



Reinhard Gregor Kratz

Historisches und biblisches Israel
Drei Überblicke zum Alten Testament

Tübingen: Mohr Siebeck 2013. XIX, 357 S. €29,00
ISBN 978-3-16-152643-5

Thomas Staubli (2014)

Für dieses Buch hat der Autor drei ältere Artikel überarbeitet, ergänzt und zu einer Sinneinheit zusammengestellt, der es um das im Titel ausgedrückte Verhältnis zwischen dem historischen und dem literarischen Israel der biblischen Tradition geht. Das Besondere des flüssig geschriebenen Buches ist es, dass den ersten beiden «klassischen» Teilen, in denen die Profan- und Religionsgeschichte Israels und Judas (1-78) einerseits und die biblische Literaturgeschichte (79-180) andererseits abgehandelt werden, ein dritter Teil folgt (auf den sich diese Rezension konzentriert), der danach fragt, «unter welchen historischen und soziologischen Bedingungen und auf welche Weise das Alte Testament zur autoritativen Leitüberlieferung, d.h. zur heiligen Schrift und zum Kanon des Judentums wie des Christentums geworden ist» (XII). Zu diesem Zweck stellt uns der Autor unter der Überschrift «Jüdische Archive» (181-274), in origineller und dankenswerter Verdichtung vieler Fakten, ausgehend von archäologisch erhobenen Material, fünf Orte der biblischen Literaturüberlieferung vor: Elephantine, Qumran, Garizim, Jerusalem und Alexandria. Die Faktenlage der fünf Orte könnte freilich unterschiedlicher kaum sein.

1. *Elephantine*. Dokumentiert in Briefen, Verträgen, Namenslisten und Mitteilungen ist um 400 v. Chr. eine jüdische Garnisonsgemeinde in Südägypten, deren Judentum «das israelitisch-jüdische, vor-biblische «Heidentum»» repräsentiert und damit «genau dem entsprechen, was Gesetz und Propheten in der biblischen Literatur verbieten» (195). Der Grund dafür: «Die Hebräische Bibel und das biblische Judentum waren selbst in persischer Zeit noch die Ausnahme und nicht die Regel» (196). Der Kontakt zwischen den Judäern von Elephantine und den Autoritäten von Samaria und Jerusalem erscheint als ebenso selbstverständlich wie deren Akzeptanz der religiösen Ausdrucksformen der elephantinischen JudäerInnen. Der Befund von Elephantine ist umso kostbarer, als es das einzige der fünf «Archive» ist, das historisch verwertbares Material für die Rekonstruktion der Gemeinde liefert.

2. *Qumran*. Aus den berühmten Textfunden von Qumran, die zwischen 250 und 150 n. Chr. geschrieben worden sind, erfahren wir dagegen kaum etwas über die bis heute umstrittene Identität der Menschen, die sie hinterlassen haben, dafür liegen hier nach Kratz die ältesten Dokumente einer Gemeinschaft vor, die «das biblische Judentum» (204) repräsentiert, genauer ein «fortgeschrittenes, radikalisiertes Stadium» desselben (221). Das Spektrum der von ihnen abgeschrieben Texte ist weiter als das des biblischen Kanons. Vieles deutet in Richtung der Essener.

3. *Garizim*. Unter diesem Stichwort thematisiert Kratz auch die Samaria-Ostraka, eine Buchhaltung des 8. Jh. v. Chr., die Papyri aus dem Wadi Daliyeh (Mitte 4. Jh. v. Chr.). Letztere verweisen auf ein ähnliches Milieu wie die Funde aus Elephantine, zum Teil kommen dieselben Protagonisten vor, insbes. der Statthalter Sanballat. Wie in Elephantine schimmert keine JHWH-allein-Doktrin durch. Vom Garizim selber stammen knapp 400 Fragmente von Weiheinschriften aus dem 2.-1. Jh. v. Chr., fast alle in aramäischer Sprache und fast immer unter Verwendung des allgemeinen Appellativs «Gott» (*'ælaha'*). Auch auf der Insel Delos fand man Inschriften von «Israeliten», die den Gott vom Garizim anriefen. Alles deutet auf eine starke Kontinuität zwischen Samariern (Bewohner der Provinz Samaria) und Samaritanern bzw. Samaritern (religiöse Gemeinschaft mit Zentrum auf dem Garizim). Erst unter den Hasmonäern, so vermutet Kratz, sei überhaupt die Tora, ein bis dahin um «Einheit und Legitimität des Kultortes» bemühtes, schriftgelehrtes Produkt, bewusst in die wirtschaftlich-politischen Rivalitäten der beiden Provinzen involviert worden und die Frage virulent geworden, «wo der erwählte Kultort lag: auf dem Garizim bei Sichem oder auf dem Zion in Jerusalem» (248).

