

Reinhard Gregor Kratz

Historisches  
und biblisches  
Israel

2. Auflage



Mohr Siebeck

*Reinhard Gregor Kratz*  
Historisches und biblisches Israel





Reinhard Gregor Kratz

# Historisches und biblisches Israel

Drei Überblicke zum Alten Testament

Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage

Mohr Siebeck

*Reinhard Gregor Kratz*, geboren 1957; Studium der Ev. Theologie und Gräzistik in Frankfurt a. M., Heidelberg und Zürich; seit 1995 Professur für Altes Testament in Göttingen; seit 1999 Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

ISBN 978-3-16-155125-3

eISBN 978-3-16-161645-7 unveränderte eBook-Ausgabe 2022

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

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen gesetzt und auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

*Lothar und Freda Perlitt  
zum Gedenken*



# Inhalt

Einführung . . . . .	XI
1. Thema und Anlage des Buches . . . . .	XI
2. Der methodische Ansatz . . . . .	XIII
3. Terminologie . . . . .	XXV
4. Weitere Hinweise zur Lektüre und Danksagung . . . . .	XLI
<i>Geschichte Israels und Judas</i> . . . . .	1
I. Die Voraussetzungen . . . . .	1
1. Anfang und Ende . . . . .	1
2. Die Quellen . . . . .	5
3. Der Schauplatz . . . . .	9
4. Die Anfänge Israels . . . . .	11
II. Die beiden Reiche . . . . .	15
1. Der Übergang zur Monarchie . . . . .	15
2. Saul, David und Salomo . . . . .	17
3. Das Reich Israel . . . . .	20
4. Das Reich Juda . . . . .	29
III. Die beiden Provinzen . . . . .	39
1. Samaria, Juda und die Diaspora . . . . .	39
2. Das hasmonäische Königtum . . . . .	48
3. Das herodianische Königtum . . . . .	59
IV. Religionsgeschichtliche Skizze . . . . .	62
1. Israelitisch-judäische Religion . . . . .	63
2. Biblische Tradition . . . . .	68
3. Jüdische Religion . . . . .	72

<i>Die biblische Tradition</i> . . . . .	79
I. Die Voraussetzungen . . . . .	79
1. Israelitisch-judäische Schriftkultur und biblische Tradition . . . . .	79
2. Schreiber und Schreiberschulen . . . . .	81
3. Schrift und Schriftträger . . . . .	84
4. Vorbiblische Schriftzeugnisse . . . . .	87
II. Übergänge in die biblische Tradition . . . . .	99
1. Vom Heil zum Unheil: Die prophetische Überlieferung . . . . .	101
2. Vom Staatsvolk zum Gottesvolk: Die erzählende Überlieferung . . . . .	105
3. Vom Recht zum Gesetz: Die legislative Überlieferung . . . . .	111
4. Vom Königtum Gottes zum Gottesreich: Die Psalmenüberlieferung . . . . .	117
5. Vom Weisen zum Frommen: Die weisheitliche Überlieferung . . . . .	121
III. Die Bücher des Alten Testaments . . . . .	126
1. Das Gesetz (Tora) . . . . .	128
2. Die Propheten (Nebiim) . . . . .	132
3. Die Schriften (Ketubim) . . . . .	136
4. Apokryphen und Pseudepigraphen . . . . .	137
IV. Literaturgeschichtliche Skizze . . . . .	140
1. Historisches und biblisches Israel . . . . .	141
2. Die Epoche der beiden Reiche . . . . .	143
3. Das Ende Israels . . . . .	148
4. Das Ende Judas . . . . .	153
5. Die Epoche der beiden Provinzen . . . . .	159
6. Ausblick auf die parabiblische Überlieferung . . . . .	165

<i>Jüdische Archive</i> . . . . .	181
I. Orte der Literatur . . . . .	181
II. Zwischen Elephantine und Qumran . . . . .	186
1. Elephantine . . . . .	186
2. Al-Jahudu . . . . .	203
3. Qumran . . . . .	213
4. Garizim . . . . .	232
5. Jerusalem . . . . .	258
6. Alexandria . . . . .	268
III. Israel und das Judentum . . . . .	283
1. Nichtbiblisches und biblisches Judentum . . . . .	283
2. Geschichte und Tradition . . . . .	293
Karten . . . . .	301
Zeittafel . . . . .	305
Glossar . . . . .	311
Literatur . . . . .	319
Stellenregister . . . . .	357



# Einführung

## *1. Thema und Anlage des Buches*

Die Wissenschaft von der Hebräischen Bibel, dem Alten Testament, hat in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts große Veränderungen erlebt. Der spektakuläre Fund der Handschriften vom Toten Meer (Qumran), die nicht weniger bedeutenden Grabungen auf dem Berg Garizim, dem Heiligtum der Samaritaner, und Inschriftenfunde in ganz Palästina haben neues Material zu Tage gefördert. Daneben haben neue methodische Ansätze zur Erforschung der Literatur- und Religionsgeschichte ein anderes Licht auf die Bibel geworfen und zusammen mit den epigraphischen Funden unser Bild vom alten Israel und antiken Judentum im ersten Jahrtausend v. Chr. auf eine neue Grundlage gestellt. Dieses Buch spricht eine an Geschichte und Religion interessierte Öffentlichkeit, Studierende, aber auch Fachgenossen an, um über die Veränderungen zu orientieren und den Versuch einer Synthese zu wagen. Es beschäftigt sich mit drei Bereichen, die von diesen Veränderungen in besonderer Weise betroffen sind: 1) der Geschichte Israels und Judas, 2) der Entstehung der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments und 3) den Quellen zum antiken Judentum.<sup>1</sup>

Die beiden ersten Überblicke, die für gewöhnlich unter der Überschrift »Geschichte Israels« und »Einleitung in das Alte Testament« firmieren und zum üblichen Curriculum des Studiums des Alten Testaments gehören, sind bereits vielfach Ge-

---

<sup>1</sup> Zur Terminologie s. u. 3.

genstand von Gesamtdarstellungen. Der dritte Überblick ist einem Bereich gewidmet, der aufs engste damit zusammenhängt, aber meist vernachlässigt und nur in Spezialuntersuchungen verhandelt wird: den Orten, an denen jüdische Schrifterzeugnisse gefunden wurden (Elephantine, Al-Jahudu, Qumran) oder mit deren Namen sich die Überlieferung der Hebräischen Bibel oder des griechischen Alten Testaments in besonderer Weise verbindet (Garizim, Jerusalem, Alexandria). Das Besondere dieses Buches liegt zum einen in dem methodischen Zugriff zu den drei Bereichen, der in manchem von den gängigen Darstellungen abweicht, zum anderen in der Verbindung der beiden ersten Bereiche mit dem dritten, der bewußt ans Ende gesetzt wurde.

Zwar setzt die historische Rekonstruktion der Geschichte Israels und Judas wie auch die literarhistorische Analyse der biblischen Tradition die Kenntnis der Quellen und ihrer handschriftlichen Überlieferung voraus, doch folgt die Darstellung einer sachlichen und, aufs Ganze gesehen, auch chronologischen Ordnung. Der erste Überblick setzt mit der Geschichte Israels und Judas ein und steckt damit den historischen und religionsgeschichtlichen Rahmen ab, in dem die biblische Tradition entstanden und die handschriftliche Überlieferung dieser und anderer schriftlicher Quellen erfolgt ist. Im zweiten Überblick werden sodann Entstehung und Geschichte der biblischen Tradition selbst behandelt, die sich als eine besondere Überlieferung der israelitisch-jüdischen Schriftkultur im Rahmen der Geschichte Israels und Judas allmählich entwickelt und – im Unterschied zu vielen anderen schriftlichen Zeugnissen – die Zeiten bis heute überdauert hat. Im dritten Überblick werden schließlich die uns bekannten, archäologisch nachgewiesenen oder literarisch bezeugten Orte betrachtet und historisch eingeordnet, an denen biblische und nichtbiblische jüdische Texte aufbewahrt,

abgeschrieben, bearbeitet, kommentiert, fortgeschrieben oder übersetzt wurden. Die fraglichen Textdeposita – Elephantine, Al-Jahuda, Qumran, Garizim, Jerusalem, Alexandria – datieren (fast) alle aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends v.Chr. und repräsentieren damit die Geschichte des werdenden Judentums.<sup>2</sup>

Im Zentrum des Buches und insbesondere des dritten Überblicks steht die fundamentale, aber noch ungelöste Frage, unter welchen historischen und soziologischen Bedingungen und auf welche Weise das Alte Testament – in Gestalt der Hebräischen Bibel bzw. des griechischen Alten Testaments – zur autoritativen Leitüberlieferung, d. h. zum Kanon der heiligen Schriften des Judentums wie des Christentums geworden ist.

## 2. *Der methodische Ansatz*

Der Titel »Historisches und biblisches Israel« will den Blick auf eine grundlegende, für die Anlage dieses Buches zentrale Unterscheidung zweier Erscheinungsweisen Israels lenken. Die Unterscheidung trägt dem allgemein bekannten und weithin anerkannten Umstand Rechnung, daß das Israel der biblischen Tradition nicht mit dem Israel der Geschichte gleichgesetzt werden kann. Aus diesem Grund werden in diesem Buch die Geschichte Israels und Judas und die Geschichte der biblischen Tradition getrennt dargestellt, obwohl beides aufs engste zusammenhängt. Die biblische Tradition ist ein

---

<sup>2</sup> Göran Eidevall in RBL 08/2014 vermisst ein Kapitel über Ugarit, doch stammen die dort ausgegrabenen Archivbestände weder aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. noch haben sich darunter israelisch-judäische Texte gefunden. Zu den religions- und traditionsgeschichtlichen Verbindungen zu den ugaritischen Texten s. u. *Tradition*, bes. die Abschnitte über die Psalmen in *Tradition* I 4.5 sowie II 4.

konstitutiver Bestandteil der Geschichte Israels und Judas, insofern Entstehung und Entwicklung der Tradition im Rahmen der Geschichte Israels und Judas stattfanden. Zugleich zeichnete die biblische Tradition jedoch ihr eigenes Bild der Geschichte des Volkes Israel, eine Art heilige Geschichte (*historia sacra*), die sich nicht nur von der Geschichte Israels und Judas inspirieren ließ, sondern ab einem gewissen Zeitpunkt ihrerseits Einfluss auf den Verlauf der Geschichte Israels und Judas nahm, auch wenn es sich nur um ein besonderes Segment dieser Geschichte unter vielen handelte.

Die Unterscheidung zwischen historischem und biblischem Israel wirkt sich nicht nur auf die Anlage dieses Buches aus, sondern hat auch methodische Konsequenzen. So ist die Rekonstruktion der Geschichte Israels und Judas in der Hauptsache an den äußeren Faktoren von Politik, Kultur und Religion orientiert. Anschließend wird die in den biblischen Schriften greifbare literarische Tradition behandelt, die sich im Rahmen der Geschichte Israels und Judas entwickelt hat, diese aber auf besondere, höchst eigene Weise reflektiert. Dabei folgt die Darstellung der Geschichte Israels und Judas nicht, wie vielfach üblich, dem biblischen Narrativ, sondern basiert im wesentlichen auf den archäologischen und epigraphischen Befunden sowie zusätzlichen Informationen, die auf dem Wege der kritischen Analyse der biblischen Quellen und der historischen Analogie gewonnen werden können.

Die Geschichte der biblischen Tradition hingegen folgt nicht einfach dem tatsächlichen oder vermeintlichen Verlauf der Geschichte Israels und Judas, sondern beruht auf der kritischen Analyse der literarischen Quellen, aus der eine relative Chronologie der Tradition resultiert. Die Analyse kann hier nicht in *extenso* vorgeführt werden, sondern ist vorausgesetzt. Die Darstellung in diesem Buch konzentriert sich auf die Übergänge von – archäologisch nachgewiesenen oder auf

dem Wege der kritischen Analyse hypothetisch identifizierten – vorbiblischen Überlieferungen in die biblische Tradition und bietet anschließend eine literaturgeschichtliche Skizze, die den Werdegang der biblischen Tradition in die Geschichte Israels und Judas einordnet.

Im dritten Überblick über die jüdischen Archive kommen die beiden verschiedenen Perspektiven der historischen und literaturgeschichtlichen Betrachtungsweise gewissermaßen zusammen. In den Archiven begegnen wir sowohl archäologischen und epigraphischen als auch literarischen Zeugnissen für die Geschichte Israels und Judas, die einmal mehr die Geschichte, das andere Mal mehr die Tradition und gelegentlich beides bezeugen. Die Auswertung der Archive fordert eine entsprechende Differenzierung der Quellen. Da uns die Geschichte Israels und Judas außer in den spärlichen archäologischen Resten nur in der Brechung der literarischen, des näheren biblischen Tradition zugänglich ist, muß man zunächst zwischen archäologischen (epigraphischen) und literarischen (biblischen) Quellen unterscheiden, was in gewisser Weise der Unterscheidung zwischen historischem und biblischem Israel entspricht. Sodann gilt es, in der biblischen Überlieferung selbst zwischen einem älteren, vor- oder nichtbiblischen Zustand Israels und Judas und dem späteren Ideal, richtiger den vielen verschiedenen Idealen und Bildern Israels in der biblischen Tradition zu unterscheiden.

Dem Kundigen wird nicht verborgen bleiben, daß dieser Ansatz bis zu einem gewissen Grade der Unterscheidung zwischen »altem Israel« und »Judentum« verpflichtet ist, die auf Wilhelm Martin Leberecht de Wette und Julius Wellhausen zurückgeht und von letzterem in seinen »Prolegomena zur Geschichte Israels« (1905b) umfassend begründet und in der »Israelitisch-jüdischen Geschichte« (1914) historiographisch entfaltet wurde. Wellhausen verteilt die beiden Erscheinungs-

weisen Israels auf zwei aufeinanderfolgende Epochen, das »alte Israel« der vorexilischen Königszeit und »das Judentum« der nachexilischen Zeit, die durch das »Zwischeneinkommen« des jüdischen Gesetzes voneinander getrennt sind. Wie Wellhausen wohl selbst am besten wußte, ist diese Unterscheidung, vor allem die Verteilung auf zwei Zeitalter, im einzelnen zu schematisch und bedarf in mancher Hinsicht der Modifizierung. Dennoch hat sie sich im Grundsatz durchaus bewährt und eignet sich nach wie vor als hermeneutischer Schlüssel zur Differenzierung der biblischen Überlieferung. Wie wir insbesondere bei der Betrachtung der jüdischen Archive sehen werden, ist die Unterscheidung allerdings nicht nur auf das vorexilische Israel im Unterschied zum nachexilischen Judentum, sondern ebenso auf die verschiedenen Gestalten des Judentums der vor- wie der nachstaatlichen Zeit anzuwenden. Das hat nicht etwa zur Folge, dass die Richtung der Entwicklung vom »alten Israel« (dem historischen Israel) zum »Judentum« (dem biblischen Israel) umzukehren wäre, wie ein Rezensent gehofft hatte.<sup>3</sup> Doch versteht sich von selbst, daß dabei von den antijüdischen Vorurteilen und Animositäten gegen diese Entwicklung hin zur »Religion des Gesetzes« (wie gegen jede Form der institutionalisierten Religion) abzusehen ist, die sich bei Wellhausen wie bei vielen anderen Gelehrten seiner Zeit finden und in Teilen der christlichen Forschung bis heute nachwirken.

