

Walter Bühner

Ezechiel und die Priesterschrift

Abstract: The paper begins with methodological questions concerning the comparability of literary works in the Hebrew Bible, concentrating on the comparison between the priestly literature of the Pentateuch and the Book of Ezekiel. As the first one didn't come to us as a separate work (but only as part of the broader Pentateuch) and the second one comes in different textual forms (see section 2) the comparison between Ezekiel and the priestly literature of the Pentateuch must be a redaction-critical one. In section 3, the paper first analyses the close tradition-historical relations between the oldest priestly texts (the so-called „ursprüngliche Priesterschrift“) and the *Pro-Gola*-Redaction of the Book of Ezekiel, where Ezekiel seems to be the older tradition; and second it analyses the literary-historical relations between the „Priesterschrift“ (especially Exod 6:2–8) and the *Diaspora*-Redaction of the Book of Ezekiel (especially Ez 20). Here, in contrast, the „Priesterschrift“ seems to be the older text. Thus, the relation between Ezekiel and the priestly literature of the Pentateuch is a mutual one depending on which state of the formation of the respective texts is discussed.

Das mir gestellte Thema, „Ezechiel und die Priesterschrift“, stellt eine immense Herausforderung dar – gerade in der gegenwärtigen Forschungslandschaft und erst recht, wenn man die Debatte nicht auf den europäischen Gesprächsraum engführt. Der folgende Beitrag beginnt daher mit einigen Problematisierungen, die auf den ersten Blick trivial erscheinen, mit Blick auf die Literatur zur Debatte freilich alles andere als trivial sind. Ausgehend davon sollen im zweiten Teil ein kurzer Blick in die Textgeschichte des Ezechielbuches geworfen und im dritten und zugleich Hauptteil drei Vergleichspunkte untersucht werden. Der vierte Teil zieht ein kurzes Fazit.

1 Problematisierungen

„Ezechiel und die Priesterschrift“: Alle Bestandteile des Titels sind interpretationsbedürftig – angefangen bei der Konjunktion „und“, aus der hier die Aufgabe eines Vergleichs beider damit verbundenen Größen herausgelesen wird. Dabei wird der Vergleich ein theologie- und redaktionsgeschichtlicher sein, was bei den verglichenen Größen schlicht geboten ist:

Mit der Größe „Priesterschrift“ ist sodann ein Textkorpus des Alten Testaments im Blick, das es nicht anders denn in Form einer These gibt.¹ Wenn auch die These der Priesterschrift fester Bestandteil der Pentateuchforschung war und ist, so war und ist die Einschätzung ihrer literarischen Eigenart, ihrer literarischen Erstreckung sowie ihrer Datierung Gegenstand der (zumindest internationalen) Forschungsdebatte. Alle drei Aspekte haben mittelbar oder unmittelbar Einfluss auf den hier abgezielten Vergleich.

Als drittes ist auch die Größe „Ezechiel“ zu definieren, damit klar wird, was zu vergleichen sein wird.² Geht es um das „*Buch Ezechiel*“ und damit um dessen „Komposition, Redaktion und Rezeption“, wie der Tagungstitel formuliert? Wenn auch hier, anders als bei der Priesterschrift, der Diskussion um die Datierung zumindest nach oben engere Grenzen gesetzt sind, und die Frage des zu behandelnden Textes mehr eine textgeschichtliche denn eine redaktionsgeschichtliche bzw. quellenkritische ist, so ist die Frage der Entstehungsgeschichte des Buches nicht weniger kontrovers diskutiert als bei der Priesterschrift.³ Oder aber geht

1 Zur Priesterschrift vgl. die divergente (und keineswegs die gesamte Bandbreite internationaler Pentateuchforschung abdeckende) Sammlung: Friedhelm Hartenstein und Konrad Schmid, Hg., *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte*, VWGTh 40 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015); zum Pentateuch insgesamt: Jan Christian Gertz u. a., Hg., *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, FAT 111 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016); Walter Bühner, „Neuere Ansätze in der Pentateuchkritik“, *VF* 64 (2019): 19–32.

