15; 16,15.24) »sucht« und feststellt, dass er ebenfalls außerhalb des Lagers verbrannt wurde⁵⁷. Damit ist aus dem Text eine Situation konstruiert, in der die Zeremonie von Lev 9 den Vorschriften der Opfertora von Lev 1–7 nicht exakt entspricht. Dass die narrative Tradition in Lev 9 nicht aus derselben Hand wie die Opfertora stammt und so die Spannung literargeschichtlich erklärt werden kann, scheint naheliegend. Hier ist lediglich wichtig, dass bereits die priesterlichen Tradenten diese Spannung wahrgenommen haben und durchaus – wie das Folgende zeigt – sehr innovativ gelöst, aber eben nicht aufgelöst haben.

Die Behandlung der Reste des הַטָּאֵת-Opfers wird nun als paradigmatischer Auslegungsfall stilisiert. דָּרַשׁ »fragen, untersuchen« muss als *terminus technicus* für die Untersuchung eines Rechtsfalls verstanden werden, so dass der Abschnitt einer Rechtsdiskussion innerhalb der Tora zwischen Aaron und Mose gleichkommt. Der Sachverhalt *expliziert* dann geradezu Lev 10,11 (»Ihr sollt unterweisen ...«), denn diesmal schweigt Aaron nicht!

Mose argumentiert mit der in Lev 6,17-23 gegebenen Differenzierung zwischen zwei Arten von Reinigungsoffern. Während die Reste der הַטָּאֵת prinzipiell als Hochheiliges von den Priestern im Sakralbezirk verzehrt werden *müssen*, wird eine Ausnahme für die Reinigungsoffer vorgeschrieben, deren Blut im Allerheiligsten zur Reinigung appliziert wurde (Lev 4): »Jedes Reinigungsoffer, von dessen Blut etwas in das Zelt der Begegnung gebracht wurde, um das/im Heiligtum zu entsündigen, darf nicht gegessen werden; im Feuer soll es verbrannt werden« (Lev 6,23).

⁵⁷ Gegen eine zu einfache und eindeutige Identifikation spricht das pluralische Subjekt in V 19, das mit dem erzählten Geschehen in Lev 9 nur bedingt zu vereinbaren ist.

Nachdem Mose festgestellt hat, dass der Bock des Reinigungsopfers außerhalb des Lagers verbrannt wurde, richtet sich sein Zorn nicht etwa gegen Aaron, sondern (*Raschi*: um der Ehre Aarons willen) gegen seine beiden Söhne Eleasar und Itamar, die das Opfer von Lev 9,15 jedenfalls nicht eigenverantwortlich durchgeführt haben. Er wirft ihnen ein Fehlverhalten vor, weil das Blut des Tieres nicht im Heiligtum appliziert wurde und es so nicht unter den Fall der Verbrennung, sondern den des Verzehrs falle. Durch den inadäquaten Umgang mit dem Hochheiligen (קדש קדשים) wären sie ihrer Verantwortung nicht gerecht geworden, stellvertretend für die Gemeinde zu agieren. Der Fall wäre dann ähnlich gelagert wie Lev 22,15-16, wo der inadäquate Umgang mit den Priesteranteilen mit dem Aufladen von Schuld auf die Gemeinde verbunden wird.⁵⁸

Wie dem auch sei, Mose wirft den Söhnen Aarons indirekt vor, die Unterscheidungsaufgabe Lev 10,10 nicht in der notwendigen Schärfe umgesetzt zu haben. Anders als bei Nadab und Abihu schweigt Aaron zu diesem Vorwurf nicht und das ist als solches schon ungewöhnlich. Auch wenn man es nicht erwartet, Aaron redet im Pentateuch wenig und schon gar nicht mit Mose. Man kann sich auf wenige Fälle zum Vergleich beschränken: Absehen muss man zunächst von der in Ex 4,30 genannten Wiederholung aller Worte des Mose, die eher unter dem oben erläuterten Fall priesterlicher »Weisung« und ihrer Rückbindung an die Tora zu rechnen ist. Eingeführt mit einem *verbum dicendi*, redet Aaron zum ganzen Volk bei der Erscheinung des כבוד in Ex 16,10 und ebenfalls zum Volk bei der Herstellung des goldenen Kalbes in Ex 32,2. Beide sind *nicht* an Mose gerichtet. Diesbezüglich verbleiben lediglich neben Lev 10,19 drei Fälle: (1) die Verteidigungsrede gegenüber Mose Ex 32,22 »du weißt doch, dass das Volk böse ist«, (2) die mit Mirjam zusammen vorgetragene Zurechtweisung des Mose wegen der kuschitischen Frau Num 12,1 und (3) das mit dem Schuldeingeständnis verbundene Eintreten Aarons für Mirjam in Num 12,10. Die beiden direkten Ansprachen Aarons an Mose Ex 32,22; Num 12,10 sind mit אמר formuliert. Hier lautet die Redeeinleitung – in signifikanter Umkehrung von Lev 10,12 – וידבר אל- משה אהרן.