In den Reaktionen auf die erste Auflage dieses Buches (2013) und die englische Ausgabe (2015) ist im Blick auf den methodischen Ansatz des öfteren der Name Mario Liverani erwähnt und – zu Recht – vermißt worden.<sup>4</sup> Berührungen be-

---

<sup>3</sup> Thomas Staubli, bbs 12.2014 <http://www.biblische-buecherschau.de/2014/Kratz-Israel.pdf>.

<sup>4</sup> Vgl. Liverani 2005 und dazu Na'aman 2006. Auf das Fehlen von Liverani machte mich zuerst Reed Carlson aufmerksam, der mir freundli-

stehen besonders hinsichtlich der historischen Rekonstruktion der Geschichte Israels und Judas in vorexilischer Zeit, der »normalen Geschichte« (»normal history«) bei Liverani, die dem entspricht, was hier »historisches Israel« genannt wird. Unterschiede bestehen hingegen zu Liveranis »erfundener Geschichte« (»invented history«), die in etwa dem entspricht, was hier »biblisches Israel« heißt. Wie Wellhausen die zwei Gestalten Israels, »altes Israel« und »Judentum«, so teilt auch Liverani seine beiden Typen von Geschichte auf zwei Epochen auf: die vorexilische (historische) »normal history« und die nachexilische (biblische) »invented history«, die durch das »Intermezzo« des babylonischen Exils als der sogenannten »Achsenzeit« (»axial age«) voneinander geschieden sind.

Das Problem, das ich in dieser Konzeption sehe, liegt darin, daß Liverani, vielleicht verführt durch das nicht unproblematische Axiom der »Achsenzeit«,<sup>5</sup> für die nachexilische Zeit die

---

cherweise seine (bisher unveröffentlichte) ausführliche Besprechung zukommen ließ, die er am 29. Januar 2015 im Hebrew Bible Workshop von Peter Machinist an der Harvard Divinity School vorgetragen hatte.

<sup>5</sup> Dieses Axiom vermißt auch Hans Jørgen Lundager Jensen, JSJ 47, 2016, 277–280 und kritisiert, daß dieses Buch den historischen Prozeß im wesentlichen von innen her zu erklären versucht. Das ist auch die Absicht. Die äußeren Faktoren (Einflüsse der größeren politischen und kulturellen Mächte, Fremdherrschaft und dgl.) sind zwar nicht zu übersehen, werden in der Forschung m.E. aber im Moment wieder etwas überschätzt. Die Synchronisation der kulturellen und philosophischen Veränderungen im Mittelmeerraum zu einem »axial age« scheint mir generell aus historischen Gründen und in unserem Fall vor allem aufgrund der fraglichen Datierung der biblischen Quellen mehr als fraglich. Nur am Rande sei vermerkt, daß ich die von Jensen beanstandete Annahme, der Tempelkult in persischer Zeit sei von dem Gedanken der Sühne beherrscht gewesen, keineswegs vertrete; dies ist die Ansicht der Priesterschrift, der weite Teile der Forschung folgen, entspricht jedoch auch nach meiner Auffassung nicht der historischen Realität am zweiten Tempel.

»invented history« zur »normal history« erklärt. Dabei stellt sich die Frage, ob es nicht auch in vorexilischer Zeit neben der »normal history« eine »invented history« und in nachexilischer Zeit neben der »invented history« der biblischen Tradition auch eine »normal history« gab. Der Unterschied zu dem in diesem Buch verfolgten Ansatz liegt nicht zuletzt darin begründet, daß Liverani als Historiker kaum von der kritischen Analyse der biblischen Quellen Gebrauch macht, wie sie in der Bibelwissenschaft praktiziert wird. Dies hat zur Folge, daß er – bei aller kritischen Distanz zu den Quellen und bei aller Radikalität in der späten Datierung der »invented history« – im Blick auf die »normal history« der nachexilischen Zeit doch recht stark von der »invented history« der biblischen Tradition beeinflusst ist.

Auch die wegweisenden Arbeiten von Philip Davies und der übrigen Mitglieder der einst abgelehnten, mittlerweile – ausdrücklich oder stillschweigend – breit rezipierten sogenannten »minimalist school« wurden in der ersten Auflage dieses Buches nicht genügend gewürdigt und müssen in diesem Zusammenhang genannt werden.<sup>6</sup> Davies hat denn auch zwei ungefähr gleichlautende Rezensionen zur deutschen und englischen Ausgabe veröffentlicht.<sup>7</sup> In ihnen bescheinigt er dem Buch, daß es zwar die richtigen Fragen stelle, aber die falschen Antworten gebe. Kritisiert werden vor allem zwei Punkte: erstens die Auffassung, daß die biblische Tradition und ihre Sicht der Geschichte Israels, die »invented history« sozusagen, ihren Ausgangspunkt in der prophetischen Tradition nach 722 v.Chr. genommen habe; zweitens der Begriff

---

<sup>6</sup> Davies 1992 (2. Aufl. 2015); 2007; 2008; 2011; 2015; vgl. ferner Lemche 1998; Thompson 1999; Garbini 2003; für den deutschen Sprachraum Knauf 1994; 2002.

<sup>7</sup> JSS 61, 2016, 535–536; The Expository Times 127, 2016 no. 9, 465–466.

der »biblischen Tradition«. Beides wird als Relikt (»hangover«) der von de Wette und Wellhausen begründeten Forschungsrichtung des deutschen Protestantismus angesehen, die das historische Problem auf theologische (biblische) und nicht historische Weise erkläre. Zu dem Begriff der »biblischen Tradition« und dem Gebrauch des Begriffs »biblisch« werde ich unten unter 3. *Terminologie* näher Stellung nehmen. Hier sei darum nur der erste Punkt aufgegriffen, der den methodischen Ansatz betrifft.

Davies ist darin voll und ganz zuzustimmen, daß die theologische Erklärung des Untergangs der beiden Monarchien Israel (722 v.Chr.) und Juda (587 v.Chr.) als Gericht Gottes über sein Volk Israel in der prophetischen Literatur ein »biblisches« Konzept ist. Doch was spricht dagegen, daß, wie ich in diesem Buch zu begründen versuche, die prophetische Literatur aus der Zeit nach 722 v.Chr. das erste und früheste Zeugnis dieser sonderbaren theologischen Erklärung und mithin der Anfang der »biblischen Tradition« ist? Davies scheint zu verkennen, daß ich dabei nicht von den historischen Propheten des 8. Jahrhunderts v.Chr., sondern von einer sich bildenden neuen Art der Literatur spreche, aus der mit der Zeit das geworden ist, was wir die »biblische«, hier des näheren die prophetische Literatur nennen. Hinter diesem Mißverständnis steckt m.E. ein tieferes, methodisches Problem. Davies liest in den Ansatz dieses Buches hinein, was er selbst, der traditionellen (von ihm als »hangover from Wellhausen« bezeichneten) Methode folgend, in seinen Arbeiten praktiziert: die direkte Korrelation von literarischen (biblischen) Befunden und historischer Rekonstruktion.

Um es am Beispiel der Propheten zu verdeutlichen, so besagt die Auffassung, daß man den Anfang des biblischen Geschichtsbildes, der »invented history, in der prophetischen Literatur sieht, ja keineswegs, daß diese Sichtweise in der

»normal history« Realität gewesen wäre. Die Auffassung besagt lediglich dies, daß es in Israel oder Juda eine Gruppe von Menschen gegeben hat, die sich die Dinge unter dem Namen von historischen oder imaginierten Propheten so zurechtgelegt und in Schriften fixiert haben, welche später zu biblischen Schriften wurden. Daß die Interpretation der Ereignisse von 722 und 587 v. Chr. in der prophetischen Literatur eine theologische Erklärung der historischen Ereignisse ist, liegt auf der Hand, so, wie alle biblischen Schriften voll sind von theologischen Reflexionen und Konstruktionen. Doch dies entbindet uns nicht von der Frage, wo innerhalb der biblischen Literatur die theologischen Konstruktionen ihren Anfang genommen haben. Wenn Davies diesen Anfang bei den »Deuteronomisten« sieht, ist dies eine von mehreren Möglichkeiten. Doch spricht m. E. nach wie vor viel dafür, daß die Anfänge der prophetischen Literatur und ihrer sonderbaren, theologischen Erklärung des Untergangs der beiden Monarchien Israel und Juda älter sind als die theologischen Konstruktionen des Deuteronomiums und der deuteronomistischen Literatur, die die prophetische Literatur (in Teilen) bereits voraussetzen und auf ihre Weise (um-)interpretieren.

Das eigentliche Problem liegt aber auf einer anderen Ebene. Es ist die Frage, wo die theologischen Konstruktionen der »invented history« ihren Ort in der »normal history« haben, auch wenn sie damit nicht identisch sind, oder, anders ausgedrückt, wie die relative Chronologie der biblischen Tradition in die absolute Chronologie der Geschichte Israels und Judas überführt werden kann. In dieser Frage neigen Davies und die übrigen Vertreter der »minimalist school« der verbreiteten Auffassung zu, daß die biblische Literatur nur schwer bis gar nicht literarhistorisch zu differenzieren und insgesamt spät zu datieren sei. Dies führt zu weitgehender Abstinenz von der literar- und redaktionshistorischen Analyse, die als sehr

mühsam und zu hypothetisch empfunden und darum als veraltet abgetan wird. Stattdessen nimmt man kulturwissenschaftliche, anthropologische und soziologische Theorien zu Hilfe und meint, auf diesem Wege die Korrelation von biblischer Literatur (»invented history«) und Geschichte (»normal history«) bewerkstelligen zu können. Die »invented history« der biblischen Literatur gilt so als das späte Produkt eines ominösen »kulturellen Gedächtnisses« oder als »Diskurs« verschiedener Stimmen, die allesamt für bestimmte gesellschaftliche Gruppen und deren Interessen in diversen historischen Konstellationen der »normal history« stehen sollen.

Gegen die Anwendung der kulturwissenschaftlichen Nomenklatur, die durchaus hilfreich ist und zwischen klassischer Literarkritik und moderner Literaturwissenschaft vermitteln kann, ist an sich nichts einzuwenden. Problematisch ist jedoch die damit verbundene Erwartung, statt der Geschichte der Literatur die Geschichte von gesellschaftlichen Gruppen und Interessenkonflikten in Israel und Juda rekonstruieren zu können. In methodischer Hinsicht besteht dabei die Gefahr des Zirkelschlusses. Die gesellschaftlichen Gruppen und historischen Konstellationen der »normal history« werden üblicherweise aus dem »kulturellen Gedächtnis« und »Diskurs« der biblischen Literatur, d. h. aus der »invented history«, erschlossen, um anschließend als Rahmen für die Erklärung der »invented history«, d. h. der theologischen Konstruktionen der biblischen Literatur, zu dienen. Wie bei Wellhausen und der traditionellen historischen Rekonstruktion in den Bibelwissenschaften kommt es so zu einer voreiligen, unvorsichtigen Korrelation, um nicht zu sagen Ineinssetzung von literarischem Befund (»invented history«) und historischem Ort (»normal history«).

Aus diesem Grund plädiert dieses Buch dezidiert dafür, die beiden Bereiche zunächst auseinanderzuhalten und für sich

zu betrachten. Unabhängig von der Geschichte Israels und Judas (»normal history«) wird die Geschichte der biblischen Literatur (»invented history«) rekonstruiert und in eine relative Chronologie gebracht. Erst in einem weitem Schritt wird gefragt, wie sich die relative Chronologie der biblischen Literatur zum Verlauf der Geschichte Israels und Judas verhält und wo die verschiedenen Stadien und Stimmen der »invented history« ihren Ort in der »normal history« haben, wann die biblische Literatur entstanden ist, wo und von welchen Kreisen sie schriftlich fixiert und tradiert wurde und unter welchen Bedingungen sie in der breiteren Gesellschaft von Israel und Juda historisch einflußreich oder wirksam geworden ist.

Wenn man ehrlich ist, wird man zugeben müssen, daß wir über all diese Fragen – so oder so – nur mehr oder weniger gut begründete Mutmaßungen anstellen können. Einen neuen Zugang erhofft sich dieses Buch darum von der Berücksichtigung der jüdischen Archive, die von Davies und anderen meist nicht in die Rekonstruktion einbezogen werden. Zwar wird – zu Recht – viel Fleiß und Energie darauf verwendet, innerhalb der Bibel und der parabiblischen Literatur zwischen den verschiedenen Positionen – der »Deuteronomisten«, der »Priesterlichen Schule«, der Propheten, der Apokalyptik wie Daniel und Henoch usw. – zu differenzieren und die verschiedenen Standpunkte verschiedenen, miteinander rivalisierenden Gruppen zuzuordnen. Doch die Stimmen von Elephantine, Al-Jahudu oder dem Garizim werden in der Regel überhört, weil sie in der biblischen Literatur nicht erwähnt werden und nur teilweise oder gar nicht ins biblische Schema passen. Sie haben aber gegenüber der biblischen Literatur und unseren diversen – literarhistorischen, kulturwissenschaftlichen oder soziologischen – Rekonstruktionen den Vorteil, daß nur hier der historische, des näheren archäologisch-epigraphische und

der literarische Befund erkennbar zusammenfallen. Aus diesem Grund eignen sie sich m. E. in besonderer Weise als Ausgangspunkt der historischen Rekonstruktion.