2 Zum Ezechielbuch vgl. den Forschungsüberblick bei Karl-Friedrich Pohlmann, *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008); und die (ebenso) divergente Sammlung: William A. Tooman und Penelope Barter, Hg., *Ezekiel. Current Debates and Future Directions*, FAT 112 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017). Zur Textgeschichte des Ezechielbuches – bzw. der Ezechielbücher – vgl. bes. Peter Schwagmeier, *Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung* (Dissertationsschrift Zürich, 2004); Ingrid E. Lilly, *Two Books of Ezekiel. Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Editions*, VT.S 150 (Leiden: Brill, 2012).

3 Mit Thomas Krüger, „Ezekiel Studies. Present State and Future Outlook“, in *Ezekiel. Current Debates and Future Directions*, hg. v. William A. Tooman und Penelope Barter, FAT 112 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 18–27, 23 ist angesichts der Textgeschichte des Ezechielbuches sowie aufgrund materiell präserter, sog. empirischer, Beispiele fortschreibender Textentstehung im Alten Orient insgesamt die Rückfrage nach der Entstehungsgeschichte auch des Ezechielbuches gegenüber ahistorischen Lektüreversuchen wissenschaftlich geboten: „To say it in no uncertain manner: the evidence from different manuscripts and versions, and from documented cases in ancient Near Eastern and ancient Hebrew texts, makes clear that we must expect the Book of Ezekiel’s literary development through multiple stages over a considerable period of time. According to our present understanding, this is the default hypothesis. The burden of proof is on the side of those claiming literary unity. In view of the differences between different editions of Ezekiel that are documented by Hebrew, Greek and Latin manuscripts, it is patently impossible to take

es nicht um das Buch, sondern um den hinter dem Buch stehenden „*Propheten Ezechiel*“, dem sich der Vergleich widmen soll wegen dessen Beschreibung als Priester (so explizit die griechische Überlieferung) oder Priestersohn in Ez 1,3 und der priesterlichen Prägung des als Autobiographie dieses Propheten gestalteten *Ezechielbuches*? Nun hat freilich die Propheten(buch)forschung der letzten gut 50 Jahre die Schwierigkeiten dabei aufgezeigt, von den vorliegenden Prophetenbüchern auf die hinter ihnen stehenden Autoritäten rückzuschließen.⁴ Und gerade angesichts strittiger wie thetischer Rekonstruktionen der Entstehung des *Ezechielbuches* kann die Rückfrage nach dem Propheten Ezechiel, oder allgemeiner nach den Trägerkreisen des Buches oder seiner Buchgestalten, nur umso mehr strittig und thetisch bleiben. Im Folgenden soll sie daher unterbleiben; stattdessen soll es um einen Vergleich des *Ezechielbuches* mit der Priesterschrift bzw. der priesterlichen Literatur des Pentateuch gehen.

Eine letzte Problematisierung ist methodischer Art:⁵ Wenn auch im Folgenden zwei Texte oder Textbereiche miteinander verglichen werden, so kann doch nicht jeder Text-Text-Vergleich mit Sicherheit auf einen Text-Text-Bezug zurückgeführt werden. So könnten etwa bei dem beiden Texten gemeinsamen Interesse an kultisch-rituellen und institutionellen Fragen traditionsgeschichtliche Erklärungen näher liegen. Desgleichen gilt auch für das/die zugrundeliegende(n) und im *Ezechielbuch* sowie der Priesterschrift relativ ausführlich auch explizit

the Masoretic Book of Ezekiel as a source for the sixth century BCE without any source-critical analysis (in the sense of a critical examination of the worth of Ezekiel as a historical source).“ Der „burden of proof“ für die jeweils zugrundegelegte redaktionsgeschichtliche *These* liegt sodann beim jeweiligen Exegeten; vgl. ebd. Anm. 9: „redaction-critical reconstructions are never more than an educated guess“.