Aaron beginnt mit »siehe«, das seinen Einwand mit einer gewissen Emphase unterstreicht. Er verweist in seiner an Mose gerichteten Gegenrede – mit dem pluralischen Subjekt (»sie haben heute dargebracht«) den Angriff auf die beiden Söhne aufnehmend – auf Umstände, die die in Lev 6,17-23 aufgenommene Tora außer Kraft setzen. Aaron bezieht sich dabei ausschließlich nur auf seine Person: »mir ist heute so etwas widerfahren« (ותקראנה אתי (כאלה). Das kann nur bedeuten: Wenn Aaron als der dem Opfer vorstehende

⁵⁸ Über die Interpretation von Lev 22,16 gehen die Interpretationen recht weit auseinander, worauf in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden kann. Vgl. zur Diskussion J. Milgrom, *Leviticus* (2000) 1865–1870.

Priester verhindert war, das Reinigungsopfer zu verzehren, dann betraf dies den ganzen Ritus – *auch* das Verhalten der ihm assistierenden Söhne. Ihm sei etwas widerfahren, was ihn davon abhielt, das Fleisch der תטטת zu verzehren. Die Umstände seien so gravierend, dass Aaron gegenüber Mose in Frage stellt, dass es JHWH gefallen hätte, wenn er das Fleisch der Regel entsprechend verzehrt hätte. Aaron nimmt also für sich in Anspruch, über die Angemessenheit der Anwendung ritueller Bestimmungen im Opferkult *situativ* zu urteilen. Er nimmt damit die Kompetenz, die ihm in V 10-11 zugesprochen worden war, für sich explizit in Anspruch.

Was mit dem Widerfahrnis gemeint ist, bleibt offen. Üblicherweise wird ein Bezug auf den Vorfall in Lev 10,1-4 angenommen: Aaron sei so von dem Tod seiner Söhne affiziert gewesen, dass er sich unpässlich gefühlt habe. Nun findet der Tod Nadabs und Abihus zum einen *nach* dem Abschluss der Opferfeier in Lev 9 statt, wobei die Dauer des dazwischen liegenden Zeitraums nicht angegeben ist. Zum anderen gilt für den Hohepriester bekanntlich das Verbot, Trauerriten zu vollziehen oder gar die Bestattung vorzunehmen, selbst bei nächsten Familienangehörigen (Lev 21,11; vgl. Ez 24,11; 44,25). Das unterstreicht Lev 10,6 durch die Ausweitung an Aaron *und seine Söhne*, womit auch die potentiellen Nachfolger des Hohenpriesters in das Verbot einbezogen werden. Entsprechend wäre kaum zu erwarten, dass Mose dem Verhalten Aarons zustimmt, wenn der Hintergrund seiner »Unpässlichkeit« die Trauer wäre. In Erwägung zu ziehen wäre die Verunreinigung des Heiligtums durch die Leichen der Söhne⁵⁹, doch auch hier läge die Verunreinigung potentiell nach dem Abschluss des Ritus und beträfe nicht speziell Aaron (vgl. das auf ihn bezogene אתי in V 19).

Dass jegliche Form einer durch Kontakt entstandenen Unreinheit den Priester am Verzehr des Opferfleisches bis zum Abend hindert, bestimmt Lev 22,1-7. Auf diese Analogie hätte sich Aaron also leicht berufen können, so dass die Umstände offensichtlich *jenseits* der festgelegten Fälle liegen und der Beurteilungskompetenz Aarons unterliegen, ob sie ihn am Verzehr hindern oder nicht. Das in V 19 gebrauchte אקק kann jedes unvorhergesehene Widerfahrnis bezeichnen, was das Paradigmatische des Falls unterstreicht. Aaron nimmt also für sich in Anspruch, die Tora im Einzelfall in ihrer Geltungskraft zu begrenzen, wenn besondere Umstände vorliegen. Die Antwort des Mose ist wiederum konzessiv, *ohne* dass er sich dabei noch einmal bei JHWH rückversichert hätte: »Als Mose das hörte, schien es ihm richtig« (V 20: וישמע משה וייתב בעיניו).⁶⁰

⁵⁹ So z.B. J. Milgrom, *Leviticus* (1991) 639, der allerdings voraussetzen muss, dass Nadab und Abihu *vor* Abschluss des Ritus in Lev 9 zu Tode kamen.