Gegen dieses Vorgehen ist in manchen Rezensionen der Einwand erhoben worden, daß dieses Buch epigraphische und literarische (biblische) Quellen zu stark auseinanderreißt und eine falsche Gewichtung der beiden Quellenarten vornehme. Ein Rezensent meint, die Bevorzugung der epigraphischen Quellen, in denen die biblische Überlieferung so gut wie nicht vorkommt, sei ein *argumentum e silentio*, und will darum die Lücken unseres Wissens mit der Bibel schließen.<sup>8</sup> Ein anderer weist darauf hin, daß auch die biblischen Quellen wie die epigraphischen Zeugnisse zur israelitischen und jüdischen Schreiberkultur gehören, und möchte darum keinen Unterschied machen.<sup>9</sup> Wieder ein anderer stößt sich an der Differenzierung von vor- oder nichtbiblischer Überlieferung und biblischer Tradition in den biblischen Quellen selbst und meint, darin einen logischen Widerspruch oder »Trick« zu erkennen: Was in der Bibel steht, könne doch nicht vor- oder nicht-biblisch sein.<sup>10</sup>

In allen drei Fällen wird m. E. die besondere Eigenart der biblischen Überlieferung nicht hinreichend in Betracht gezogen. Im Unterschied zu den epigraphischen Quellen, die in aller Regel aus einem direkt oder indirekt erschließbaren, eindeutig datierbaren archäologischen Kontext stammen, handelt es sich bei der biblischen Überlieferung um literarische Quellen, deren Herkunft und Datierung unsicher sind und die zudem eine höchst profilierte, in sich differenzierte und komplexe Traditionsliteratur repräsentieren. Daß Anspielun-

---

<sup>8</sup> Eidevall, RBL 08/2014.

<sup>9</sup> Michael Pietsch, ThR 111, 2015, 187–188.

<sup>10</sup> Staubli, bbs 12.2014 <http://www.biblische-buecherschau.de/2014/Kratz-Israel.pdf>

gen auf diese Literatur in den epigraphischen Befunden fehlen, ist dann signifikant, wenn sich – wie im Falle von Elephantine<sup>11</sup> – neben allerlei administrativen Texten auch literarische Dokumente finden oder – wie im Bittbrief für den Wiederaufbau des Tempels von Elephantine – gerade vom biblischen Befund her (Esr 1–6) Anspielungen zu erwarten wären. Auch in vergleichbaren Fällen, wie der Geschichte Arams, Ammons, Moabs oder Edoms, sind wir ganz und gar auf archäologische und epigraphische Befunde angewiesen, auf deren Basis wir die wenigen literarischen Zeugnisse in den biblischen Schriften oder bei antiken Historikern kritisch überprüfen müssen. Doch wird wohl niemand auf die Idee kommen, die Geschichte der Aramäer und ihres Verhältnisses zu den Assyryern auf der Basis der Ahiqar-Legende<sup>12</sup> zu rekonstruieren und demjenigen, der sich stattdessen an die epigraphischen Zeugnisse hält, den Vorwurf machen, er argumentiere *e silentio*. Ich sehe nicht, daß man im Falle von Israel und Juda methodisch anders verfahren sollte, nur weil wir eine breitere literarische Überlieferung besitzen.

Daß auch die biblische Überlieferung neben den epigraphischen Quellen zur israelitisch-judäischen Schreiberkultur gehört, ist unumstritten. Nur sagt dies nichts über den historischen Quellenwert der biblischen Überlieferung aus. Die Frage ist vielmehr, wo im Rahmen der Schreiberkultur die biblische Tradition ihren Ort hatte. Erst wenn diese Frage geklärt ist, kann der historische Quellenwert sowohl der biblischen Überlieferung als solcher als auch der darin mitgeteilten Nachrichten im einzelnen überprüft werden. Zur Beantwortung dieser Frage gehört auch die interne Differenzierung in der biblischen Tradition selbst zwischen Stücken, die dem

---

<sup>11</sup> S.u. *Archive* II 1.

<sup>12</sup> S. u. im Kapitel über Elephantine, *Archive* II 1.

epigraphischen Befund näher stehen, und solchen, die sich von ihm in formaler und inhaltlicher Hinsicht weiter entfernt haben. Sowohl die Unterscheidung zwischen epigraphischen und literarischen, hier: biblischen Quellen, wie sie übrigens in der allgemeinen Geschichtswissenschaft gang und gäbe ist, als auch die Binnendifferenzierung in der biblische Literatur selbst trägt dem Umstand Rechnung, daß es sich bei ihr um eine besondere Art der literarischen Traditionsbildung handelt. Die biblische Literatur kommt zweifellos aus der israelitisch-judäischen Schreibertradition, baut auf den – hier wie im übrigen Alten Orient – üblichen Mitteln und Erzeugnissen dieser Schreiberkultur auf, partizipiert daran und hat vieles davon auch in sich aufgenommen. Doch sind die Schreiber dieser Literatur mehr und mehr eigene Wege gegangen und haben uns das komplexe Schriftenkorpus hinterlassen, das wir heute »Bibel« nennen, wozu noch sehr viel mehr gehört als nur der Kanon der hebräischen oder auch der etwas volleren griechischen Bibel. Der Einwand, daß das, was in dieser oder jener Bibel steht, nicht vor- oder nichtbiblisch sein könne, verkennt somit die besondere Art und Komplexität der biblischen Überlieferung, berührt aber vor allem Fragen der Terminologie, denen ich mich im Folgenden zuwende.

### 3. Terminologie

Die Unterscheidung zwischen historischem und biblischem »Israel« und das Verhältnis beider Größen zum Begriff des »Judentums« stellt ein terminologisches Problem von erheblicher sachlicher Tragweite dar. Da es, wie die Rezensionen dieses Buches zeigen, leicht zu Mißverständnissen führen kann, seien hierzu wie auch zur Begrifflichkeit für die biblischen Schriften einige Bemerkungen vorausgeschickt.

*Israel und Judentum*

Wie die neuere Forschung gezeigt hat, ist für den Zeitraum des ersten Jahrtausends v.Chr., der in diesem Buch behandelt wird, keineswegs ausgemacht, wer oder was Israel ist, oder wer Jude ist und zum Judentum gehört.<sup>13</sup> Die Bezeichnung »Judentum« und verwandte Wortbildungen gehen bekanntlich auf den Landschafts- und Stammesnamen »Juda« und das davon abgeleitete Ethnikon »Judäer« zurück. Quellensprachlich bezeichnet das Ethnikon in erster Linie die Herkunft oder Zugehörigkeit zu der Landschaft, dem Reich oder der späteren Provinz Juda (Jehud, Judäa) im Unterschied zum Reich Israel (Efraim) und zur späteren Provinz Samaria (Samerina). Die Bevölkerung beider Gebiete war soziologisch und genealogisch ähnlich strukturiert, aber geographisch und politisch getrennt. Was sie miteinander verband, ist zum einen die gemeinsame hebräische Sprache, die in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends v.Chr. vom Aramäischen abgelöst wurde, zum anderen die Verehrung des Gottes Jhwh.<sup>14</sup> Darüber hinaus sind die Jhwh-Verehrer in Israel, Juda und der Diaspora in der biblischen Literatur, aber auch nur hier, durch die Sammelbezeichnung »Israel« als genealogisch und religiös definierte Einheit der zwölf Stämme (unter ihnen Juda) charakterisiert. Nach Gen 29–30 und 32,28 sind die zwölf Stämme mit den Kindern Jakob-Israels identisch und repräsentieren das von Jhwh erwählte Volk Israel, das der dem Mose auf dem Berg Sinai geoffenbarten Tora, dem göttlichen Gesetz verpflichtet ist.

---

<sup>13</sup> Vgl. bes. die Arbeiten von Davies 1992 (2. Aufl. 2015); 2007; 2008; 2011; 2015; ferner Cohen 1999; Mason 2007. Die Arbeit von Weingart 2014 fällt hinter den erreichten Forschungsstand zurück.

<sup>14</sup> Zu dem Gottesnamen vgl. unten *Geschichte* Anm. 48.

Die hebräisch-, später aramäischsprachigen Jhwh-Verehrer in Israel, Juda und der Diaspora gehören somit auf unterschiedliche Weise Israel und dem Judentum an. Je nachdem, welchem Sprachgebrauch man folgt, repräsentieren sie entweder die in Israel und Juda ansässige oder von dort stammende Bevölkerung. Oder sie sind als Volk Jhwhs unter dem Namen »Israel« (im weiteren Sinne der biblischen Überlieferung) zusammengefaßt und repräsentieren insgesamt das »Judentum«, sofern man die genealogische Verbindung unter der biblischen Bezeichnung »Israel« sowie die von der Tora geforderte ausschließliche Verehrung des Gottes Jhwh und die Einhaltung der biblischen Gesetze als typische Merkmale des Judentums ansehen darf. Auch das so definierte Judentum war nie eine einheitliche Größe. In ihm sind verschiedene Gruppen und Richtungen – darunter die Tora-Gemeinde vom Berg Garizim (Samaritaner), die Gemeinschaft von Qumran, die makkabäischen und zelotischen Eiferer oder auch die frühen Christen – zu unterscheiden, die den Namen »Israel« jeweils für sich reservierten und gelegentlich anderen absprachen.

Doch nicht alle Jhwh-Verehrer haben sich gleichzeitig nach ihrer Herkunft und im biblischen Sinne als »Israel« verstanden. Aus diesem Grund unterscheide ich zwischen einem historischen Israel im engeren, d. h. ethnischen, politischen und geographischen Sinne und dem biblischen »Israel« im weiteren, d. h. genealogisch-religiösen Sinne. Das biblische »Israel« meint alle Jhwh-Verehrer oder eine ausgesuchte Gruppe innerhalb des historischen Israel (und Juda), das historische Israel hingegen umfaßt alle Jhwh-Verehrer in Israel, ob sie sich im engeren Sinne als Israeliten oder im weiteren Sinne als Teil des biblischen Volkes »Israel« begriffen. Da aber nicht alle Jhwh-Verehrer von Herkunft Israeliten waren, ist ebenso zwischen dem historischen Juda im ethnischen, politischen und

geographischen Sinne und dem Stamm Juda als Teil des biblischen »Israel« zu unterscheiden.

Der Begriff des »Judentums« ist von der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs »Juda, Judäer« (im Englischen Judah, Judahites, Judaeans) zu unterscheiden. In gewisser Weise entspricht der Begriff »Juda, Judäer, jüdisch« dem historischen Israel und der Begriff »Judentum, Jude, jüdisch« dem biblischen »Israel«. In den hebräischen und griechischen Originalquellen wird dieser Unterschied nicht gemacht. Hier kommt es auf den Kontext an, ob »Judäer« die Einwohner von Juda oder die »Juden« insgesamt, d.h. die Jhwh-Verehrer einschließlich der Bevölkerung im ehemaligen Reich Israel und in der Diaspora bezeichnet. Dementsprechend wird in der Forschungsliteratur der Begriff »Judentum« für die gesamte Bevölkerung und Kultur der Jhwh-Verehrer im Land und in der Diaspora seit der Exilszeit verwendet und mit dem Selbstverständnis des biblischen »Israel« gleichgesetzt. Doch auch hier gilt: Nicht alle Jhwh-Verehrer der nachstaatlichen Zeit im Land oder in der Diaspora verstehen sich in gleicher Weise als »Juden«, sei es im ursprünglichen Sinne als »Judäer«, sei es im übertragenen und weiteren Sinne als Nachfahren des Stammes Juda und Teil des biblischen Volkes »Israel«. Um die Unterschiede kenntlich zu machen, differenziere ich – entsprechend der Unterscheidung zwischen historischem und biblischem »Israel« und »Juda« – auch den Begriff des »Judentums« in zwei Kategorien: das »nichtbiblische Judentum« für diejenigen, die sich ausschließlich als israelitische bzw. samaritanische oder jüdische Jhwh-Verehrer verstanden, und das »biblische Judentum« für diejenigen, die sich – bei aller Verschiedenheit und der großen Bandbreite der Richtungen – daneben oder stattdessen der biblischen Selbstbezeichnung »Israel« bedienten und für ihr Selbstverständnis auf die biblische und von ihr abhängige Überlieferung beriefen.

*Hebräische Bibel und Altes Testament*

Bevor wir auf die Unterscheidung zwischen »biblisch« und »nichtbiblisch« eingehen, bedürfen zunächst die verschiedenen Bezeichnungen für das, was man unter Bibel versteht, einer kurzen Erläuterung. In den antiken jüdischen und frühchristlichen Quellen ist seit der griechischen Fassung des Buches des Ben Sira (Jesus Sirach) von »Gesetz, Propheten und übrigen Schriften« oder den »(heiligen) Schriften« bzw. der »(heiligen) Schrift« die Rede. Im christlichen Sprachgebrauch hat sich dafür die Bezeichnung »Altes Testament« eingebürgert, die dem Unterschied zum »Neuen Testament« geschuldet ist (2 Kor 3,14), im jüdischen Sprachgebrauch und darüber hinaus ist heute der Begriff »Hebräische Bibel« üblich. Die Begriffe werden in diesem Buch *promiscue* gebraucht, ohne damit irgendwelche konfessionellen oder dogmatischen Implikationen zu verbinden. Dabei ist lediglich zu beachten, daß die Bezeichnung »Hebräische Bibel« allein die hebräischen und teilweise aramäischen (Dan 2–7, Esra 4–7) Bücher des masoretischen Kanons, die Bezeichnung »Altes Testament« darüber hinaus die antiken Übersetzungen mit ihrem erweiterten Bücherbestand der Apokryphen und Pseudepigraphen umfaßt.

*Biblisch und nichtbiblisch*

Ein größeres Problem stellt die Verwendung des Begriffspaares »biblisch-nichtbiblisch« dar. Außer vom biblischen Israel ist in diesem Buch von biblischer, parabiblischer und nichtbiblischer Literatur sowie von biblischem und nichtbiblischem Judentum die Rede. Auch Ausdrücke wie »rewritten bible« oder »rewritten scripture« für literarische Paraphrasen und Reformulierungen biblischer Stoffe und ganzer Bücher fallen

unter diese Kategorie. Man könnte dagegen einwenden, und in manchen Rezensionen ist dies prompt auch eingewandt worden,<sup>15</sup> daß die Verwendung des Begriffs »biblisch« einen Anachronismus darstellte und daher höchst problematisch sei. Der Einwand ist berechtigt. Die Hebräische Bibel oder das Alte Testament im Sinne eines Kanons heiliger Schriften hat es in vorchristlicher Zeit in der Tat noch nicht gegeben. Die Verwendung des Begriffs könnte somit den Anschein erwecken, als würde der spätere Kanon der Bibel zum Maßstab der literatur- und religionshistorischen Rekonstruktion gemacht.