4 Vgl. etwa Uwe Becker, „Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung,“ *BThZ* 21 (2004): 30–60; Jörg Jeremias, „Das Rätsel der Schriftprophetie,“ *ZAW* 125 (2013): 93–117; Reinhard Gregor Kratz, „Das Rätsel der Schriftprophetie. Eine Replik,“ *ZAW* 125 (2013): 635–639; sowie spezifisch mit Blick auf das *Ezechielbuch* und die Rückfrage nach dem historischen Ezechiel Pohlmann, *Ezechiel, 177–194*; sowie programmatisch Karin Schöpflin, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie*, FAT 36 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

5 Vgl. zum Folgenden Walter Bühner, *Am Anfang... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3*, FRLANT 256 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 277–284; sowie mit Blick auf den hier angezielten Vergleich etwa Michael A. Lyons, „How Have We Changed? Older and Newer Arguments about the Relationship between Ezekiel and the Holiness Code,“ in *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, hg. v. Jan Christian Gertz u. a., FAT 111 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 1055–1074.

beschriebene(n) „Weltbild“/„Weltbilder“⁶ – umso mehr, wenn man (wie es zumindest die europäische und die hiervon beeinflusste Forschung zu tun pflegen) davon ausgeht, dass nicht nur die Entstehung des Ezechielbuches, sondern auch die der Priesterschrift durch die Erfahrung des babylonischen Exils geprägt ist. Angesichts des begrenzten Textcorpus, das auf uns gekommen ist, ist zusätzlich mit rein zufälligen Übereinstimmungen zwischen Texten zu rechnen, die etwa in der Verwendung der gleichen Sprache oder einer vergleichbaren Ausbildung der Schreiber begründet liegen könnten. Und schließlich ist auch die methodisch schwierig zu fassende Kategorie der mündlich-schriftlichen Schreiberausbildung und Textproduktion in den Blick zu nehmen.⁷ Erscheint dann bei einem Textvergleich eine Text-Text-Beziehung gegenüber traditions-, form- oder überlieferungsgeschichtlichen Erklärungen oder dem Verweis auf zufällige Übereinstimmungen überzeugender, ist in einer historisch arbeitenden Wissenschaft die Frage nach der Theologie- und Literaturgeschichte und damit auch nach der Abhängigkeitsrichtung zu stellen. Bei beiden Textbereichen kann daher das *erzählte* Setting der Texte (das vorstaatliche Israel in der priesterlichen Literatur, das exilierte und das exilische Juda im Ezechielbuch) nicht unkritisch als alleiniger Verstehensschlüssel auf die Texte appliziert werden,⁸ genauso wenig wie schlicht ein mittelalterlicher Textzeuge als Grundlage für Erörterungen über die Theologie und Theologiegeschichte des biblischen Israel des – sehr grob gesagt – ersten vorchristlichen Jahrtausends verwendet werden kann. Vielmehr sind text- und redaktionsgeschichtliche Fragen miteinzubeziehen.

Um die genannten Problematisierungen zu illustrieren, kann als ein Beispiel der jüngeren Forschungsgeschichte die Studie von Risa Levitt Kohn, *A New Heart*

6 Vgl. die notwendigen Problematisierungen dieses Begriffes etwa bei Bernd Janowski, „Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze,“ in *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, hg. v. Bernd Janowski und Beate Ego in Zusammenarbeit mit Annette Krüger, FAT 32 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 3–26.

7 Vgl. hierzu David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2005); und knapp ders., „Mündlich-schriftliche Bildung und die Ursprünge antiker Literaturen,“ in *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, hg. v. Erhard Blum und Helmut Utzschneider (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 183–198. Zur Schreiberausbildung mit Blick auf (das) Ezechiel(buch) vgl. etwa Menahem Haran, „Ezekiel, P, and the Priestly School,“ *VT* 58 (2008): 211–218, hier 214 (jüdische Schreiberausbildung); und Jonathan Stökl, „Schoolboy Ezekiel. Remarks on the Transmission of Learning,“ *WO* 45 (2015): 50–61 (babylonische Schreiberausbildung).