⁶⁰ Anders M. Fishbane, *Interpretation* (1989) 227. Dass das ePP »in seinen Augen« sich auf JHWH beziehen soll, ist zwar grundsätzlich möglich, aber letztlich doch sehr

Dieses konzessive »für richtig Erachten« des Mose ist ausgesprochen bedeutsam im Kontext des gesamten Kapitels: Mose nimmt darin die Unterstellung eines gravierenden Rechtsverstößes implizit zurück. Zugleich stimmt er damit nicht nur der grundlegenden – in formaler Hinsicht Lev 10,10 entsprechenden – Beurteilungskompetenz Aarons zu, sondern auch der – in formaler Hinsicht Lev 10,11 entsprechenden – Auslegungskompetenz in Bezug auf die Anwendung der Tora.

Fortschreibung als Auslegung

Häufig wird Lev 10 nur über die einleitende kritische Episode des Todes von Nadab und Abihu wahrgenommen. Es wird dann z.B. unter dem Stichwort »kultische(r) Zwischenfall«⁶¹ als gravierende Störung der gerade installierten kultischen Ordnung wahrgenommen. Als Hintergrund werden neben »interne(n) Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Priesterschaften, über die freilich nichts mehr bekannt ist«⁶², die umstrittene Entwicklung des Räucher Kultes oder eine Auseinandersetzung um den zoroastrischen Feuerkult vermutet⁶³. Meist haben diese Einzelaspekte herausgebenden Engführungen weitreichende literargeschichtliche Konsequenzen. So stellen beispielsweise für *Martin Noth* lediglich die V 1-7 einen Grundtext dar, der selbst schon eine Ergänzung zur Priestergrundschrift bildet. Die V 8-20 hingegen stellen dann Anfügungen dar, die für ihn nicht recht einzuordnen sind. So würden die V 8-11 in Aufnahme von Ez 44 »das im hiesigen Zusammenhang ganz unmotiviert auftauchende Verbot des Genusses berauschender Getränke«⁶⁴ anfügen, und die V 12-20 schließlich »nachträgliche Sonderanweisungen zu den Opfern von Kap. 9«⁶⁵ darstellen. »Hier liegt ein bemerkenswerter Versuch vor, die Abweichungen verschiedener alttestamentlicher Überlieferungen voneinander nachträglich auszugleichen.«⁶⁶ Immerhin! Auch für *E. Gerstenberger* stellt sich das Kapitel literarisch uneinheitlich dar: »Mindestens vier Texteinheiten sind dann dem Inaugurationsgeschehen (scil. Lev 9) angefügt, wohl in dem Bestreben, gewisse Akzente zu setzen, Widersprüche aufzuklären, Vergessenes oder neu wichtig Gewordenes in den Bericht vom Anfang des Opfergottesdienstes hineinzubringen«⁶⁷. Das Endprodukt wird entsprechend gehörig abgewertet und verkannt: »Dem Kap. fehlt thematisch wie

unwahrscheinlich, zumal keine explizite Befragung JHWHs wie in Num 9,8 erfolgt. So auch *B. Jürgens*, *Heiligkeit* (2001) 296f.

⁶¹ *M. Noth*, *Leviticus* (̅1985) 69.

⁶² *M. Noth*, *Leviticus* (̅1985) 69.

⁶³ Vgl. dazu die Angaben bei *R. Achenbach*, *Tora* (2003) 97–100.

⁶⁴ *M. Noth*, *Leviticus* (̅1985) 72.

⁶⁵ *M. Noth*, *Leviticus* (̅1985) 72.

⁶⁶ *M. Noth*, *Leviticus* (̅1985) 72.

⁶⁷ *E. Gerstenberger*, *Leviticus* (1993) 104.

stilistisch jede Einheitlichkeit« und es macht »den Eindruck, als hätten Generationen von eifrigen Gesetzeswächtern die priesterlichen Amtstätigkeiten kommentiert«. ⁶⁸ Wie *M. Noth* vermutet auch *E. Gerstenberger* sozialgeschichtliche Konflikte im Priestertum der spätnachexilischen Zeit, sieht diese allerdings ins Typische gewendet. ⁶⁹ »Im Fall Nadabs und Abihus hat es ein göttliches Todesurteil durch Verbrennung der Schuldigen gegeben. Das heißt im Klartext: Eine ehemals einflussreiche, rivalisierende Priestergruppe ist ausgeschaltet worden. Der angebliche Anlaß für ihre Eliminierung ist an sich uninteressant.« ⁷⁰ Das mag sein, doch ist es bisher noch nicht einmal annähernd gelungen, diesen Konflikt sozial- und institutionsgeschichtlich zeitlich genauer zu lokalisieren. Da hilft auch der Blick auf Num 16f nicht wirklich weiter ⁷¹ und allein die Vermutung, es habe »erhebliche Machtkämpfe auch unter Priesterklassen und in der Gemeindeleitung gegeben« ⁷² ist zwar sicher richtig, bleibt aber doch noch wenig konkret.