4. *Jerusalem*. Die Stempel, Bullen, Siegel, Münzen und Ostraka der Perserzeit widerspiegeln eine ethnisch und religiös vielfältige Provinz Jehud. Von biblischen Texte fehlt wiederum jede Spur. Für Juda und Jerusalem stelle sich daher wie für Samaria die Frage, «wo die Tora des Mose und die übrige biblische und parabiblische Überlieferung ihren Ort hatten, bevor sie in den Handschriften von Qumran bezeugt sind» (253). Er will sich weder der Hypothese von Peter Frei anschließen, dass es sich bei der Tora um ein vom persischen Reich autorisiertes lokales Gesetz handelt, noch der von Erhard Blum, Eckhard Otto und Christophe Nihan vertretenen Meinung, dass es sich um einen ev. unter persischem Druck entstandenen theologischen Kompromiss zwischen Samaria und Jerusalem handeln könnte, sondern vertritt die alternative Sicht, dass die Tora zunächst nur in frommen Schriftgelehrtenkreisen des Landes und der Diaspora «studiert und beherzigt» (255) wurde, deren Anfänge er um 300 v. Chr. ansetzt. Es sei den Hasmonäern zu verdanken, «dass das Erbe des biblischen Judentums, die Tora des Mose und die übrige biblische Überlieferung, einen offiziellen, rechtlichen Status erhielt und fest im Judentum etabliert wurde» (258).

5. *Alexandria*. Die Verhältnisse im nördlichen Ägypten, in Leontopolis und Alexandria, ähnelten nach Ausweis der Inschriften jenen auf Elephantine. Von einer Tora ist nichts bekannt, vielmehr etwas von väterlichen Schwüren und Gesetzen. Neu ist, dass neben Tempeln auch Synagogen bezeugt sind, die aber erst unter dem Einfluss der hasmonäischen Politik ein pharisäisches Gepräge erhalten und jetzt in erster Linie der «Verbreitung der Toragehorsamkeit» (266) dienen. Die Septuaginta entstand nach Ausweis des Aristeasbriefes allerdings schon in der Mitte des 3. Jh. v. Chr. und bildete den Auftakt zu einer beispiellosen literarischen Produktivität unter den ägyptischen Judäern. Der griechische Prolog zum Sirachbuch verdeutlicht, «dass die Verbreitung der biblischen Überlieferung nicht etwa vom Tempel und den dort amtierenden Priestern, sondern von Weisheitslehrern wie Ben Sira ausging» (273).

Die Untersuchung «jüdischer Archive» führt Kratz zum Schluss, dass es vor den Hasmonäern kein «biblisches Judentum» (277) gibt. Mit ihnen wird es im protosamaritanischen Pentateuch, in der Septuaginta und in den Texten vom Toten Meer greifbar. Davor hatte das biblische Israel seinen Ort nur in postulierten schriftgelehrten Kreisen. In Quellen wird es nicht fassbar.

So weit kann man den Ausführungen von Kratz gut folgen und dankt ihm seine luzide Auslegeordnung. Nun aber kommt eine trickreiche, weitere Dimension dazu, denn, so Kratz, abgesehen von dieser äußeren Evidenz für ein nichtbiblisches und ein biblisches Judentum ergebe die literarkritische Analyse der biblischen Tradition, dass in ihr selber nebst der biblischen Tradition auch eine «nichtbiblische Schriftkultur» noch in Resten fassbar sei (279). Um diesem Argument Folge leisten zu können, muss man also bereit sein zuzugeben, dass nicht alles, was in der Bibel steht, biblisch ist und dass es Kriterien gibt, das eine vom anderen unterscheiden zu können. Man fragt sich dann unweigerlich, warum einerseits die

biblische Tradition selber das angeblich Unbiblische nicht ausgeschieden hat und wer andererseits das Recht hat, Biblisches von Unbiblischem innerhalb der Bibel nachträglich zu scheiden.