8 Es ist durchaus bemerkenswert, dass sich diese Erkenntnis hinsichtlich der priesterschriftlichen Texte sehr viel flächendeckender durchgesetzt hat als hinsichtlich des Ezechielbuches.

and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah, angeführt werden:⁹ Sie listet 97 Übereinstimmungen zwischen „Ezekiel and the Priestly Source“ auf, die als Nachweis für die literarische Abhängigkeit des Ezechielbuches von der „Priestly Source“ interpretiert werden.¹⁰ Dreierlei fällt hierbei auf: Erstens verspermt die Fokussierung allein auf literarische Bezüge allein zwischen „Ezekiel and the Priestly Source“ den Blick auf traditions-, form- oder überlieferungsgeschichtliche Erklärungen oder den Verweis auf zufällige Übereinstimmungen.¹¹ Zweitens kommt man nicht umhin, kritisch anzumerken, dass bei Levitt Kohn das relativ-chronologische Ergebnis im Wesentlichen bereits vor der Analyse feststeht,¹² die Analyse das Ergebnis damit nur untermauern soll.¹³ Und drittens fällt auf, dass zahlreiche der angeführten Übereinstimmungen auf den Textbereich von Lev 17–26, also das sog. Heiligkeitgesetz, begrenzt sind und damit auf einen sehr spezifischen Textbereich priesterlicher Literatur des Pentateuch, die von Levitt Kohn nicht genauer ausdifferenziert wird.¹⁴ Wer sich aber – zumindest prinzipiell – auf

9 Vgl. Risa Levitt Kohn, *A New Heart and a New Soul. Ezekiel, the Exile and the Torah*, JSOTS 358 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 30–75; vgl. auch dies., „A Prophet Like Moses? Rethinking Ezekiel’s Relationship to the Torah,“ *ZAW* 114 (2002): 236–254; sowie Tova Ganzel und Risa Levitt Kohn, „Ezekiel’s Prophetic Message in Light of Leviticus 26,“ in *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, hg. v. Jan Christian Gertz u. a., FAT 111 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 1075–1084.

10 Verschiedentlich fehlen Belegstellen, und/oder es werden falsche Stellenangaben gemacht.

11 Belege der untersuchten Lexeme oder Wendungen außerhalb von „Ezekiel and the Priestly Source“ werden zwar teilweise (aber nur teilweise) aufgeführt, jedoch nicht ausgewertet. Traditions-, form- oder überlieferungsgeschichtliche Erklärungen oder der Verweis auf zufällige Übereinstimmungen kommen gar nicht in den Blick.

12 Als nur ein Beispiel hierfür sei auf Levitt Kohn, *Heart*, 29 verwiesen, wo als Ziel der Studie bzw. des Kapitels „a basic classification of what, indeed, P and Ezekiel have in common“ angeführt wird. In der zu diesem Satz gehörenden Fußnote wird das relativ-chronologische Verhältnis zwischen P (sowie der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur) und Ezechiel aber sogleich festgehalten: „Our preoccupation with P and D/Dtr does not imply that these were Ezekiel’s only sources.“ (a.a.O., 29 Anm. 140; Herv. W.B.). Ähnliches gilt für die im Wesentlichen achrone Studie von Rebecca G.S. Idestrom, „Echoes of the Book of Exodus in Ezekiel,“ *JSOT* 33 (2009): 489–510, die lediglich diachrone Mutmaßungen anführt (vgl. bes. a.a.O., 506 Anm. 68).

13 Die hierbei zugrundeliegende Voraussetzung, dass sich Propheten(worte) mit Gesetzestexten auseinandersetzen können, dass aber das Umgekehrte, dass Gesetzestexte auf der Basis (etwa) von prophetischen Texten gebildet werden könnten, unwahrscheinlich sei (vgl. etwa Levitt Kohn, *Heart*, 79; dies., „Prophet,“ 241.244–245; Ganzel und Levitt Kohn, „Message,“ 1081), hat Lyons, „Arguments,“ 1064–1065 nicht zuletzt aufgrund des schriftgelehrten Charakters *auch* von Gesetzestexten völlig zu Recht als haltlos entlarvt.