Der hier entfaltete Blick auf Lev 10 hat eher gezeigt, dass es sich um ein Kapitel handelt, in dem die priesterlichen Kompetenzen paradigmatisch definiert, auf der einen Seite ausgedehnt, auf der anderen aber begrenzt werden. Dass es dabei darum gegangen sei, »auch die strahlendsten Größen ... auf Menschenmaß zu halten« ⁷³ mag in der Sache zutreffend sein. Dass aber, wie *E. Gerstenberger* ebenfalls meint, die Priester Befehlsempfänger des Mose gewesen seien und von »dessen Gutdünken abhängig« ⁷⁴, hat sich deutlich als falsch erwiesen und unterschätzt die den Priestern in Lev 10 zugesprochene Kompetenz um Längen.

Gegenüber den literarkritischen Differenzierungsversuchen sollte hier zwar nicht die literarische Einheitlichkeit des Kapitels erwiesen werden, doch ließ sich zeigen, dass die in Lev 10 zusammengestellten Teile nicht nur aufeinander bezogen sind, sondern eine in sich sinnvolle Komposition bilden, die als Präzisierung und paradigmatische Auslegung der Tora begriffen werden

⁶⁸ *E. Gerstenberger*, Leviticus (1993) 105 f.

⁶⁹ Vgl. z.B. *E. Gerstenberger*, Leviticus (1993) 106, der jedoch einschränkend gleichzeitig festhält: »Es geht in keinem Fall um historische, sondern um typische Vorgänge« (107).

⁷⁰ *E. Gerstenberger*, Leviticus (1993) 107.

⁷¹ So aber *E. Gerstenberger*, Leviticus (1993) 107: »Zum Glück haben wir eine ausführliche Parallelerzählung.« Lev 10 ist »ein ferner Nachhall der Rebellion des Korach« (108). »Mir scheint, der oder die Überlieferer von Lev 10,1-2 haben das Grundmotiv der rebellierenden, höchste Autorität beanspruchenden Priestergruppe in einer Kürzestform auf die sinaitischen Einweihungsfeiern angewendet« (108). Mit dem Zweifel an *E. Gerstenbergers* Erklärungsversuch soll nicht in Frage gestellt werden, dass es neben inhaltlicher Nähe auch eine kompositionelle Verbindung von Lev 10 und Num 16–18 gibt.

⁷² *E. Gerstenberger*, Leviticus (1993) 109.

⁷³ *E. Gerstenberger*, Leviticus (1993) 111.

⁷⁴ *E. Gerstenberger*, Leviticus (1993) 111.

kann. Ob das Kapitel deshalb als Einheit zu betrachten ist, das erst von dem »final editor of Leviticus«⁷⁵ geschaffen wurde oder doch mehrstufig gewachsen und bearbeitet wurde, lässt sich kaum entscheiden. Die verbliebenen Spannungen jedenfalls müssen nicht zwingend auf unterschiedliche Hände weisen. So wie sich Lev 10 in seiner jetzigen Gestalt bietet, setzt das Kapitel enorm viel an Levitikus- und Numeritexten voraus. Der literargeschichtliche Ort des textuellen Interpretationsspiels in Lev 10 liegt jedenfalls weit jenseits von P^g, P^s oder H etc. Auch ließ sich der Prozess der innerbiblischen Exegese in Lev 10 nicht *einer* spätpriesterlichen, theokratischen oder sonstigen Redaktion zuordnen. Der vorliegende Text ist ebenso wie die Konzeption der Endkomposition relativ spät. Die Geschlossenheit von Lev 10 in der Endgestalt hat dabei ebenso wenig wie die paradigmatisch konzentrierten innerbiblischen Auslegungsprozesse redaktionsgeschichtlich eindeutig zuzuordnende Parallelen, wenn es auch vergleichbare Tendenzen der Auslegung in späten priesterlichen Texten (z.B. Num 27; 36) gibt. Aber wie man sich im Letzten auch entscheidet, eines ist eindeutig: die literargeschichtlich späte(n), nachpriestergrundschriftliche(n), aber eindeutig priesterliche(n) Fortschreibung(en) dienen zugleich der Auslegung der Tora *in der Tora durch* die Tora. »Lev 10 verdeutlicht« dabei nicht nur, »wie wichtig es ist, die grundlegenden priesterlichen Kategorien zu unterscheiden«⁷⁶, was *Benedikt Jürgens* herausstellt, sondern zugleich die Auslegungskompetenz der aaronidischen Priester und die Grenzen der institutionellen Macht, insofern sie von tatsächlichen Vergehen und Folgen nicht freizusprechen sind, sondern Verantwortung zu tragen haben. Während Aaron im ersten Teil der mosaischen Tora durch sein Schweigen vorbehaltlos zustimmt, legt er sie im zweiten Teil des Kapitels situativ *unter Anwendung der Tora* aus. So kann Lev 10 tatsächlich als Gründungslegende priesterlicher Auslegung aufgefasst werden, in der die Transformation Aarons »into a teacher of the Law«⁷⁷ erzählt wird. Das Zusammenspiel von Mose (Tora) und Aaron (Priestertum), d.h. von narrativer und typologischer Ebene in den späten priesterlichen Texten ist dabei von entscheidender Bedeutung für die Verschiebung vom Gesetz zum Kommentar. Oder mit den Worten von *Christophe Nihan*: »What emerges here, therefore, is nothing less than the scriptural foundation of midrashic exegesis.«⁷⁸