Kratz und Wellhausen

Der Göttinger Alttestamentler versteht sich als Erbe von Julius Wellhausen, seinem berühmtesten Vorgänger in Göttingen. Dieser lehrte eine fundamentale Unterscheidung zwischen «altem Israel» und «Judentum». Das unterscheidende Kriterium fand er im mosaischen Gesetz, das er – im Unterschied zu den Propheten – als eine junge literarische Schicht im biblischen Stoff betrachtete und damit als Grundlage für die Gesetzesreligion des Judentums. Diese seinerzeit mit antijudaistischen Untertönen behaftete These wird von Kratz zugleich radikalisiert und relativiert: Radikalisiert in der Weise, dass er nicht nur das Gesetz, sondern «die biblische Tradition insgesamt» (282) als jung, d.h. als dem historischen Israel nachgeordnet und damit als Basis der «neuen» jüdischen Religion betrachtet, und relativiert dadurch, dass er zugibt, dass es Formen des alten Israel auch noch in nachexilischer Zeit gibt – zum Beispiel in Elephantine – und umgekehrt «Jüdisches» – fassbar zum Beispiel in gewissen deuteronomistischen Reformen – bereits in vorexilischer Zeit existiert. Aus dem Nacheinander von «altem Israel» und «Judentum» wird so ein Nebeneinander.

Kratz und die Religionsgeschichte

Zu dieser Relativierung, die eigentlich die Tür zu einer evolutiveren Sicht der Dinge öffnen könnte, kontrastiert scharf ein radikaler Skeptizismus, was jegliche Art von Geschichtskonstruktion angeht: «Das übliche Verfahren, aus den Angaben der biblischen Tradition auf deren historischen und soziologischen Ort zu schließen und dies womöglich auch mit den archäologischen und inschriftlichen Befunden zu harmonisieren, ist sicher eine Möglichkeit, sich zu behelfen, um überhaupt etwas sagen zu können, lässt sich aber nicht beweisen und entbehrt jeder Grundlage» (285). Abgesehen davon, dass sich die Gefahr des Zirkelschlusses, die Kratz diesem Verfahren unterstellt, bei ihm selber ebenso findet, weil er ja den Wandel vom historischen Israel zum Israel der biblischen Tradition nicht ohne Einbezug der biblischen Tradition selber nachweisen kann und will, lässt sich in seinem Konzept die Projektion eines reformatorischen Bildes der Religionsgeschichte, die sich in Reformen vollzieht und in der Überwindung des Heidentums durch Wortoffenbarungen, kaum übersehen. Jegliche Möglichkeit der Relativierung dieses Wort- und Textglaubens wird damit schon auf einer prinzipiellen Ebene kategorisch ausgeschlossen. Geradezu bildlich greifbar wird die Einseitigkeit, um nicht zu sagen die Tendenz zum Fundamentalismus, in den Karten, die der Autor seinem Werk anhängt. Eine zeigt angeblich «Israel und Juda in der Königszeit (10.-6. Jh. v. Chr.)» (295). Darauf ist ein dichtbesiedeltes Juda, ein schwach besiedeltes Israel und ein kaum besiedeltes Galiläa zu sehen. Am See Gennesaret zum Beispiel gibt es – ganz im Gegensatz zu dem, was archäologisch etwa auf Tell el-Oreme und et-Tell erhoben wurde – keine einzige Siedlung! Im Süden fehlt u.a. die Festung von Arad, dem einzigen Ort, wo man einen JHWH-Tempel gefunden hat. Die Karte von Kratz hat mit der historischen Geographie nichts zu tun. Sie zeigt jene Orte, die die biblische Tradition für «ihre» Königszeit nennt. Sie ist ein kartographischer Beleg für die Entstehung der biblischen Tradition in Juda und für die biblizistische Konstruktion von Kratz, aber eben gerade nicht für das historische «Israel und Juda in der Königszeit».