14 Vgl. Levitt Kohn, *Heart*, 30: „Throughout the examination, I do not attempt to stratify either P or Ezekiel into earlier or later layers.“ Mit Israel Knohl unterscheidet Levitt Kohn zwar zwischen der „Priestly Torah“ und der „Holiness School“, jedoch gilt ihres Erachtens: „If we can indeed

diachrone Fragen nach Abhängigkeitsrichtungen einlässt, darf vor diachronen Rückfragen hinsichtlich der Textgeschichte (im weitesten Sinne) der jeweils verglichenen Textcorpora nicht zurückschrecken – und dies umso mehr, als im Falle der „Priestly Source“ ja von Anfang an ein nur rekonstruiertes Werk vorliegt. Es wäre daher im Falle von Levitt Kohn und ist grundsätzlich für einen historisch verantworteten Vergleich zwischen dem Ezechielbuch und der priesterlichen Literatur des Pentateuch erstens bei jedem einzelnen Vergleich jeweils zu prüfen, ob eine Text-Text-Beziehung den Befund überhaupt am besten erklärt, oder ob nicht traditions-, form- oder überlieferungsgeschichtliche Erklärungen oder der Verweis auf zufällige Übereinstimmungen schlüssiger sein könnten. Und zweitens wäre und ist für jeden einzelnen Vergleich jeweils die Frage nach der Abhängigkeitsrichtung zu stellen, um bei einer genuin diachronen Fragestellung nicht zu achronen Kurzschlüssen zu gelangen. Angesichts der Textgeschichte insbesondere des Ezechielbuches sowie der materiell präsenten, sog. empirischen, Beispiele fortschreibender Textentstehung kommt daher der (an diesen Beispielen geeichten!) redaktionsgeschichtlichen Analyse der Texte eine grundlegende Rolle zu.¹⁵

Die bisherigen Überlegungen haben zweierlei gezeigt bzw. bestätigt: Einerseits, dass ein Vergleich zwischen dem Ezechielbuch und den priesterlichen Texten des Pentateuch ein komplexes Unterfangen ist. Und andererseits, dass sich der Vergleich oft auf priesterliche Texte des Pentateuch bezieht und bezogen hat, die in der gegenwärtigen Debatte um die Redaktionsgeschichte dieser Texte nicht mehr unhinterfragt zu den ältesten priesterlichen Texten des Pentateuch gerechnet werden können – um sehr vorsichtig zu formulieren. Im Zentrum bisheriger Vergleiche zwischen dem Ezechielbuch und der priesterlichen Literatur des Pentateuch standen und stehen wegen priesterlicher Sprache und Interessen

subdivide P into two separate entities, Ezekiel utilizes both without particular differentiation.“ A.a.O., 85 (vgl. dies., „Prophet“, 238 Anm. 11).

15 S. o. Anm. 3. Der häufig als weniger hypothetische Alternative ins Feld geführte sprachwissenschaftliche Zugang kann aus verschiedenen Gründen nur *ergänzend* neben die Redaktionskritik treten; vgl. die kritischen Überlegungen von Erhard Blum, „The Linguistic Dating of Biblical Texts. An Approach with Methodological Limitations“, in *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, hg. v. Jan Christian Gertz u. a., FAT 111 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 303–325.

v. a. Ez 40–48¹⁶ sowie Ez 34 und Ez 37¹⁷ auf der einen Seite sowie die priesterlichen Texte in Exodus, Leviticus und Numeri, und zwar allen voran das sog. Heiligkeitgesetz und hierin wiederum besonders Lev 26, auf der anderen Seite.¹⁸ Demgegenüber sollen im Folgenden nach einem kurzen Blick in die Textgeschichte des Ezechielbuches (2.) schwerpunktmäßig solche Texte untersucht werden, die weithin anerkannt zu den älteren priesterlichen Texten des Pentateuch gehören (3.).