⁷⁵ So *C. Nihan*, *Torah* (2007) 602.

⁷⁶ *B. Jürgens*, *Heiligkeit* (2001) 298.

⁷⁷ *C. Nihan*, *Torah* (2007) 602. Dort auch die Formulierung »founding legend of priestly exegesis«. Vgl. bereits *J. Watts*, *Characterization* (1998) 415–426, 425.

⁷⁸ *C. Nihan*, *Torah* (2007) 604.

*Der Zusammenhang von Autoritativität, Referentialität
und Auslegung im Pentateuch – ein Fazit*

Der Gang der Argumentation hat auf der Modellebene mit den Leistungen *Erich Zengers* in der Entwicklung des sog. »Münsteraner Pentateuchmodells« begonnen, dessen sukzessives Wachstum nachgezeichnet worden ist. Dabei traten die nachexilischen, mit der Formation des Pentateuch als Tora zusammenhängenden Textstadien als eine der offenen Flanken des Modells hervor. Die späten priesterlichen Fortschreibungen vor allem in Levitikus und Numeri lassen sich derzeit nicht in dem »Münsteraner Pentateuchmodell« abbilden. Der Grund wurde darin gesehen, dass sich für die Schlussphasen und die Endkomposition des Pentateuch ein klares Redaktionsmodell von durchgehenden und untereinander zusammenhängenden Fortschreibungen ebenso wenig finden lassen wie eine abschließende Pentateuch- oder Endredaktion. Vielmehr scheinen die spätesten Texte einerseits punktuell existierende Textzusammenhänge fortzuschreiben, andererseits beziehen sie sich zunehmend stärker auf pentateuchische Traditionen, indem sie diese anspielen, aufnehmen, korrigieren, kommentieren etc.

Am Beispiel von Lev 10 wurde dann exemplarisch gezeigt, dass es ein klares Bewusstsein der Tora als solcher und der Notwendigkeit ihrer Auslegung *in* der Tora gibt. Das exemplarisch Gezeigte ließe sich auch an vielen anderen sogenannten späten Texte zeigen: Die Pinchas-Episode, eine der wirkungsgeschichtlich bedeutendsten späten Erzählungen in Num 25,6-18, legt Num 25,1-5 durch Fortschreibung aus, verändert dabei die Begründungsparadigmen für die Ablehnung von Mischehen und festigt den priesterlichen Führungsanspruch in dieser Frage.⁷⁹ Num 27 und Num 36 interpretieren die erbrechtlichen Bestimmungen neu auf dem Hintergrund der Zuteilung des Landes an die Sippen im Kontext der Zwölfstämme fiktion. Die Hinrichtung Bileams in Num 31,8.16 macht Bileam zum Falschpropheten, der entsprechend Dtn 13 hingerichtet werden muss und justiert so maßgeblich das Prophetenbild des Pentateuch.⁸⁰

Alle diese Beispiele gehen mit einer zunehmenden Verdichtung textueller Bezüge und einem Zuwachs an Autoritativität der vorgegebenen Tradition einher, die durch die Fortschreibung sowohl unterstrichen als auch verändert wird. Der Rückbezug auf vorgegebene Traditionen und die Verschiebung von Akzenten zeichnet die Beispiele aus. Sie integrieren – und das ist ein wesentliches Moment – jeweils methodische Aspekte der Auslegung nicht nur in materialer, sondern auch in formaler Rücksicht. Sie setzen voraus, dass der Pentateuch der Auslegung bedarf und in ihnen wird paradigmatisch entwi-

⁷⁹ Vgl. *C. Frevel – B. Conczorowski*, *Water* (2011) 35–40.