Daß die Gefahr eines solchen Mißverständnisses durchaus real ist, zeigt die Rezension von Thomas Staubli.<sup>16</sup> Er glaubt, in diesem Buch ein »reformatorisches Bild der Religionsgeschichte« entdecken zu können, eine »biblizistische Konstruktion«, geprägt von einem unverbesserlichen protestantischen »Wort- und Textglauben« mit Tendenz zum »Fundamentalismus«, die er auf das »Denkschema« der »Wellhausen-Konstruktion« zurückführt.<sup>17</sup> Ich muß gestehen, daß ich den Vorwurf des »Biblizismus«, ja des »Fundamentalismus« nicht ernsthaft erwartet hätte, doch verrät er vielleicht eher etwas von der Einstellung des Rezensenten. Er hätte sich von

---

<sup>15</sup> Sebastian Grätz, WO 43, 2013, 249–251; Davies, JSS 61, 2016, 535–536; The Expository Times 127, 2016 no. 9, 465–466; vgl. auch Granerød 2016, 21 f.

<sup>16</sup> In bbs 12.2014 <http://www.biblische-buecherschau.de/2014/Kratz-Israel.pdf>.

<sup>17</sup> Richtig ist der Hinweis von Staubli, daß die im Anhang abgedruckten Karten von Israel und Juda in der Königszeit und der sog. »nachexilischen« Zeit insofern dem Ansatz dieses Buches widersprechen, als sie die biblischen Ortsnamen verwenden und somit nicht die archäologisch-historische Siedlungsgeschichte, sondern die biblische Geographie abbilden. Der Sachverhalt ist pragmatischen Gründen geschuldet und mag um der leichteren Orientierung des Lesers willen vielleicht verzeihlich sein.

diesem Buch eine »evolutivere Sicht« gewünscht und findet diese ausgerechnet bei Yehezkel Kaufmann, dem großen Antipoden Wellhausens, dessen historische Rekonstruktion dem biblischen Narrativ folgt und die entscheidenden Impulse für die Entwicklung der biblischen Religion (Prophetismus, Monotheismus, Gesetz und dergleichen) am Anfang der Religionsgeschichte Israels ansetzt.<sup>18</sup> Den Vorzug dieser Sichtweise sieht Staubli nicht nur darin, daß es für Kaufmann und seine Schule »kein Auseinanderklaffen zwischen dem historischen Israel und dem biblischen gibt«, sondern offenbar auch darin, daß damit die kirchliche bzw. rabbinische Autorität des biblischen Kanons gewahrt bleibt. Denn, so wendet er gegen Wellhausen und die hier vertretene Sicht der historisch-kritischen Analyse der Bibel ein, es müsse gefragt werden, »wer ... das Recht hat, Biblisches von Unbiblischem innerhalb der Bibel nachträglich zu scheiden.«<sup>19</sup> Offenbar ist der Rezensent – aus welchen Gründen auch immer – der Auffassung, daß die Bibel unantastbar und darum dem wissenschaftlichen Zugriff entzogen sei.

So ist die Wahl des Begriffspaares »biblisch-nichtbiblisch« zwar vielleicht nicht ganz glücklich und birgt die Gefahr von Mißverständnissen in sich, doch mangelt es an einer Alternative. Darum halte ich an der Begrifflichkeit fest und will versuchen, so genau wie möglich zu definieren, was damit in diesem Buch gemeint und was nicht gemeint ist. Nicht gemeint ist mit dem Begriffspaar »biblisch-nichtbiblisch« die Orientierung an einem fixen, von einer kirchlichen Lehrinstanz

---

<sup>18</sup> Vgl. Elrefaei 2016.

<sup>19</sup> Die andere Frage, warum die biblische Tradition die vor- und nichtbiblischen Elemente nicht vollkommen ausgeschieden habe, läßt sich leicht beantworten: die Tradition basiert auf diesen (ihr teilweise gegenläufigen, teilweise entgegenkommenden) Elementen, macht sie passend und verleibt sie sich ein. Das ist das Wesen von Tradition (s. u.).

festgelegten und verwalteten Kanon heiliger Schriften, der über Autorität und Legitimität der einen oder anderen Richtung entscheiden würde. Einen solchen Kanon hat es, wie gesagt, in dem fraglichen Zeitraum des 1. Jahrtausends v.Chr. noch nicht gegeben. Gemeint ist also keine Aussage darüber, was *Mainstream* ist und was davon abweicht. Auch geht es nicht darum, die Vielfalt der Erscheinungsformen Israels und des Judentums nach Maßgabe der – ihrerseits sehr vielfältigen – biblischen Schriften zu definieren und auf die (biblische) Antithese von *Orthodoxie* und *Heterodoxie* zu reduzieren. Vielmehr wird das Begriffspaar in einem neutralen und ganz pragmatischen Sinne gebraucht, um Nähe und Ferne zur biblischen und parabiblischen Literatur und dem, was sie – bei aller Binnendifferenzierung – im ganzen ausmacht, zu kennzeichnen.

So werden in diesem Buch als »biblisch« diejenigen Schriften bezeichnet, die in die spätere Hebräische Bibel Eingang gefunden haben und etwa in den Texten vom Toten Meer – nahezu ausschließlich – als autoritativ angesehen, regelrecht zitiert und kommentiert werden. Als »parabiblisch« werden diejenigen Schriften bezeichnet, die sich in irgendeiner Weise auf die »biblischen«, d. h. später biblisch gewordenen Schriften beziehen, von ihnen beeinflusst oder abhängig sind und sie zitieren (Apokryphen und Pseudepigraphen, Texte vom Toten Meer, Literatur des hellenistischen Judentums).<sup>20</sup> Als »nichtbiblisch« werden solche Texte klassifiziert, die sich von

---

<sup>20</sup> Unter diese Gruppe fallen auch die »*Enochic Writings*«, deren Berücksichtigung Davies in seiner Besprechung (JSS 61, 2016, 535–536; The Expository Times 127, 2016 no. 9, 465–466) vermißt; vgl. unten *Tradition* IV 6. Sie gehören zur Vielstimmigkeit der biblischen und parabiblischen Literatur und sind auch unter sich keineswegs einheitlich, sondern ihrerseits vielstimmig. Was sie grundlegend an dem hier entworfenen Bild ändern sollen, hat sich mir nicht erschlossen.

den »biblischen« und »parabiblischen« Schriften gänzlich unberührt zeigen.

Dementsprechend werden in diesem Buch die Begriffe des »biblischen Israel« und des »biblischen Judentums« für diejenigen Gruppen in Israel (Samaria), Juda (Jehud) und der Diaspora gebraucht, die sich ausdrücklich und erkennbar auf die »biblische« und »parabiblische« Literatur im eben definierten Sinne als ihre Leitüberlieferung berufen. »Nichtbiblisches Israel« oder »nichtbiblisches Judentum« heißen demgegenüber solche Gruppen in Israel, Juda und der Diaspora, die keine Kenntnis von dieser Literatur oder wenigstens keine erkennbare Bindung an sie haben.

Es versteht sich von selbst, daß die beiden Pole, »biblisch« und »nichtbiblisch«, keine geschlossenen Systeme, sondern in sich vielfach differenzierte, komplexe Überlieferungsbereiche darstellen und unterschiedliche Gruppen repräsentieren. Das *eine* Israel oder das *eine* Judentum hat es niemals gegeben, weder in der Geschichte noch in der biblischen Überlieferung, auch wenn letztere durchaus diesen Eindruck erwecken möchte. Doch das »Israel« der vorexilischen Königszeit ist *de facto* etwas anderes als das »Israel« in den biblischen Schriften der nachexilischen Zeit. Das Judentum von Elephantine im perserzeitlichen Ägypten ist etwas anderes als das Judentum in den biblischen Schriften, aber auch anders als das Judentum von Al-Jahudu in Mesopotamien, das Judentum in Samaria und auf dem Berg Garizim oder das Judentum von Alexandria und Leontopolis im hellenistischen Ägypten. Das »Israel« von Qumran, das seinerseits keineswegs einheitlich, sondern vielgestaltig ist und verschiedene Richtungen aufweist, ist etwas anderes als das »Israel« bzw. die verschiedenen Erscheinungsformen »Israels« in den Schriften der hebräischen oder griechischen Bibel. Das »Israel« der Garizim-Inschriften, der Delos-Inschriften oder des präsamaritanischen

Pentateuchs von Qumran ist nicht ohne weiteres identisch mit dem »Israel« des samaritanischen Pentateuchs. Das »Israel« des masoretischen Pentateuchs ist nicht identisch mit dem des präsamaritanischen oder des samaritanischen Pentateuchs, usw.<sup>21</sup>

Doch bei aller Pluralität der Erscheinungsformen »Israels« und des »Judentums« und bei aller Vielfalt der Stimmen innerhalb und außerhalb der biblischen Schriften, scheint es mir angemessen und gerechtfertigt zu sein, zwischen »biblischen« und »nichtbiblischen« Gestalten »Israels« und des »Judentums« zu unterscheiden. Hierfür ist auf die Eigenart der biblischen und parabiblischen Traditionsliteratur zurückzukommen, von der schon oben (unter 2. *Der methodische Ansatz*) die Rede war. Es ist nicht leicht, diese Besonderheit auf den Punkt zu bringen und in ein oder zwei Sätzen zu definieren. Dafür sei auf die folgenden Ausführungen in diesem Buch verwiesen. Zwei hervorstechende und, wie ich meine, signifikante Merkmale seien jedoch auch hier schon genannt.

Zum einen ist die biblische und parabiblische Literatur in höchstem Maße selbstreferenziell. Damit ist gemeint, daß die biblischen und parabiblischen Schriften, Reformulierungen und Kommentare usw. in extremen Maße literarisch aufeinander Beug nehmen, auch wenn sie in der Sache völlig anderer oder gar gegensätzlicher Meinung sind.

Zum anderen zeichnet sich die biblische und parabiblische Literatur durch ein Höchstmaß an (theologischer) Reflexion aus. Diese Literatur bildet nicht nur ab, was ist und von diesen oder jenen Gruppen in den verschiedenen Bereichen der israelitischen und jüdischen Gesellschaft praktiziert, erzählt, gebetet, gesungen, gelehrt oder gedacht wurde. Vielmehr läßt sie in die Wiedergabe mit einfließen, was dies alles in der Sicht

---

<sup>21</sup> Zu den Einzelheiten s.u. *Archive II*.

der Schreiber der biblischen Literatur für das Verhältnis des einen Gottes Jhwh zu seinem einen, erwählten Volk »Israel« oder jedem einzelnen in diesem Gottesvolk bedeuten sollte.

Nun verhält es sich keineswegs so, daß die beiden genannten Merkmale, Selbstreferentialität und theologische Reflexivität, nicht auch in der reichhaltigen literarischen Hinterlassenschaft des übrigen Alten Orients vorkämen. Alles andere wäre auch sehr verwunderlich, da die biblische Literatur – entgegen der Auffassung von Thomas Staubli und seinem Gewährsmann Yehezkel Kaufmann – nicht plötzlich vom Himmel gefallen ist und – wenn auch nur *in nuce* – von Anfang an einfach da war.<sup>22</sup> So begegnen in der Literatur des Alten Orients außerhalb Israels und Judas, mit der die biblische Literatur bekanntlich sehr vieles teilt, natürlich auch mehr oder weniger ausgeprägte Ansätze von literarischer Selbstreferentialität und theologischer Selbstreflexion. Doch ist mir kein Ritual, kein Hymnus, keine Chronik, keine Königsinschrift, keine Rechtssammlung, kein Mythos, keine Weisheitslehre, keine Lehrerzählung oder andere literarische Gattung bekannt, in der diese beiden Merkmale in derart extremer, ja radikaler Weise hervorträten. Es ist – bei aller Nähe und Ver-

---

<sup>22</sup> Vgl. Staubli in bbs 12.2014 <http://www.biblische-buecherschau.de/2014/Kratz-Israel.pdf>. Auch Pietsch, ThR 111, 2015, 187–188, sieht die biblische Tradition als Bestandteil eines Israel-Diskurses an, der mit der Erwähnung des Namens »Israel« auf der Merneptah-Stele im 13. Jh. v. Chr. und der Staatenbildung begonnen habe. Nun leidet es gar keinen Zweifel, daß es in einer Bevölkerungsgruppe oder in einem Staat mit dem Namen »Israel« von jeher einen solchen Diskurs gegeben hat, nur dürfte auch Pietsch der Nachweis schwer fallen, daß dieser Diskurs sich von Anfang an in den Bahnen der biblischen Tradition bewegte, wogegen jede historische Wahrscheinlichkeit spricht. Die Merneptah-Stele zeugt jedenfalls nicht von einem biblischen Israel-Diskurs, sondern allenfalls von einem ägyptischen Diskurs darüber, was Israel ist bzw. nicht mehr ist.

gleichbarkeit – ein quantitativer und qualitativer Unterschied, der die biblische Literatur von der literarischen Hinterlassenschaft des übrigen Alten Orients trennt.

Die Frage bleibt, wie dieser Unterschied, gewissermaßen das *Proprium* der biblischen und parabiblischen Literatur, zu erklären ist. Mit der Vielfalt der Überlieferungen und den üblichen kulturellen Unterschieden allein kommt man in dieser Frage nicht weiter. Denn die besondere Eigenart der biblischen und parabiblischen Literatur sticht nicht nur im Verhältnis zum übrigen Alten Orient ins Auge. Sie zeigt sich vielmehr auch im Vergleich zu den – zugegebenermaßen spärlichen, aber durchaus vorhandenen – außerbiblischen literarischen Zeugnissen aus Israel und Juda selbst. Nicht zuletzt läßt sich der Unterschied auf der Basis der historischen Analogie schließlich auch in der biblischen Literatur selbst wahrnehmen und mit den Mitteln der literarischen Kritik aufdecken. So zeugen auch die auf dem Wege der historischen Analogie und literarischen Kritik ermittelten, hypothetisch rekonstruierten älteren literarischen Relikte, die Eingang in die biblische Literatur gefunden haben, hier rezipiert und entsprechend verändert und angepaßt wurden, von dem Unterschied zwischen nichtbiblischer und biblischer Literatur in Israel und Juda selbst wie auch im Vergleich zum gesamten Alten Orient.