2 Zur Textgeschichte des Ezechielbuches

Dass *Textentstehung* und *Textüberlieferung* alttestamentlicher Texte nicht trennscharf voneinander unterschieden werden können, hat die Auswertung insbesondere der Qumrantexte gezeigt. Redaktionskritik und Textkritik gehen daher fließend ineinander über. Dies gilt auch für das Ezechielbuch, wo, mehr noch als bei anderen Texten des Alten Testaments, dieser Übergangsbereich von Textentstehung und Textüberlieferung auch materialiter greifbar ist in den unterschiedlichen Buchgestalten: der aller Wahrscheinlichkeit nach älteren protomasoretischen, besonders in der griechischen Übersetzung überlieferten, und der entsprechend jüngeren masoretischen, im hebräischen Text des Alten Testaments überlieferten, Buchgestalt.¹⁹

Die unterschiedlichen Buchgestalten des Ezechielbuches weisen nun zahlreiche textliche Erweiterungen gegenüber der jeweils anderen auf. In den meisten Fällen sind diese durch den näheren oder weiteren Kontext im Ezechielbuch bedingt. In einigen Fällen werden aber auch andere alttestamentliche Bücher

¹⁶ Vgl. etwa Thilo Alexander Rudnig, *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48*, BZAW 287 (Berlin: de Gruyter, 2000); Michael Konkel, *Architektur des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48)*, BBB 129 (Berlin: Philo Verlagsgesellschaft, 2001); Nathan MacDonald, *Priestly Rule. Polemic and Biblical Interpretation in Ezekeil 44*, BZAW 476 (Berlin/Boston: de Gruyter, 2015).

¹⁷ Vgl. Christophe L. Nihan, „Ezekiel 34–37 and Leviticus 26. A Reevaluation,“ in *Ezekiel. Current Debates and Future Directions*, hg. v. William A. Tooman und Penelope Barter, FAT 112 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 153–178.

¹⁸ Vgl. dazu etwa Michael A. Lyons, *From Law to Prophecy. Ezekiel's Use of the Holiness Code*, LHB 507 (New York/London: T&T Clark, 2009), die Beiträge von Christophe L. Nihan, Ariel Kopilovitz, Michael A. Lyons sowie Tova Ganzel und Risa Levitt Kohn in *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, hg. v. Jan Christian Gertz u. a., FAT 111 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016) sowie Nihan, „Ezekiel 34–37.“

¹⁹ S. o. Anm. 2.

eingespielt. Durch die unterschiedlichen Buchgestalten und die Manuskripte hiervon lassen sich Text-Text-Bezüge damit mit Händen greifen. Diese empirische Evidenz dient der Kontrolle der dann zu analysierenden möglichen Beziehungen im Rahmen der Textentstehung.

Gemäß der ausführlichen Studie von Timothy P. Mackie gehen die meisten intertextuellen Erweiterungen im Text des Ezechielbuches auf Bezüge auf Jeremia oder Leviticus, und darin besonders das Heiligkeitsetz, zurück, nämlich jeweils sechs.²⁰ Genesis (s. u.) und Exodus (Ex 20,18 → Ez 3,12f.) liefern jeweils einen Beleg, wovon nur der Genesis-Beleg zur Priesterschrift gehört, Numeri keinen, das Deuteronomium einen²¹ und schließlich das Danielbuch fünf (alle in Ez 7).