⁸⁰ Vgl. *C. Frevel*, *Reasons* (im Druck).

ckelt, wie Auslegung, die die Autoritativität der mosaischen Tora voraussetzt und wahr, funktioniert.

Der intensivere Blick auf Lev 10 hat deutlich gezeigt, dass die späten Pentateuchtexte mehr sind als epigonale Zuwächse von priesterlichen Schreibern und mitnichten trifft das Urteil *M. Noths* zu, dass in ihnen »kaum noch etwas Wesentliches«⁸¹ formuliert würde. Ihnen geht es auch nicht darum, vorgegebene Traditionen oder Traditionsversatzstücke noch in den Pentateuch einzubinden, um diesen »vollständig« zu machen. Eine solche Kategorie scheint dem Pentateuch als Tora eher fremd zu sein. Vielmehr formiert sich in ihnen die Tora *als* Tora: Mose wird zur Instanz der Auslegung und Aaron zur Institution der Auslegung. Die Texte zielen gerade nicht auf den redaktionellen Abschluss des Pentateuch, treiben ihn aber *de facto* formal voran. Je deutlicher die vorgegebene mosaische Tora als normative Instanz wahrgenommen wird, desto erkennbarer wird die Notwendigkeit ihrer Auslegung. Literargeschichte und Theologiegeschichte sind nicht unabhängig voneinander und zumindest – im Sinne einer Tendenzkritik – methodisch notwendig für die Erschließung der Endgestalt.

Lev 10 im Besonderen, und die angesprochenen späten Texte im Allgemeinen sind weder einer oder mehreren Pentateuch-, Hexateuch-, oder Enneateuchredaktionen zuzuweisen, zumindest lassen sie Bezüge in dieser Richtung nicht erkennen. Ihnen fehlt die Homogenität, um sie zu einer Redaktion zusammenzufassen. Ein Fortschreibungsmodell scheint daher für diese späten Zuwächse zum Pentateuch angemessener als ein Redaktionsmodell. Die Texte verbinden auch nicht bloß deuteronomistische und priesterliche Theologie miteinander, greifen aber zum Teil darauf zurück. Sie sind priesterlichen Kreisen zuzuweisen, die den Pentateuch bereits als mit einem hohen Maß an Autoritativität ausgestattet, aber noch nicht als abgeschlossen ansehen. Für sie ist Mose bereits mehr als der Volksführer, Bundes- und Gesetzesmittler und Aaron weit mehr als dessen Bruder und der Hohepriester. Sie entwickeln ein typologisches Verständnis, in dem Mose für die Tora und Aaron für die Priester stehen. In der Betonung der Autorität der Priester gehen sie über die Konzeption der mosaischen Tora hinaus und verankern deren Auslegung in der Institution des Priestertums. Zugleich akzeptieren sie »Mose« als normative Instanz.

Schon *Frank Crüsemann* hat darauf hingewiesen, dass Mose in späten Texten des Pentateuch zu einer Instanz wird, die institutionsgeschichtlich keine Entsprechung in der Perserzeit hat.⁸² Vielmehr zeigt sich in diesen Texten, wie Mose zur Chiffre und die Tora autoreferentiell wird. Dass die Tora als Regelungsinstanz und referentielle Bezugsgröße sich außerhalb des Penta-

⁸¹ *M. Noth*, *Überlieferungsgeschichte* (1948) 262, Anm. 634.

⁸² *F. Crüsemann*, *Tora* (1992) 128, vgl. am Beispiel von Ex 18: *C. Frevel*, *Götter* (2003) 21f.

teuch – von Jos 1 angefangen über Esra/Nehemia bis in den Kanonaufbau hinein – findet, ist unbestritten. In der Regel wird diese Referentialität mit dem Abschluss bestimmter Größen in Verbindung gebracht, sei es dem Deuteronomium im DtrG oder dem Pentateuch durch die Abtrennung aus dem größeren Kontext des Enneateuch (Gen–2Kön) durch Dtn 34,10-12. Es scheint jedoch keinesfalls ausgemacht, dass das Moment des Abschlusses dafür vorausgesetzt werden muss.⁸³ Vielmehr entwickelt sich die Tora als normative Bezugsgröße bereits in der Selbstausslegung der Tora selbst und das parallel zur Entwicklung des außerpentateuchischen Bezugssystems, das die Tora als normative Bezugsgröße entfaltet.