Wellhausen, Kratz und die Kaufmann-Schule

Die Art und Weise, Geschichte in der Tradition Wellhausens zu konstruieren und sich der Puzzlearbeit der Religionshistoriker zu verweigern, die von einer Evolution auf allen Ebenen (Wirtschaft, Politik, Ideologie) ausgehen, erinnert stark an Yehezkel Kaufmann und seine Schule, die sich pikanterweise als Gegenkonzept zu Wellhausen entwickelt hat. Der Unterschied liegt darin, dass der archimedische Punkt der Konstruktion von Kaufmann ganz anders gesetzt wurde als von Kratz. Konstruiert dieser von den nachexilischen jüdischen

Archiven her, also sozusagen vom Endprodukt der biblischen Tradition aus, und dort vom Postulat einer Gruppe von Schriftgelehrten, die sich «– zumindest innerlich –» (256) von den Schreiberschulen der Provinzen distanziert habe, geht die Kaufmannschule vom Postulat eines historischen Mose aus, der irgendwann in der Spätbronzezeit die Intuition für ein jeglicher Magie abholdes Gesetz auf monotheistischer Basis hatte.

Die Vor- und Nachteile der beiden unterschiedlichen Konstruktionen zeigen sich an der Priesterschrift (P). Kratz datiert P in der Tradition Wellhausens nachexilisch um 500 v. Chr. (162) und die Anfänge jener Kreise, die die Tora propagierten um 300 v. Chr. (257). Dafür sprechen am ehesten jene Teile der Priesterschrift, die das ganze Traditionsgut in einem genealogischen Rahmen verorten. Kratz muss aber zugeben, dass diese Datierung «höchst unsicher» ist und erwägt in einer der längsten Fußnoten seines Buches die Möglichkeit, dass P älteres Material aus der Zeit des ersten Tempels enthält (162, Anm. 107). Die Kaufmannschule hingegen hat eine Fülle von Belegen zusammengetragen, die zeigen, dass die Priesterschrift Motive enthält, deren nächste außerbiblischen Parallelen in Texten des 2. Jt. v. Chr. zu finden sind. Außerdem konnte sie nachweisen, dass es innerhalb des priesterlichen Materials mindestens drei literarische Schichten gibt, nämlich eine präzisierende Ergänzung einer priesterlichen Grundschrift und eine Novellierung im sog. Heiligkeitsgesetz (H), die das priesterliche Vokabular in neuer Weise verwendet. Die Novellierung wiederum scheint bereits Ezechiel vorgelegen zu haben, der an die H-Diktion anknüpft. Diese Schichtung spricht für die Entstehung der Stoffe über einen langen Zeitraum hinweg. Setzt man die Entstehung der Priesterschrift wie Kratz und viele andere deutsche Exegeten erst in der Perserzeit an, kommt man unweigerlich in unlösbare chronologische Ausweglosigkeiten, denn wie sollen solche Differenzen innerhalb einer Traditionsliteratur innert weniger als zwei Jahrhunderten erklärt werden? Diese grundsätzlichen Probleme werden in Kratz' Buch aber gar nicht erläutert. Die Wellhausen-Konstruktion wird darin als alleiniges Denkschema vorausgesetzt. Dass es dazu grundlegende Alternativen gibt, erfährt der möglichst breite Leserkreis, den der Autor im Blick hat, nicht.

Ein weiteres Plus des Kaufmann'schen Ansatzes ist, dass es für ihn kein Auseinanderklaffen zwischen dem historischen Israel und dem biblischen gibt. Kratz hingegen muss sich am Ende seines Buches mit dem Vorwurf auseinandersetzen, dass er die Verbindung zwischen dem historischen Israel und der biblischen Tradition verliert oder gar leugnet. Er begegnet ihm, indem er nun plötzlich positiv behauptet, was er vorher in Frage gestellt hat, dass nämlich das Alte Testament als jüdisches Buch aus der Religion Israels und Judas hervorgegangen ist und das Fundament von Christentum und Islam sei (288f). Also doch nicht nur Reflex und Fiktion (287)? Was aber dann?

Zitierweise Thomas Staubli. Rezension zu: *Reinhard Gregor Kratz. Historisches und biblisches Israel. Tübingen 2013*
in: bbs 12.2014 http://www.biblische-buecherschau.de/2014/Kratz_Israel.pdf