Dieser Befund zeigt deutlich, dass zumindest die antiken Tradenten des Ezechielbuches sehr viel engere Bezüge zum Heiligkeitsetz gesehen haben als zu anderen priesterlichen Texten des Pentateuch bzw. zum Pentateuch insgesamt. Diese Einschätzung verschärft sich noch bei einer kritischen Prüfung des einen Genesis-Beleges: In der Heilsverheißung an die Berge Israels in Ez 36 enthält der masoretische Text gegenüber der griechischen Überlieferung in Vers 11 eine, zudem syntaktisch auffällige, Erweiterung: ופרו ורבו „und sie werden zahlreich sein und sich mehren“ im Zusammenhang der Gottesrede „Und ich will zahlreich machen auf euch Menschen und Tiere, und sie werden zahlreich sein und sich mehren, und ich will euch bewohnt sein lassen ...“ Diese Erweiterung wird üblicherweise, auch von Mackie, als Anspielung an die priesterschriftlichen Mehrungszusagen und ihre Erfüllungen interpretiert (vgl. Gen 1,22.28; 8,17; 9,1.7; 35,11; 17,20; 28,3; 47,27; 48,4; Ex 1,7; vgl. auch Lev 26,9), was etwa mit der Motivik des Anfangs und der früheren Zeit im gleichen Vers oder dem im weiteren Kapitelverlauf auf die Urgeschichte weisenden Vergleich des Landes mit dem Garten Eden (36,35) weiter begründet wird.²² Die priesterschriftlichen Belege, die die beiden

20 Vgl. Timothy P. Mackie, *Expanding Ezekiel. The Hermeneutics of Scribal Addition in the Ancient Text Witnesses of the Book of Ezekiel*, FRLANT 257 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 214. Mackie listet folgende Leviticus-Bezüge auf: Lev 16,6 → Ez 45,22; Lev 16,13 → Ez 8,11; Lev 25,36 f. → Ez 18,8a; Lev 26,5 → Ez 34,25; Lev 26,13 → Ez 34,27; Lev 26,30 → Ez 6,4b.5. Vgl. auch Christophe L. Nihan, „Ezekiel and the Holiness Legislation. A Plea for Nonlinear Models,“ in *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, hg. v. Jan Christian Gertz u. a., FAT 111 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 1015–1039, 1019–1026, der darüber hinaus Ez 33,25 f. mit Bezügen zu Lev 18,20; 19,26 – und zahlreichen Bezügen zu Ez (v. a. Ez 18; 22) – nennt (Mackie, a.a.O., 247 kategorisiert die Stelle als „Scribal Error. Parablepsis“, diskutiert sie aber nicht weiter).

21 S. u. Anm. 43 und den Beitrag von Christophe Nihan im vorliegenden Band.

22 Vgl. etwa Anja Klein, *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39*, BZAW 391 (Berlin: de Gruyter, 2008), 307; Thomas Wagner, „Ungeklärte Verhältnisse“. Die priesterliche Urgeschichte und das Buch Ezechiel, *KuD* 59 (2013): 207–229,

Lexeme gegenüber Ez 36,11 stets in umgekehrter Reihenfolge bieten und gerade *nicht* auf das Vieh beziehen,²³ sind indes nicht die einzigen Belege für die Kombination dieser zwei Lexeme: Sie begegnen auch in Jer 3,16 (in der gleichen Reihenfolge wie in Ez 36,11) und in Jer 23,3 (in der gleichen Reihenfolge wie in den priesterschriftlichen Belegstellen) – in zwei Texten also, die Ez 36 durch die Thematik der Rückkehr und Wiederbesiedelung inhaltlich sehr viel näher stehen als die genannten priesterschriftlichen Belege und die, zumindest im Falle von Jer 23, im Ezechielbuch nachgerade exegesiert wurden: In Ez 34.²⁴ Die Erweiterung im masoretischen Text von Ez 36,11 ist damit keineswegs zwingend als intertextueller Bezug auf die Priesterschrift zu deuten, sondern kann genauso gut, wenn nicht sogar besser, als ein weiterer Beleg für die Bezugnahmen des Ezechielbuches auf das Jeremiabuch gewertet werden – wie sie sowohl im Rahmen der *Textentstehung* wie der *Textüberlieferung* vielfach bezeugt sind.