Die Auslegung der Tora beginnt nicht erst jenseits des Pentateuch – sei es mit Esra, der Chronik, den midraschartigen Bezügen des Rutbuches, den Lesern oder wo auch immer – sie beginnt im Pentateuch selbst. Ohne selbst schon Midrasch oder Halacha zu sein, ist diese Form der Auslegung maßgeblich für die Entwicklung dieser Methoden in der frühjüdischen Literatur, sei es im Jubiläenbuch, in Qumran oder bei den Rabbinen. Das konnte an Lev 10 deutlich gemacht werden. Sich explizit gegen die These eines hermeneutischen Bruchs zwischen biblischem und nachbiblischem *Judentum* gestellt zu haben, war auch eine der Leistungen *Erich Zengers*⁸⁴, der nicht ohne Grund am Ende seines ersten Levitikus-Beitrags mit dem Jerusalemer Talmud festgehalten hat »Die Tora ist zur Auslegung gegeben« (Megilla 1,1,70a)⁸⁵.

Literatur

- Achenbach, Reinhard*, Pentateuch, Hexateuch und Enneateuch. Eine Verhältnisbestimmung: ZAR 11 (2005) 122–154.
- , Das Versagen der Aaroniden. Erwägungen zum literarhistorischen Ort von Leviticus 10, in: *M. Augustin – H.M. Niemann* (Hg.), Basel und Bibel. Collected Communications to the XVIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Basel 2001 (BEAT-AJ 51), Frankfurt a.M. u.a. 2004, 55–70.
- , Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch (BZAR 3), Wiesbaden 2003.
- Albertz, Rainer*, Ex 33,7-11, ein Schlüsseltext für die Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte des Pentateuch: BN NF 149 (2011) 13–40.
- , Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20–24: ZAW 123 (2011) 171–183.336–347.

⁸³ Vgl. bereits *C. Frevel*, Abschied (2001) 232–234.

⁸⁴ *E. Zenger*, Auslegung (2003) 33.

⁸⁵ *E. Zenger*, Buch Levitikus (1999) 80.

- Baentsch, Bruno*, Exodus – Leviticus – Numeri (HKAT I/2), Göttingen 1903.
- Berges, Ulrich*, Synchronie und Diachronie. Zur Methodenvielfalt in der Exegese: BiKi 62/4 (2007) 249–252.
- , Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg i.Br. 1998.
- Blum, Erhard*, Issues and Problems in the Contemporary Debate Regarding the Priestly Writings, in: *S. Shectman – J.S. Baden* (Hg.), The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions (AThANT 95), Zürich 2009, 31–44.
- Braulik, Georg*, »Die Weisung und das Gebot« im Enneateuch, in: *F.-L. Hossfeld – L. Schwienhorst-Schönberger* (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. FS E. Zenger (HBS 44), Freiburg i.Br. 2004, 115–140.
- Crüsemann, Frank*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- Dahmen, Ulrich*, Leviten und Priester im Deuteronomium. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studien (BBB 110), Bodenheim 1996.
- Ehlich, Konrad*, Verwendungen der Deixis beim sprachlichen Handeln. Linguistisch-philologische Untersuchungen zum hebräischen deiktischen System. Bd. 2 (Forum Linguisticum 24), Frankfurt a.M. u.a. 1979.
- Finsterbusch, Karin*, Weisung für Israel. Studien zur religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld (FAT 44), Tübingen 2005.
- Fishbane, Michael*, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1989.
- Frahm, Eckart*, Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation (GMTR 5), Münster 2011.
- Frevel, Christian*, Lernort Tora. Anstöße aus dem Alten Testament, in: *N. Mette – M. Sellmann* (Hg.), Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247), Freiburg i.Br. 2012, 109–137.
- , Are There Any Reasons Why Balaam Has to Die? Prophecy, Pseudo-Prophecy and Sorcery in the Book of Numbers, in: *J. le Roux u.a.* (Hg.), LHBOTS, im Druck.
- , »Jetzt habe ich erkannt, dass YHWH größer ist als alle Götter«. Ex 18 und seine kompositionsgeschichtliche Stellung im Pentateuch: BZ 47/1 (2003) 3–22.
- , Ein vielsagender Abschied. Exegetische Blicke auf den Tod des Mose in Dtn 34,1-12: BZ 45/2 (2001) 209–234.
- , Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBS 23), Freiburg i.Br. 2000.
- Frevel, Christian – Conczorowski, Benedikt*, Deepening the Water: First Steps to a Diachronic Approach on Intermarriage in the Hebrew Bible, in: *C. Frevel* (Hg.), Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period (LBHOTS 547), London–New York 2011, 15–45.