So stellt sich für das Verhältnis der biblischen und parabiblischen Literatur zur nichtbiblischen Literatur in Israel und Juda sowie den umliegenden Kulturen des Alten Orients dieselbe Frage, die Julius Wellhausen im Blick auf die geschichtliche Entwicklung, wie immer prägnant, formuliert hat: »Warum die israelitische Geschichte von einem annähernd gleichen Anfange aus zu einem ganz anderen Endergebnis geführt hat als etwa die moabitische, läßt sich schließlich nicht erklären. Wol aber läßt sich eine Reihe von Übergängen beschrei-

ben, in denen der Weg vom Heidentum zum vernünftigen Gottesdienst, im Geist und in der Wahrheit, zurückgelegt wurde.«<sup>23</sup> Dabei sollte man sich nicht zu sehr mit den pathetischen Worthülsen des 19. Jahrhunderts wie »Heidentum«, »vernünftiger Gottesdienst, im Geist und in der Wahrheit« usw. aufhalten, die mitunter hübsch und durchaus sprechend sind, heute aber kaum mehr verstanden werden und als überholt gelten.<sup>24</sup> Alle berechtigte Kritik an der Ausdrucksweise ändert nichts an dem kategorialen Unterschied zwischen einer nichtbiblischen Literatur »von einem annähernd gleichen Anfange aus« und der biblischen Literatur, die »zu einem ganz anderen Endergebnis geführt hat« als im gesamten übrigen Alten Orient. Dies schließt eine Binnendifferenzierung im biblischen wie im nichtbiblischen Bereich keineswegs aus. Die internen Differenzen, fließenden Übergänge und die historische Relation der beiden Bereiche zueinander werden in den folgenden Überblicken, so hoffe ich, deutlich werden.

### *Biblische Tradition*

Altes Testament, Hebräische Bibel, biblische und parabiblische Literatur oder wie auch immer man sagen möchte, werden in diesem Buch unter dem Begriff der »Tradition« zusammengefaßt. Mir ist durchaus bewußt, daß der Begriff umstritten ist, weswegen er in manchen Rezensionen auch auf Kritik gestoßen ist. Mit diesem Begriff assoziiert man in der Regel eine eintönige, statische und sakrosankte Dogmatik von quasi ontologischem Status, die kramphhaft am Alten und Bewährten festhält und in einem klaren Machtgefälle von oben nach unten diktiert wird. Doch dieses Verständnis ist m.E. ein Mißver-

---

<sup>23</sup> Wellhausen 1914, 33.

<sup>24</sup> Vgl. Jensen, JSJ 47, 2016, 279.

ständnis, um nicht zu sagen ein Zerrbild dessen, was Tradition ausmacht. Treffender scheint mir die Definition von Michael Fishbane zu sein, dem ich mich hier wie schon an anderer Stelle anschließe.<sup>25</sup> Danach bezeichnet Tradition keineswegs eine verkrustete und verstaubte Lehre, sondern einen höchst dynamischen, lebendigen Prozeß der inner- und außerbiblischen Schriftauslegung. Die Tradition erfindet sich dabei im Wechselspiel von *traditum* (das Überlieferte) und *traditio* (das Überliefern) ständig neu bzw. wird von denjenigen, die sich in der Tradition bewegen, neu erfunden, nur daß sie das Neue im Gewand des Alten und Bewährten auftreten lassen.

In diesem Sinne ist Tradition nicht etwa monoton, sondern polyphon und produziert permanent eine Pluralität von verschiedenen, sich auch widersprechenden Standpunkten und Meinungen. Im Selbstverständnis der Tradition freilich, und darin mag der Eindruck der Eintönigkeit sowie ein Unterschied zu modernen Vorstellungen von Pluralität begründet liegen, schließen sich die verschiedenen Standpunkte nicht gegenseitig aus, sondern komplementieren einander und bilden gemeinsam ein großes Ganzes. Dieses Postulat einer umfassenden Einheit bei gleichzeitiger Pluralität und Diversität im tatsächlichen Bestand der Überlieferung scheint mir das Selbstverständnis der biblischen und parabiblischen Literatur am besten zu treffen. Um etwas mehr die Vielfalt der Tradition zu betonen, mag man auch von »Rezeption« oder »Diskus« sprechen. Will man mehr die langfristige kultur- und religionsgeschichtliche Wirkung betonen, mag man von »kulturellem Gedächtnis« sprechen. Im Grunde besagen alle diese Begriffe ungefähr dasselbe wie der Begriff »Tradition«, wenn man Tradition nicht als statische Doktrin, sondern als dyna-

---

<sup>25</sup> Fishbane 1985, 6f.18f; vgl. Kratz 2004a, 126 f.

mischen Prozeß versteht, der Pluralität und Diversität der Standpunkte zuläßt und zugleich als Einheit begreift.

Philip Davies findet in dem Begriff der »biblischen Tradition« jedoch einen weiteren »hangover«, diesmal der »großen Idee der deutschen biblischen Theologie des 20. Jahrhunderts«, und hält ihn darum für problematisch.<sup>26</sup> Daran habe ich, offen gestanden, überhaupt nicht gedacht, doch zeigt das Mißverständnis, daß auch an dieser Stelle weiterer terminologischer Klärungsbedarf besteht. Davies stellt die Frage, was genau in diesem Buch unter dem Konzept von »biblischer Tradition« zu verstehen sei: ob es eine historische, literarische oder theologische Kategorie sei, ob es durch Gattung (»genre«) oder Tendenz (»theological perspective«) definiert sei, oder ob es sich um ein Arsenal von überlieferter oder kreierter Erinnerung (»a body of transmitted or created memory«) handele.

Wie aus dem zweiten, mit »Die biblische Tradition« überschriebenen Überblick hervorgeht, ist dabei in erster Linie an eine literarische Kategorie gedacht. Gemeint ist die Entwicklung der biblischen und parabiblischen Literatur. Diese zeichnet sich durch verschiedene Textgattungen und theologische Tendenzen aus und ist ein Sammelbecken überlieferter und konstruierter Erinnerung. Als solches stellt diese Literatur ein historisches Phänomen der Geschichte Israels und Judas dar, welches in Form des späteren biblischen – hebräischen oder griechischen, syrischen, äthiopischen – Kanons heiliger Schriften sowohl im Judentum als auch im Christentum schließlich zu einer theologischen Kategorie geworden ist.

---

<sup>26</sup> Davies, JSS 61, 2016, 535–536: »Indeed, the concept of ‚biblical tradition‘, the great idea of twentieth-century German biblical theology, is no less problematic.« Ähnlich Reed in seiner noch unpublizierten Besprechung (s. o. Anm. 4).

Vermutlich wird diese Antwort Philip Davies nicht zufriedenstellen, da er – genauso wie ich und viele andere – gerne wissen möchte, wo in der Geschichte Israels und Judas die biblische und parabiblische Literatur und die darin formulierten, vielfältigen theologischen Positionen ihren historischen Ort hatten, welche Gruppen dafür verantwortlich waren und wie diese sich zueinander verhielten, bevor die Überlieferung nach und nach ins Griechische übersetzt wurde und seit der Makkabäerzeit zu weiterer Verbreitung und Autorität gelangt ist.<sup>27</sup> Wir wollen wissen, welche historische, soziale und religionsgeschichtliche Realität sich hinter den verschiedenen Israelbildern und Judentümern der biblischen und parabiblischen Literatur verbirgt. Doch wie schon angedeutet, fürchte ich, daß sich auf alle diese – zweifellos berechtigten und wichtigen – Fragen aus der biblischen und parabiblischen Literatur allein keine überzeugenden Antworten werden finden lassen. Die direkte Korrelation von literarischem Befund und historischer Realität ist nicht nur methodisch problematisch, sondern scheitert auch am Material.

Der Verzicht auf diese Korrelation bedeutet allerdings nicht, daß die biblische Tradition in diesem Buch als eine ominöse, von der Realität abgehobene Entität *sui generis*, eine Art göttliche Offenbarung oder Produkt genialer Schriftgelehrter und Theologen in der Abgeschlossenheit ihrer Schreibstube, betrachtet würde. Im Gegenteil: Hinter den biblischen Schriften stehen ganz gewiß gesellschaftliche Gruppen oder religiöse Gemeinschaften, die sich hoch gelehrter, des Lesens, Schreibens und theologischen Denkens kundiger Schreiber bedienten, um ihre Positionen auf der Basis und unter Verwendung älterer Überlieferungen auszuformulieren und schriftlich zu

---

<sup>27</sup> Zu den beiden zuletzt genannten Fragen vgl. Jean Louis Ska, *Bib.* 96, 2015, 468–471.

fixieren. Der Grund für die Produktion der Schriften ist immer derselbe: Auf der Basis überlieferter Traditionen sollte die eigene Identität neu kreiert und gleichzeitig als althergebrachte, ursprüngliche und von Gott offenbarte Identität bestätigt werden, womit sich die verschiedenen Gruppen Legitimität vor sich selbst, ihrem sozialen Umfeld und ihrem Gott verschafften. Doch wer diese Gruppen und Gemeinschaften waren, wo und wann sie entstanden sind, wie sie gelebt haben und welche politische, soziale oder religionsgeschichtliche Rolle sie in der Geschichte Israels und Judas gespielt haben, das alles geht aus ihren literarischen Hinterlassenschaften nicht ohne weiteres hervor, ganz gleich, ob wir diese Tradition, Rezeption, Diskurs oder kulturelles Gedächtnis nennen und den mit diesen Begriffen verbundenen Theorien folgen.

Aus diesem Grund scheint es mir nach wie vor sinnvoll zu sein, zunächst den historischen Rahmen der Geschichte Israels und Judas zu rekonstruieren, anschließend die Entstehung und Entwicklung der biblischen Tradition, d.h. der biblischen und parabiblischen Literatur im Kontext der israelitisch-judäischen und altorientalischen Schriftkultur, für sich zu eruieren, um schließlich beides anhand der jüdischen Archive aufeinander zu beziehen, bei denen der historische mit dem literarischen Befund zur Deckung kommt.

#### *4. Weitere Hinweise zur Lektüre und Danksagung*

Die hier zusammengestellten drei Überblicke gehen teilweise auf publizierte Beiträge zurück, die für dieses Buch überarbeitet, ergänzt und streckenweise neu formuliert wurden. Der erste Überblick basiert auf einem Abriß der Geschichte Israels und Judas, der in der WBG-Weltgeschichte erschienen ist.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Lehmann/Schmidt-Glintzer 2009, 68–91.

Der Text wurde leicht verändert sowie um Quellennachweise, Literatur, einleitende Kapitel und einen Abriß der Religionsgeschichte<sup>29</sup> vermehrt. Der zweite Überblick ist die um Fußnoten erweiterte, hier erstmals auf Deutsch publizierte Fassung eines Beitrags für ein englischsprachiges Handbuch.<sup>30</sup> Ihm ist eine literaturgeschichtliche Skizze beigelegt, die das Ergebnis meiner Analyse der erzählenden Bücher des Alten Testaments zusammenfaßt<sup>31</sup> und hier auf die parabiblische Literatur der hellenistisch-römischen Epoche ausgeweitet wurde. Der dritte Überblick orientiert sich in der Anlage an dem Beitrag für eine Ringvorlesung des Göttinger Graduiertenkollegs »Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder«. <sup>32</sup> Die Darstellung wurde jedoch unter Verwendung diverser Vorarbeiten komplett neu konzipiert und für die englische Ausgabe wie für diese zweite Auflage des Buches um das Kapitel über Al-Jahudu erweitert. Auch die Einführung zu diesem Buch wurde für die zweite Auflage überarbeitet und geht ausführlich auf die Reaktionen in den Rezensionen ein. Ansonsten wurde der Text belassen, wie er war, es wurden lediglich Fehler korrigiert und hier und dort neuere Literatur nachgetragen.

Je nach Interesse oder Bedarf können die drei Überblicke für sich oder im Zusammenhang gelesen werden. Gelegentliche Überschneidungen wurden bewußt in Kauf genommen, um die Konsistenz der einzelnen Stücke zu erhalten und die Zusammenhänge deutlich werden zu lassen. Um die Lektüre zu erleichtern und einen möglichst breiten Leserkreis anzusprechen, wurde auf Zitate in den Originalsprachen der Quellen verzichtet. Hier und dort werden einzelne Begriffe in (ver-

---

<sup>29</sup> Angelehnt an einen Beitrag in Berlejung/Frevel 2009, 31–35.

<sup>30</sup> Rogerson/Lieu 2008, 459–488; zur Disposition vgl. Kratz 2002b, 220–225.

<sup>31</sup> Kratz 2000b, 314–330 (engl. 2005, 309–325).

<sup>32</sup> Kratz/Spieckermann 2006 II, 347–374.

einfacher) Umschrift verwendet, denen aber immer eine deutsche Übersetzung beigegeben ist.

In den Fußnoten wird nur das Allernötigste mitgeteilt. In erster Linie werden Hinweise auf die antiken Quellen in leicht zugänglichen Sammelwerken oder Textausgaben mit deutscher oder englischer Übersetzung gegeben, in denen sich Verweise auf weitere Editionen und die einschlägige Spezialliteratur finden. In zweiter Linie wird eine Auswahl an grundlegender Sekundärliteratur genannt, über die man bei Bedarf auf weiteres kommt. Dem dienen auch die Verweise auf eigene Veröffentlichungen, in denen die in diesem Buch vertretenen Auffassungen näher begründet und die Diskussion mit der Forschung geführt werden. Das Literaturverzeichnis ist dementsprechend zweigeteilt in I. Quellen, auf die Abkürzungen oder Namen in Großbuchstaben verweisen, und II. Übrige Literatur, die mit Verfasser und Erscheinungsjahr in normaler Schrift zitiert wird.

Herrn Dr. Henning Ziebritzki und dem Verlag Mohr Siebeck danke ich für ihr anhaltendes Interesse an diesem Buch und die Anregung zu einer zweiten Auflage. Nach wie vor gebührt denjenigen Dank, die an der ersten Auflage mitgewirkt haben: Harald Samuel für die kritische Lektüre und manchen wichtigen Hinweis, Christian Naegeler, Johannes Müller und besonders Laura Victoria Schimmelpfennig für die engagierte Mitarbeit bei der Korrektur von Manuskript und Fahnen, letzterer auch für die Anregung zu den Anhängen (Karten, Zeittafel, Glossar) und das Stellenregister. In die zweite Auflage sind Hilfeleistungen und Hinweise eingegangen, die ich für die englische Ausgabe von dem Übersetzer, Paul Michael Kurtz, sowie Franziska Ede, Peter Porzig und Reed Carlson erhielt. Auch ihnen allen sei von Herzen gedankt.



# Geschichte Israels und Judas

## I. Die Voraussetzungen

### 1. *Anfang und Ende*

Die Geschichte Israels setzt die Existenz einer Größe mit Namen »Israel« voraus. Je nachdem, seit wann und wie lange diese Größe existierte, reicht die Geschichte Israels. Hinter dieser simplen Feststellung steckt ein großes Problem: Die Frage nach Anfang und Ende der Geschichte des antiken Israel im 1. Jahrtausend v. Chr. Hier gehen die Entwürfe der Geschichte Israels verschiedene Wege.<sup>1</sup>

Mögliche Anfänge sind die Schöpfung der Welt (Gen 1), die Berufung Abrahams (Gen 12), die Geburten der Kinder Jakobs und seine Umbenennung in Israel (Gen 29–32), der Exodus des Volkes Israel (Ex 1), die Existenz der zwölf Stämme Israels im Land (Jos, Ri), die Reiche Israel und Juda (Sam und Kön), das babylonische Exil als Ausgangspunkt der biblischen Geschichtsschreibung (Gen bis Kön, 1–2 Chr, Esra-Neh).

Als Endpunkt wird zumeist die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer im Jahre 70 n. Chr. mit dem Nachspiel des zweiten jüdischen Aufstands 132–135 n. Chr. ge-

---

<sup>1</sup> Klassische Darstellungen der Geschichte Israels: Wellhausen 1880 und 1914; Noth 1950; Donner 2007–2008; neuere Überblicke: Finkelstein/Silbermann 2007; Berlejung 2009; Frevel 2012; zur Umwelt Noth 1962 und Knauf 1994; zur Diskussion M. Weippert 1993; Hartenstein 2008. Unverzichtbar sind nach wie vor Alt 1953–1959 und Noth 1971.

wählt. Frühere Zäsuren sind das Ende der persischen Epoche im 4. Jahrhundert v. Chr., die makkabäische Erhebung im 2. Jahrhundert v. Chr. oder der Einmarsch des Pompeius und der Beginn der römischen Herrschaft über Palästina im Jahr 63 v. Chr. Gelegentlich wird die Geschichte des antiken Israel – über die Zäsur der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. hinaus – bis zum modernen Staat Israel fortgeschrieben.

Die genannten Möglichkeiten orientieren sich größtenteils an dem literarischen Bestand der Hebräischen Bibel, sei es, daß sie der kanonischen Ordnung, sei es, daß sie der historisch-kritischen Einordnung der biblischen Bücher folgen. Dieses Verfahren erweist sich bei näherer Betrachtung allerdings als höchst problematisch. Es rechnet mit einer kanonischen Sammlung heiliger Schriften, die es in vorchristlicher Zeit noch nicht gab. Meist wird auch nicht bedacht, daß es nicht nur eine, sondern mehrere Fassungen des Alten Testaments gibt und die historischen Zäsuren je nachdem, welcher Fassung man folgt, unterschiedlich ausfallen. Schließlich birgt die starke Fokussierung auf die Hebräische Bibel die Gefahr, daß andere Quellen wie die archäologischen und epigraphischen Zeugnisse, aber auch die älteren, gleichzeitig entstandenen oder jüngeren parabiblischen jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, die sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen sowie die Texte vom Toten Meer, völlig ausgeblendet werden. Der biblische Standpunkt zieht unweigerlich eine – methodisch meist nicht reflektierte – Vermischung von Literar- und Ereignisgeschichte nach sich, die historisch-kritische Analyse der biblischen Quellen wird so faktisch bedeutungslos.

Dieser Überblick wählt ein anderes Verfahren. Er setzt bei der ersten außerbiblischen Erwähnung »Israels« um 1200 v. Chr. in der Siegesstele des Pharaos Merenptah (1224–1204

v. Chr.) ein.<sup>2</sup> Dieses »Israel« ist der für uns greifbare Anfang einer historischen Entwicklung, die von der politischen Größe des Königtums von Israel zu der in der biblischen Überlieferung bezeugten religiösen Größe des Volkes Israel führt. Historisch ergibt sich daraus die folgende Epocheneinteilung. Nach einer Beleglücke von ca. dreihundert Jahren, die nur auf indirektem, d. h. hypothetischem Wege überbrückt werden kann und noch zu den Voraussetzungen zählt, bildet die Zeit der beiden Reiche Israel und Juda in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. eine erste historisch nachweisbare Epoche der Geschichte Israels. Sie endet mit dem Untergang der beiden Reiche, Israel 722 v. Chr. und Juda 587 v. Chr., und geht sukzessiv über in die Epoche der beiden Provinzen Samaria und Juda, die, grob gerechnet, die zweite Hälfte des ersten Jahrtausends umfaßt.

Die Darstellung endet mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. und dem zweiten jüdischen Aufstand 132–135 n. Chr. Die Zäsur ist jedoch nicht etwa darum gewählt, weil, wie noch Martin Noth meinte, an Jesus Christus »die Geschichte Israels ihr eigentliches Ende« gefunden hätte.<sup>3</sup> Das ausschlaggebende Kriterium ist vielmehr der Zweite Tempel in Jerusalem, der die Epoche der nachstaatlichen Zeit nachhaltig prägte und mit dessen Zerstörung eine neue Phase, die Epoche des rabbinischen Judentums, begann. Schließlich legt sich diese Zäsur auch darum nahe, weil sie ebenso wie der Anfang der Geschichte Israels durch einen außerbiblischen, historisch authentischen Beleg gesichert ist. Wie die Briefe und Münzen aus der Zeit des zweiten jüdischen Aufstandes

---

<sup>2</sup> TUAT I, 544–552; HTAT, 159–165.

<sup>3</sup> Noth 1950, 386.

belegen, hatte dieser den Wiederaufbau des Tempels und die Wiederaufrichtung des Reiches »Israel« zum Ziel.<sup>4</sup>

Mit dieser Abgrenzung ist zugleich gewährleistet, daß die Darstellung nicht einseitig nur den judäischen Standpunkt einnimmt. Vielmehr schließt die historische Zäsur die vielen anderen Heiligtümer im Land und in der Diaspora (Garizim, Elephantine, Leontopolis) mit ein, die es neben dem Jerusalemer Tempel in nachstaatlicher Zeit gegeben hat und die für ihre Klientel nicht weniger wichtig waren als dieser. Eingeschlossen sind damit auch alle diejenigen Gruppen von Jhwh-Verehrern, die sich zwar dem einen oder anderen Tempel und insbesondere dem Tempel in Jerusalem zugehörig fühlten, aber aus diversen Gründen Distanz hielten oder sich davon allmählich entfernten.

Dazu gehören in gewisser Weise auch der historische Jesus und die frühen Christen. Auch sie sind Teil der Geschichte Israels und des antiken Judentums, wenn auch nur als eine, anfangs noch recht unbedeutende jüdische Gruppe unter vielen. Die Geschichte Jesu beginnt mit seinem Tod, der von einigen als Anfang des Heils Gottes auf Erden erlebt und in entsprechenden Formeln über Tod und Auferstehung gefeiert wurde, aber erst ab dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. in den kanonischen und apokryphen Evangelien zu einer umfangreichen Überlieferung über das Leben Jesu führte. Historisch ist darüber ebenso viel oder wenig bekannt wie über die vorchristlichen Wurzeln des rabbinischen Judentums, neben dem sich im späten 1. und im 2. Jahrhundert das frühe Christentum bildete und als eigene Richtung etablierte.

---

<sup>4</sup> S. u. III 3.

## 2. Die Quellen

Geschichte liegt nicht ohne weiteres vor uns, sondern muß aus Quellen erschlossen und von jeder Generation aufs neue konstruiert werden: »Konstruieren muß man bekanntlich die Geschichte immer ... Der Unterschied ist nur der, ob man gut oder schlecht konstruiert.«<sup>5</sup> Die Konstruktion bewegt sich auf drei Ebenen, die fortwährend bedacht und aufeinander bezogen werden müssen. Die drei Ebenen sind: erstens die Geschichte selbst, also das, was war; zweitens das Bild von Geschichte, das die uns verfügbaren zeitgenössischen oder späteren Quellen von dem, was war, vermitteln; drittens das Bild der Geschichte, das sich der moderne Historiker von dem macht, was war und wie es uns die erhaltenen Quellen vermitteln.

Die Quellen, mit denen wir es in der Geschichte Israels zu tun haben, sind vielfältig und komplex. Man kann zwischen schriftlichen und nichtschriftlichen Quellen unterscheiden. Bei den ersteren kommt der Unterschied zwischen Primär- und Sekundärquellen hinzu.

An schriftlichen Quellen stehen für die Geschichte Israels und Judas im 1. Jahrtausend v. Chr. im engeren Sinne das Alte Testament in seinen verschiedenen Fassungen, die Apokryphen und Pseudepigraphen,<sup>6</sup> die Texte vom Toten Meer<sup>7</sup> und die jüdischen Historiographen, unter ihnen besonders Flavius Josephus, ferner die rabbinische Überlieferung, das Neue Testament, die Kirchenväter sowie christliche und islamische Reiseberichte über Palästina zur Verfügung. Es handelt sich um literarische Quellen, die meist aus späterer Perspektive

---

<sup>5</sup> Wellhausen 1905b, 365; vgl. dazu Kratz 2009b.

<sup>6</sup> APAT; JSHRZ; JSHRZ.NF.

<sup>7</sup> DJD; DSSP; DSSR; DSSSE; MAIER A und B; LOHSE und STEUDEL.

über eine Zeit berichten, die für sie lange zurück liegt. Im Falle der biblischen und parabilischen Literatur ist des weiteren zu bedenken, daß sie in Jahrhunderten gewachsen ist und ihre Benutzung als historische Quelle eine intensive literarhistorische und tendenzkritische Analyse voraussetzt. Da die literarischen Quellen nicht aus der Zeit stammen, von der sie handeln, werden sie auch Sekundärquellen genannt.

Neben den literarischen Quellen gibt es eine Fülle von epigraphischem Material, Texte in verschiedenen alten Sprachen auf Stein, Tontafeln, Tonscherben (Ostraka), Papyrus und Leder, die sich im Boden Palästinas und seiner Umwelt gefunden haben. Unter diesem Material befinden sich alle möglichen Sorten von Texten: Inschriften, Graffiti, Briefe, Rechts-, Wirtschafts- und Verwaltungstexte und nicht zuletzt literarische Werke. Wichtige Textgruppen sind die kanaanäischen und aramäischen Inschriften,<sup>8</sup> die jüdischen Archive in Babylonien und auf der Nilinsel Elephantine,<sup>9</sup> die Texte vom Toten Meer.<sup>10</sup> Des weiteren gehören die Texte aus der altorientalischen Umwelt Israels und Judas dazu, aus Kleinasien, Ugarit, Syrien, Mesopotamien und Ägypten, die die Geschichte der alten Welt und stellenweise auch die Geschichte Palästinas von der Spätbronzezeit im ausgehenden 2. Jahrtausend v. Chr. bis zur Eisenzeit und den folgenden Epochen im 1. Jahrtausend v. Chr. beleuchten.<sup>11</sup>

Da die epigraphischen Quellen in der Regel aus dem zeitlichen und geographischen Kontext stammen, in dem sie gefunden wurden und von dem sie handeln, spricht man von Primärquellen. Das bedeutet nicht, daß sie in jedem Fall von größerem Wert wären als die literarischen Quellen. Auch die

---

<sup>8</sup> KAI; HAE.

<sup>9</sup> Pearce 2006 und 2011; TAD und LOZACHMEUR.

<sup>10</sup> S. o. Anm. 7.

<sup>11</sup> TGI; TUAT; TUAT.NF; HTAT.

epigraphischen Zeugnisse bedürfen der historischen Kritik und der Interpretation. Doch haben sie im Unterschied zu den literarischen Quellen den Vorteil, daß sie in aller Regel sicher datiert und in einen historischen Kontext eingeordnet werden können. Dies ist im Falle der biblischen und parabilischen Literatur so gut wie unmöglich und kann nur annäherungsweise auf hypothetischem Wege über die relative Chronologie geschehen.

Zu den Primärquellen gehören auch die nichtschriftlichen Quellen. Dazu zählen in erster Linie die archäologischen Bodenfunde. Sie enthüllen eine durch die Keramik ermittelte relative Stratigraphie, die mit einigem Glück durch Inschriften oder Münzfunde in eine absolute Chronologie überführt werden kann. An den archäologischen Befunden, ergänzt durch Landes- und Realienkunde, lassen sich die Siedlungsgeschichte einer Landschaft oder eines Ortes sowie deren Schicksale wie z. B. Zerstörungen durch Brand oder Erdbeben, aber auch die wechselnde Bauweise, Feldbestellung und Viehwirtschaft, Handel und Gewerbe und andere Lebensgewohnheiten ablesen. Ferner ist die altorientalische Ikonographie, d. h. bildliche Darstellungen auf Reliefs, Siegeln, Münzen und anderen Bildträgern, eine nichtschriftliche Quelle ersten Ranges.

Der Umgang mit den Quellen ist ein schwieriges und heikles Geschäft. Die Quellen, ob Primär- oder Sekundärquellen, sprechen nicht ohne weiteres für sich, sondern bedürfen der Analyse und Interpretation, kurz: der Quellenkritik. Die schriftlichen, und zwar die literarischen wie die epigraphischen Quellen fordern eine literarhistorische, gattungsgeschichtliche, tendenzkritische und historische Untersuchung. Aber auch die nichtschriftlichen, archäologischen oder ikonographischen Quellen verstehen sich nicht von selbst, sondern sind auf die historische Interpretation angewiesen. Die

Bevorzugung der einen gegenüber der anderen Art von Quellen empfiehlt sich nicht. Grundsätzlich sind alle Quellen gleich zu behandeln. Lediglich darauf ist zu achten, daß die verschiedenen Arten von Quellen nicht vorschnell miteinander vermengt werden, etwa so, daß die Lücken der Primärquellen (Archäologie und Epigraphik) leichtfertig durch Sekundärquellen (Altes Testament etc.) aufgefüllt werden oder umgekehrt die Historizität der Sekundärquellen um jeden Preis durch die externe Evidenz von Primärquellen zu erweisen gesucht wird.