- Gerstenberger, Erhard S.*, Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993.
- Genette, Gérard*, Palimpsests. Literature in the Second Degree. Translated by C. Newman and C. Doubinsky, Lincoln 1997.
- Jürgens, Benedikt*, Heiligkeit und Versöhnung. Levitikus 16 in seinem literarischen Kontext (HBS 28), Freiburg i.Br. u.a. 2001.
- Konkel, Michael*, Exodus 32–34 and the Quest for an Enneateuch, in: *T. Dozeman u.a.* (Hg.), Pentateuch, Hexateuch or Enneateuch. Identifying Literary Works in Genesis through Kings (SBL AIL 8), Leiden 2011, 169–184.
- , Die Gola von 597 und die Priester. Zu einem Buch von Thilo Alexander Rudnig: ZAR 8 (2002) 357–383.
- Levin, Christoph*, On the Cohesion and Separation of Books within the Enneateuch, in: *T. Dozeman u.a.* (Hg.), Pentateuch, Hexateuch or Enneateuch. Identifying Literary Works in Genesis through Kings (SBL AIL 8), Leiden 2011, 129–154.
- Lohfink, Norbert*, Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch, in: *G. Braulik* (Hg.), Das Deuteronomium (ÖBS 23), Frankfurt a.M. 2003, 11–55.
- Milgrom, Jacob*, Leviticus. A New Translation with Introduction and Commentary. 3 Bd.e (AncB 3), New York 1991–2001.
- Nihan, Christophe*, From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus (FAT.II 25), Tübingen 2007.
- Noth, Martin*, Das Dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 5. unveränd. Aufl. 1985.
- , Die Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948 (= ND 1. Aufl. 1948).
- Oswald, Wolfgang*, Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, Stuttgart 2009.
- Otto, Eckart*, Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze (BZAR 9), Wiesbaden 2009.
- , Synchronie und Diachronie im Jeremiabuch. Zu einem Kommentar von Georg Fischer SJ als Paradigma einer neuen Kommentargeneration: ZAR 13 (2007) 353–359.
- Paganini, Simone*, »Nicht darfst du zu diesen Wörtern etwas hinzufügen«. Die Rezeption des Deuteronomiums in der Tempelrolle: Sprache, Autoren und Hermeneutik (BZAR 11), Wiesbaden 2009.
- Raschis Pentateuchkommentar*, übers. u. eingl. v. *S. Bamberger*, Basel 4. Aufl. 2002.
- Rüterswörden, Udo*, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18–18,2 (BBB 65), Frankfurt a.M. 1987.

- Schmid, Konrad*, Der Pentateuchredaktor. Beobachtungen zum theologischen Profil des Toraschlusses in Dtn 34, in: *T. Römer – K. Schmid* (Hg.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BETHL 203), Leuven u.a. 2007, 183–197.
- , Buchtechnische und sachliche Prolegomena zur Enneateuchfrage, in: *M. Beck – U. Schorn* (Hg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. FS H.-C. Schmitt (BZAW 370), Berlin–New York 2006, 1–14.
- , Persische Reichsautorisation und Tora: ThR 71 (2006) 494–506.
- van Seters, John*, The Edited Bible. The Curious History of the »Editor« in Biblical Criticism, Winona Lake, Ind. 2006.
- Stackert, Jeffrey*, The Sabbath of the Land in the Holiness Legislation: Combining Priestly and Non-Priestly Perspectives: CBQ 73/2 (2011) 239–250.
- , The Holiness Legislation and Its Pentateuchal Sources. Revision, Supplementation, and Replacement, in: *S. Shectman – J.S. Baden* (Hg.), The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions (AThANT 95), Zürich 2009, 187–204.
- Watts, James W.*, The Legal Characterization of Moses in the Rhetoric of the Pentateuch: JBL 117/3 (1998) 415–426.
- Wellhausen, Julius*, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 4. Aufl. 1963 (= ND 3. Aufl.).
- Zenger, Erich*, Was sind Essentials eines theologischen Kommentars zum Alten Testament?, in: *B. Janowski* (Hg.), Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven (SBS 200), Stuttgart 2005, 213–238.
- , Theologische Auslegung des Alten/Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum, in: *P. Hünermann – T. Söding* (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200), Freiburg i.Br. u.a. 2003, 9–34.
- , Das Buch Levitikus als Teiltex der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive, in: *H.-J. Fabry – H.-W. Jüngling* (Hg.), Levitikus als Buch (BBB 119), Berlin 1999, 47–83.
- Zenger, Erich – Frevel, Christian*, Die Bücher Levitikus und Numeri als Teile der Pentateuchkomposition, in: *T. Römer* (Hg.), The Books of Leviticus and Numbers (BETHL 215), Leuven u.a. 2008, 35–74.
- Zenger, Erich u.a.*, Einleitung in das Alte Testament (KST 1.1), Stuttgart 1. Aufl. 1995; 3. Aufl. 1998; 5. Aufl. 2004; 6. Aufl. 2006; 7. Aufl. 2008.
- , Einleitung in das Alte Testament, hg. v. *C. Frevel* (KST 1.1), Stuttgart 8. Aufl. 2011.