Im allgemeinen hat sich für den Umgang mit den Quellen das Verfahren bewährt, bei den archäologischen und epigraphischen Befunden, d. h. den Primärquellen, einzusetzen, die sich einigermaßen sicher datieren und historisch einordnen lassen. Aus ihnen gewinnt man keine kontinuierliche Ereignisgeschichte, sondern sie dokumentieren die Zustände einer Epoche oder langfristige bevölkerungspolitische, ökonomische und politische Entwicklungen und geben hier und dort einmal Einblick in ein isoliertes historisches Ereignis. Mehr als Streiflichter der Geschichte sind von ihnen nicht zu erwarten.

An dem Bild, das sich daraus ergibt, kann man die literarischen Quellen, d. h. die Sekundärquellen, messen, die in der Regel dazu tendieren, einzelne Ereignisse im nachhinein als einheitlichen und kontinuierlichen Geschehenszusammenhang darzustellen. Letzteres gilt im besonderen für die heilige Geschichte in der biblischen Überlieferung. In den literarischen Quellen ist stets auf den Unterschied zwischen der erzählten Zeit und der Zeit des Erzählers zu achten. Die kritische Analyse hat die Aufgabe, die verschiedenen Stadien der Überlieferung freizulegen, von denen sich einige mit dem Bild, das sich aus den archäologischen und epigraphischen Quellen ergibt, korrelieren lassen, andere damit nicht

übereinstimmen und somit eine eigene historische Erklärung erfordern. Auf diese Weise ist es möglich, einen vollen, wenn auch nie ganz vollständigen Überblick über die geschichtlichen Vorgänge und Entwicklungen einer Epoche zu gewinnen.

### 3. Der Schauplatz

Schauplatz der Geschichte Israels und Judas im 1. Jahrtausend v. Chr. ist das »Land Israel«, das in der Bibel auch »Land Kanaan« und in hellenistisch-römischen Quellen »Palästina« (Philisterland) heißt.<sup>12</sup> Das Land ist Teil der syrisch-palästinischen Landbrücke, die sich entlang der östlichen Mittelmeerküste erstreckt und im Westen das Meer, im Osten und Süden die Wüste, im Norden die Gebirge Kleinasiens als natürliche Grenzen hat. Es besteht aus zwei geographischen Zonen: der Küstenebene und einem Kalksteinmassiv, das durch den Jordan und seine Reliktseen in die zwei Hälften des West- und des Ostjordanlandes geteilt und auch in ostwestlicher Richtung durch tektonische Erschütterungen stark zerklüftet ist. Im Ostjordanland ist das ursprüngliche Tafelgebirge am besten erhalten und wird durch Flußläufe und Täler in verschiedene Regionen unterteilt. Das Westjordanland ist noch stärker zerklüftet und gliedert sich in folgende Landschaften: das galiläische Bergland im Norden, das sich südlich an die beiden Gebirgsketten des Libanon und Antilibanon anschließt; die Ebene von Jesreel, die das Land in ostwestlicher Richtung durchschneidet; das zentralpalästinische Gebirge, das siedlungsgeschichtlich in das efraimitische und das judäische Bergland geteilt ist; die westlich vorgelagerte Schefela und der

---

<sup>12</sup> Zur Landeskunde vgl. Noth 1962; Donner 1976; Zwicker 2002.

südliche Abfall zur Wüste. Im Westen liegt die Küstenebene, die nur einmal durch das Karmelgebirge durchbrochen ist.

Die Bedeutung der Geographie für die Lebensbedingungen der Menschen und die politische Entwicklung des Landes ist kaum zu überschätzen. Begeehrt und stark besiedelt waren stets die regenreichen, fruchtbaren Gebiete der Küsten- und der Jesreelebene, durch die auch die wichtigsten Straßen führten. Hier hatten die großen Stadtstaaten der Bronzezeit ihren Ort, und hier fanden die Begegnungen – in Friedenszeiten der Handel zu Wasser und zu Lande, in Kriegszeiten die militärischen Aufmärsche – statt, die Palästina mit den Großmächten in Kleinasien, Ägypten und Mesopotamien verbanden und an deren Geschichte teilhaben ließen. Weniger stark besiedelt waren die Bergregionen und die Ränder zur Wüste, in denen das Wasser abließ bzw. der Niederschlag abnahm. Sie wurden im wesentlichen von Halbnomaden mit ihren Kleinviehherden genutzt. Geographie und Klima bargen große Gefahren für die wirtschaftliche Lebensgrundlage, Ackerbau und Viehzucht, in sich. Der Handel gestaltete sich schwierig und war abhängig von den Großmächten als Abnehmern agrarischer und handwerklicher Produkte im Austausch gegen Metalle und Rohstoffe. Auch für politische Zusammenhänge bot sich die Geographie nicht gerade an. Neben den Stadtstaaten in den Ebenen hat lediglich die Bildung eines kleinen Flächenstaates im zentralpalästinischen Bergland um Sichem herum eine Tradition, die bis in das 2. Jahrtausend v. Chr. zurückreicht.<sup>13</sup> Doch im wesentlichen war Palästina ein Durchgangsland, dessen Geschichte sich im Wechselspiel

---

<sup>13</sup> HTAT, 125–147, bes. 127 Anm. 306. Zu Palästina im 2. Jt. v. Chr. vgl. HTAT, 29–213; zu den archäologischen Epochen und Befunden H. Weippert 1988; zur Vorgeschichte Israels Lemche 1996.

# Stellenregister

## I. Epigraphische Quellen

- Altorientalische Texte* 6  
Al-Jahudu-Archiv 43, 46, 185 f,  
203–213  
Atramhasis 96  
Baal-Epos 96  
Enuma Elisch 96  
Gilgamesch-Epos 97  
Königsinschriften 22, 32 f, 46  
Adadnarari III. 24  
Amel-Marduk 36  
Assurbanipal 34  
Dareios I. 83  
Merenptah 11  
Nabonid/Kyros II. 39 f  
Nebukadnezar II. 36  
Salmanassar III. 12, 23 f  
Salmanassar V. 25  
Sanherib 33  
Sargon II. 25, 32  
Schoschenk 18, 29  
Tiglatpileser III. 25, 32  
Mari-Briefe 91 f  
Muraschu-Archiv 46, 185  
Neuassyrische Prophetien 91  
Soleb und Amara-West 65
- Kanaanäische und aramäische  
Inschriften* 6  
Arad 34, 87, 97, 259  
Bar Kokhba Briefe, Münzen 62  
Deir 'Alla 27, 92  
Ekron 36  
En Gedi 90, 96  
Garizim 237–242, 248–250,  
254  
Hirbet Beit Lei 38, 64, 90, 96  
Hirbet el-Qom 38, 63 f, 90,  
259, 262  
Hirbet Qeiyafa 88  
Horvat 'Uza (Hirbet Gazza)  
34, 87, 97, 259  
Ketef Hinnom 38, 64, 90  
Kuntillet 'Ajrud 27, 38, 63–65,  
90, 96, 259  
Lachisch 33, 37, 87, 91, 97, 259  
Mescha von Moab 12, 17, 22,  
27, 65, 84, 98  
Samaria 27, 87, 97, 232–234  
Schiloach-Tunnel 32, 98  
Sendschirli (Sam'al) 24  
Silwan 90  
Tel Dan 17, 23, 98  
Tempel-Ostrakon 262  
Stempel, Bullen, Siegel und  
Münzen 88, 234–237, 259–  
261  
Yavneh Yam 35, 88  
Wadi Daliyeh 87 f, 234–237

- Wadi Murabba'at 85 f  
 Zakkur von Hamat 24, 91
- Elephantine* 6, 43 f, 64, 87, 89  
 TAD 45 f, 91, 186–203, 254  
 A 2.1–7 194  
 A 3.5; 3.7; 3.9; 3.10 194  
 A 4.1–10 201  
 A 4.1 192, 194, 202  
 A 4.2 194  
 A 4.3 189, 202  
 A 4.4 194  
 A 4.5 188  
 A 4.7–8 188, 190, 192, 237, 261,  
 274  
 A 4.9 188, 191 f, 237  
 A 4.10 188, 192  
 B 2.4–6 197 f  
 B 2.8 194, 197  
 B 2.9; 2.11 198  
 B 7.2; 7.3 194  
 C 1.1 (Ahiqar) 83, 98, 198, 279  
 C 2.1 (Behistun) 46, 83, 198,  
 279  
 C 3.15 193  
 C 3.28 269  
 D 7.6; 7.10; 7.12; 7.16; 7.21; 7.24;  
 7.28; 7.30; 7.35; 7.48 193 f
- Papyrus Amherst* 63 64, 195
- Griechische Inschriften*  
 Ägypten 49, 86, 268 f, 275  
 Alexandria 268 f, 271 f, 275  
 Delos 241  
 Herakleopolis 270 f  
 Leontopolis 269 f, 272, 275  
 Palästina 276
- Handschriften vom Toten Meer*  
 (Hirbet Qumran) 5 f, 55 f,  
 213–232, 256  
 Damaskusschrift (QD/CD)  
 168 f, 216, 219 f, 223 f  
 Genesis Apocryphon  
 (1QapGen) 127, 166  
 Hodajot (QH) 170, 216, 221  
 Jesajarolle (1QJes<sup>a</sup>) 214  
 Miqtsat Ma'aseh ha-Tora  
 (4QMMT) 84, 128, 132, 136,  
 169, 176, 221, 258  
 Neues Jerusalem (NJ) 172  
 Pescharim (Qp) 216, 224  
 Pescher Habakuk (1QpHab)  
 178, 224  
 Schirot 'Olat ha-Shabbat  
 (SirShabb) 223  
 Serekh ha-'Eda (1QSa) 174,  
 216, 223  
 Serekh ha-Jachad (QS) 169 f,  
 216, 219–222, 223, 225  
 Serekh ha-Milchama (QM)  
 173 f, 216, 226  
 Tempelrolle 127, 178  
 1QJes<sup>a</sup> 214  
 1Q8 (1QJes<sup>b</sup>) 214  
 4Q17 (4QExod-Lev<sup>f</sup>) 247  
 4Q22 (4QpaleoExod<sup>m</sup>) 247  
 4Q27 (4QNum<sup>b</sup>) 247  
 4Q88 (4QPs<sup>f</sup>) 169  
 4Q158 (Reworked Pentateuch)  
 166  
 4Q169 (4QpNah) 58, 224, 231  
 4Q196–200 (Tobit) 167  
 4Q225–227 (Pseudo-Jubiläen)  
 166

- |   |   |
|---|---|
| 4Q242 (Gebet des Nabonid)<br>172          | 4Q380–381 (nicht-kanonische<br>Psalmen) 170             |
| 4Q243–246 (Pseudo-Daniel)<br>172, 215     | 4Q383–390 (Apokrypha Jere-<br>mias) 172, 215            |
| 4Q252 (Commentary on Gene-<br>sis A) 166f | 4Q385–386, 388, 391 (Apokry-<br>pha Ezechiels) 172, 215 |
| 4Q318 229                                 | 4Q394–399 (4QMMT) 84, 169,<br>176                       |
| 4Q322 231                                 | 4Q448 231   |
| 4Q364–367 (Reworked Penta-<br>teuch) 166  | 11Q5 (11QPs <sup>a</sup> ) 169–171, 221                 |

## II. Literarische Quellen

- |                                |   |
|--------------------------------|---|
| <i>Bibel</i>                   | 14 256  |
| <i>Altes Testament</i>         | 17 72, 110  |
| Genesis 68, 109, 117, 128, 157 | 19 144  |
| Gen–Ri 138                     | 19,29 110   |
| Gen–Jos 13, 162                | 26–35 107, 143f, 151                                |
| Gen–Dtn 117, 162               | 37–50 99, 131, 144, 155, 158                        |
| Gen–Num 161                    | Exodus  |
| 1–Ex 40 160                    | Ex–Kön 157  |
| 1–Ex 15 131, 169               | Ex–Jos 109, 117, 128, 157                           |
| 1–11 97                        | 1 131, 158  |
| 1–3 166, 168                   | 2–Jos 12 106, 108, 112, 116,<br>151 f, 154 f, 157 f |
| 1 72, 110                      | 2–4 108   |
| 2–45 158                       | 2 144   |
| 2–35 106f, 151, 154f           | 6,7 110   |
| 2–4 97, 144                    | 10ff 168  |
| 5 110                          | 14 108, 143   |
| 6–9 97                         | 15 158  |
| 9 110                          | 15,20f 108, 144, 145, 153                           |
| 10 97, 144                     | 19–Num 10 115, 168                                  |
| 12f 144                        | 19–24 169   |
| 12,1–3 91, 107, 152            | 20–23 109, 111, 113, 155, 220                       |
| 12,4f 110                      | 20 28, 71, 114, 116, 157, 246                       |
| 13,6.11f 110                   |   |

- 20,8–11 193  
 20,22–23,19 68  
 20,24–26 90, 95, 112, 113,  
 115, 155  
 21–22 39, 89, 112, 122, 145 f,  
 152  
 22,25 f 90  
 23,14–17 95, 112  
 23,20 ff 71  
 24 110, 113  
 25–40 72, 110  
 25,8 110  
 29,45 f 110  
 32–34 71, 115  
 34 110, 210  
 40,34 110  
 Levitikus 72, 110, 128  
 1–7 95  
 11–15 95  
 17–26 114, 220  
 17 258  
 Numeri 72, 110, 128  
 6,24–26 90  
 15 115  
 18–19 115  
 22–24 92, 143  
 24,4.16 93  
 25,1 108, 113, 133, 155  
 25,7.11 249  
 26,29–34 233  
 36,13 131  
 Deuteronomium 109, 128  
 1–3 131  
 1,5 126  
 5 28, 71, 114, 116, 157, 246  
 5,1 114, 155  
 5,12–16 193  
 6,4–6 69, 113 f, 155  
 7 210  
 10,17 240  
 12–26 113 f  
 12 71, 74, 155, 188, 192, 246,  
 250, 258, 262, 287  
 12,5 246  
 12,13 ff 69, 114, 155  
 12,14 113, 246  
 12,29 ff 71  
 13 113  
 16 193  
 24,12 f.17 f 90  
 26 114  
 26,16 113 f, 155  
 27,4 256  
 28 113  
 28,64–67 210  
 28,69 110  
 31–34 131  
 32,21 246  
 34,1 114, 155  
 34,4 131  
 34,5 f 108, 114, 133, 155  
 34,9–12 131  
 Josua 15, 157  
 Jos–Kön 117, 132, 134  
 1 131  
 1,7 f 134–136  
 2,1; 3,1 108, 114, 133, 155  
 6; 8 108, 143  
 10,12 f 144  
 17,1–3 233  
 23–24 71, 131  
 Richter 15, 68, 116, 157 f  
 1–2 131  
 2,6–3,6 71

- 3–16 143  
 3,11 18  
 5,31 18  
 8,28 18  
 9 17, 99  
 17–21 131  
 21,25 131  
 1 Samuel  
 Sam–Kön 109, 116f, 138,  
     157f, 163  
 1–2 Sam 68, 156  
 1–2 Kön 11 18  
 1–1 Kön 2 106, 116, 151–154,  
     156  
 1–14 18, 107, 143, 151  
 1–3 131  
 8,5.20 19  
 9–10 18, 93  
 11 19  
 14,52 107, 151  
 15–2 Sam 10 19  
 16–2 Sam 5 (8–10) 107, 151  
 2 Samuel  
 1,8–10 18  
 2–5 20  
 2,8f 19  
 3,2–5 88  
 3,10 20  
 5,14–16 88  
 8,15–18 20, 88  
 11–1 Kön 2 19, 107, 144, 151  
 11–12 144  
 13–20 144  
 21–24 131  
 1 Könige 131  
 1–2 Kön 116, 156  
 1–2 93, 144  
 2,11 18  
 3–11 19  
 4,1–19 88  
 9,15 17  
 11,42 18  
 12–16 21–23, 28–30  
 14,25f 18  
 18–19 28  
 18,41–46 28, 93, 143  
 20; 22 97  
 22,39f.52f 22  
 22,41–51 30  
 2 Könige  
 1,1.18 22  
 3 97f  
 3,1–3 22  
 3,11 ff 93  
 4 93, 144  
 6,9 91  
 8,16–29 22f, 30f  
 9–10 22f, 30, 97f, 144  
 10,15–28 28  
 11 30, 144  
 12,18–19 31  
 13–16 23f, 31f  
 17 25, 71  
 17,14–41 253  
 17,29 244  
 18–23 39  
 18–20 32f, 93, 135  
 18,4 35  
 21 34f  
 22–23 34f, 69, 71, 185, 210,  
     283  
 23,28–30 34f, 153  
 23,31 ff 36  
 24–25 36f, 129, 135, 166

- Jesaja 105, 132, 134, 150  
 1–39 134  
 1–12 102  
 1,1 135  
 6–8 93, 102  
 7,4 91  
 8,14 104  
 13–23 102  
 17,1–3 93, 102  
 19,18–22 273 f  
 24–35 102  
 36–39 135  
 40–66 44, 104, 134, 158, 212  
 40–55 114, 212  
 44,28 44  
 45 190  
 45,1.13 44  
 58,13 f 193
- Jeremia 105, 132, 134, 154  
 1,1–3 135  
 4–6 94, 103  
 7,18 196  
 17,19 ff 193  
 28,10–12 94  
 29 210, 213  
 36 82  
 40,6 37  
 41; 43 37  
 44,15 ff 196  
 48,13 195  
 50–51 212  
 52 135
- Ezechiel 44, 71, 105, 132, 134 f  
 1,1–3 211  
 3,16 211  
 40–48 72, 172
- Zwölf Propheten 132, 134  
 Hosea 28, 105, 134, 150  
 1–3 102  
 1,1 135  
 4–9 102  
 4,2 114  
 5,8–11 94  
 6,6 111  
 6,8–7,7 94  
 9–14 103
- Joel 105
- Amos 28, 105, 134, 150  
 1–2 103  
 1,1 135  
 2,8 ff 90  
 3–6 94, 102 f  
 5,14 f 111  
 7–9 103  
 8,5 193
- Obadja 105
- Jona 105
- Micha 105, 134  
 1,1 135  
 6,8 111
- Nahum 105
- Habakuk 105
- Zefania 105  
 1,1 135  
 1,14–16 94
- Haggai 44, 105, 134 f  
 1–2 44 f, 95, 104, 159
- Sacharja 44, 105, 134 f  
 1–8 104  
 3–4 44 f  
 13 95
- Maleachi 105, 134  
 3,22–24 134 f, 165

- Psalter 137 f, 163  
   1 120, 136, 219, 222, 295  
   2–89 121  
   2 118  
   13 96, 120  
   18 118  
   20 195  
   21,8 118  
   22–23 120  
   24,3–6 118  
   26 120  
   29 95, 118  
   37 123  
   40,5 197  
   41,14 120, 222  
   44 119  
   47–48 118  
   49 123  
   51 120  
   68 119  
   71,5 197  
   72 118, 120, 222  
   74; 77–78; 81 119  
   89,53 120, 222  
   93–99 95 f, 118, 121, 158  
   100–150 221  
   100 121  
   103–106 120 f  
   104 95, 118  
   105–106 119  
   106,48 120, 222  
   107 121  
   114 119  
   117 121  
   118 96, 118, 121  
   119 120  
   135–136 119, 121  
   137 119  
   145 121, 170  
   146–150 121  
   150 222  
 Hiob 99, 137 f, 163  
   1–2 124  
   28 124  
   38–41 99, 124  
   42 124  
 Sprüche 68, 136–138, 163  
   1–9 122 f  
   1,7 124  
   2,1 ff 124  
   8 124  
   10,1–22,16 98, 122 f  
   22,17–24,22 98 f, 122  
   24,21 122, 199  
   24,23–34 98, 122  
   25–29 98, 122  
 Rut 136–138, 167  
   4,17–22 136  
 Hoheslied 136–138  
 Kohelet 124, 136–138, 163, 171  
   9,7 ff 124  
   12,9–14 125  
 Klagelieder 137 f  
   1–2 119  
 Ester 136–138, 167, 169, 199  
 Daniel 52, 99, 136–138, 163,  
   185  
   1–6 47, 125, 167, 171, 195,  
   199  
   3 169  
   7–12 125  
   9 169, 178  
   9,27 52  
   11,28–31 52

- 11,34 55  
 12,1–3 125  
 12,11 52  
 Esra 44, 46f, 71, 111, 137, 185  
   Esra–Neh 72, 138, 164, 168,  
     195, 223, 253, 256  
 1–4 44, 164  
 1 44, 167, 190, 213  
 4–7 46  
 4–6 189  
 4 253  
 5–6 42, 44, 164, 159, 253  
 7–10 45, 164, 168  
 7 263, 283  
 8 185  
 9–10 253, 263  
 9 168f  
 Nehemia 44, 46f, 71, 111, 137,  
   164, 185  
 1–6 159, 253  
 1 42, 45, 159  
 2,1–6 42, 159  
 2,8 260  
 2,10 237, 253  
 2,11–18 42, 159, 251  
 2,19f 227, 239, 244  
 3,33–4,17 253  
 3,38 42, 159  
 5 45  
 5,19 248  
 6,1–14 95, 248, 253  
 6,15 42, 159  
 6,16–19 253  
 7 185  
 7,2 260  
 8–10 164  
 8 45, 264  
 9 168f  
 10,32 193  
 12–13 253  
 12 164, 261  
 12,6 53  
 13 45, 253  
 13,14 248  
 13,15–22 193, 202  
 13,29.31 248  
 1 Chronik  
   1–2 Chr 72, 110, 137f, 163f,  
     185, 214, 244f, 247  
   1–9 110, 164  
   16 169  
   22–29 164  
   24,7 53  
 2 Chronik  
   12 18  
   36 167, 213  
  
*Neues Testament* 5  
 Markusevangelium  
   9,2–8 165  
 Lukasevangelium  
   1,17 165  
   24,44 136, 176  
 Johannesevangelium  
   4,20 232, 250  
 2 Korinther  
   3,14 XIV  
 Apokalypse des Johannes 168  
  
*Samaritanischer Pentateuch*  
   128, 246–248  
  
*Apokryphen und Pseudepigraphen* 5  
 Abraham(ApkAbr) 173

- Adam und Eva (Apokalypse des Mose) 167
- Aristeasbrief (Pseudo-Aristeas) 49 f, 84, 128, 137, 167 f, 172, 185, 270, 274, 276, 278 f, 280 f, 283
- Baruch  
 apokrypher Baruch 139, 172 f  
 Bar 1,1 ff 82  
 Bar 6 (Brief Jeremias) 139, 172  
 griechischer Baruch (grBar) 173  
 syrischer Baruch (syrBar) 173
- Ben Sira (Sir) 50, 84, 125, 128, 138, 170, 178, 215, 254 f, 256 f, 283, 287  
 Prolog 84, 132, 136, 176, 281–283, 287  
 24 124 f, 171  
 38 170  
 44–49 84, 126, 132, 176, 254, 282  
 45,23 f 255  
 48,1–11 165  
 49,5 255  
 50 53, 254 f, 282
- Elia (ApkElia) 173
- Ezechiel (Apokryphon Ezechiel) 173, 215
- Esra  
 Apokalypse (gr. ApkEsra) 173  
 1 (3) Esra 138, 166 f  
 4 Esra 126, 165, 173  
 5–6 Esra 173
- Henoch 215, 229  
 1 Hen (äthiopischer Hen) 168, 173  
 2 Hen (slavischer Hen) 173
- Hiob, Testament 171
- Jeremia, Paralipomena 172
- Jesaja, Martyrium 173
- Joseph und Aseneth 167
- Jubiläenbuch 127, 166, 169, 178, 215, 229
- Judit 138, 167
- Liber Antiquitatum Biblicarum 166
- Makkabäerbücher  
 1 Makk 168, 249  
 1–2 Makk 138, 223  
 1 51 f  
 2 53 f  
 4,36 ff 55  
 5 ff 57  
 7,5 ff 54 f  
 13,41 f 57  
 2 Makk 168, 253  
 1,1–2,18 274  
 3 51  
 4,7 ff.23 51  
 5–6 52, 253  
 5,27 53  
 6 236  
 6,2.5 52  
 10,1 ff 55  
 14,3 ff 55  
 3 Makk 138, 168  
 4 Makk 138, 172, 241
- Manasse, Gebet 167, 169
- Mose, Himmelfahrt (AssMos) 173

- Psalmen XII 1.1, 8 270  
   Psalms 151 136, 138, 169 XII 2.1 ff, 11 ff 50, 276  
   Syrische Psalmen 169 XII 4.2 ff, 160 ff 49  
 Salomo XII 5 245  
   Oden Salomos 139 XII 5.1, 231 ff 51–53, 270  
   Psalmen Salomos 138 f, 170 XII 5.5, 257 ff 52, 245, 253  
   Weisheit Salomos 138, 172 XII 6.1, 265 53  
 Sibyllinen (Sib) 173 XII 9.7, 385 ff 53, 55, 270,  
 Sirach, s. Ben Sira 274  
 Testamente, 12 Patriarchen u. a. XIII 3.1 ff, 62 ff 53, 269 f,  
   173 273 f  
 Tobit 83, 138, 167, 169, 171, XIII 5.9, 171–173 55  
   198, 215 XIII 9.1, 254 ff 58, 253  
 Vitae Prophetarum 173 XIII 10.4, 284–287 53, 269  
 Zefanja (ApkZeph) 173 XIII 10.7, 299 f 58  
 Zusätze zu Daniel 139, 167, 172 XIII 11.3, 318 f 58  
 Zusätze zu Ester 167 XIII 14.2, 372 ff 58  
   XIII 15.5, 379 ff 58  
*Jüdische Schriftsteller* 168 XIII 15.5, 401 ff 58  
 Epiker 167, 172, 178, 256 XIV 4.4 f, 69 ff 59  
 Exegeten 167, 172, 276 f XIV 4.5 ff, 77 ff 59  
 Historiker 5, 167 f, 256 XIV 7.2, 117 270  
 Tragiker Ezechiel 167 XIV 8.1, 131 270  
   XIV 10.8, 213 249  
*Flavius Josephus* 5, 128, 165, XVIII 1.2–6, 11–25 55  
   168, 178, 253, 277 XVIII 8.1, 257 ff 61  
 Antiquitates (Ant) XX 10.3, 236 f 53, 270  
   XI 2.1, 19 253 *Contra Apionem* (Ap)  
   XI 4.3, 84 ff 253 I 7, 37–41 126, 132  
   XI 4.9, 114 ff 253 I 7, 40 136  
   XI 7.2–8.7, 302–347 253 I 22, 186–189 49  
   XI 7.2, 302–303 237 I 22, 208–211 49  
   XI 8.4–5, 325 ff 49 II 5, 48 49  
   XI 8.6, 344 245 II 35 253  
   XI 8.7, 347 261 *Bellum* (Bell)  
   XII–XIII 57 I 1.1, 31 ff 52  
   XII 1.1, 1–10 49 I 1.1, 33 53, 269 f, 274

- I 1.3, 36 53  
 I 2.6, 63 58, 253  
 I 4.3, 88 ff 58  
 I 5.2, 110 ff 58  
 I 7.4, 148 ff 59  
 I 8.1 ff, 159 ff 59  
 I 9.4, 190 53, 269 f  
 II 8.1 ff, 117–166 55  
 II 18.7, 488 270  
 VII 6.6, 218 272  
 VII 10.2–4, 421–436 53,  
 269 f, 274
- Philon von Alexandrien* 61,  
 128, 268  
 Apologie 56  
 In Flaccum 61, 270  
 Legatio ad Gaium 61, 270
- Quod omnis probus liber sit  
 75–91 56  
 Vita Mosis II, 25–44 277
- Pagane und christliche Schrift-  
 steller*  
 Alexander Polyhistor 256  
 Berossos 283  
 Dion Chrysostomos 56, 218  
 Hekataios von Abdera 283  
 Hippolyt 56  
 Manetho 283  
 Plinius der Ältere 56, 218
- Babylonischer Talmud*  
 bJom 69a 49  
 bBaba batra 14b–15a 126