3 Das Ezechielbuch und die Priesterschrift – exemplarische Vergleiche

Der auf die Theologie- und Redaktionsgeschichte des Ezechielbuches und der Priesterschrift bzw. der priesterlichen Literatur des Pentateuch abzielende Vergleich beider Literaturwerke wird angesichts der genannten methodischen Problematisierungen eines solchen Vergleichs einerseits, und des textgeschichtlichen Befundes des Ezechielbuches andererseits also insbesondere nach der *methodischen Deutung* eines *möglichen* Vergleichspunktes zu fragen haben.

Am Anfang stehen zwei Vergleichspunkte ausgehend von der priesterschriftlichen Urgeschichte, anschließend wird der methodisch anders zu deutende Fall der Berufung Moses untersucht.

224–226; Mackie, *Ezekiel*, 195–196; Nihan, „Ezekiel and the Holiness Legislation,“ 1024 Anm. 42; ders., „Ezekiel 34–37,“ 160. Auch Levitt Kohn, *Heart*, 71–72 sieht hier einen Bezug auf „the Priestly Source“, ignoriert aber den textgeschichtlichen Befund und verzeichnet die Unterschiede zwischen Ez 36,11 und Jer 3,16; 23,3.

²³ In einigen hebräischen Handschriften wurde die Reihenfolge in Ez 36,11 entsprechend geändert; vgl. Mackie, *Ezekiel*, 196 Anm. 204.

²⁴ Vgl. hierzu etwa Klein, *Schriftauslegung*, 24–59.

3.1 Gen 1,1–2,3 und Ez 1,1–28

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht Gen 1,1–2,3 stellt den Prolog der Priesterschrift insgesamt dar und kann mit guten Gründen als (zumindest im Wesentlichen) literarisch einheitlich gelten.²⁵

Ez 1,1–28 stellt den ersten Teil der mehrteiligen und literarisch mehrschichtigen Berufung des Priester-Propheten Ezechiel in Ez 1–3 dar. Dabei sind die Vision der Herrlichkeit YHWHs in Ez *1,4–28 (mitsamt 1,1) und die darauf folgende Sendung des Propheten zu den Israeliten in Ez *2,1–8 als jüngere Einleitung ins Buch der (auch traditionsgeschichtlich) älteren Berufung in Ez *2,9–3,15 (mitsamt 1,2–3) mit der Verspeisung der Schriftrolle vorangestellt.²⁶

Während mit Gen 1 damit der Grundbestand der Priesterschrift im Blick ist, so mit Ez 1 ein bereits fortgeschrittenes Stadium der Buchentstehung (dazu später mehr). Form, Inhalt und Pragmatik beider Kapitel zeigen zunächst einmal mehr Unterschiede als Parallelen auf. An signifikanten lexikalischen Übereinstimmungen sind bekanntermaßen nur die *Himmelsfeste* רָקִיעַ (Gen 1,6.7ter.8.14.15.17.20; Ez 1,22.23.25.26; vgl. Ez 10,1)²⁷ und der *Bild-, Ähnlichkeits- oder Vergleichsbegriff* דְמוּת (Gen 1,26; Ez 1,5bis.10.13^{MT}.16.22.26ter.28; vgl. Gen 5,1.3; Ez 8,2; 10,1.10.21.22; 23,15)²⁸ zu nennen. Mit דְמוּת wird in beiden Texten freilich ganz Unterschiedliches

²⁵ Vgl. hierzu Bühner, *Anfang*, 21–163 und zur priesterschriftlichen Urgeschichte in Relation zu den nicht-priesterschriftlichen Texten darin den Überblick bei Jan Christian Gertz, „The Formation of the Primeval History,“ in *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, hg. v. Craig A. Evans u. a., VT.S 152 (Leiden/Boston: Brill, 2012), 107–135. Die im Folgenden relevanten Passagen gelten auch redaktionsgeschichtlich zwischen Tat- und Wortbericht unterscheidenden oder/und das Sieben-Tage-Schema als nachgetragen erachtenden Arbeiten als (zumindest mehrheitlich) dem Grundbestand von Gen 1,1–2,3 (bzw. 1,1–2,4a) zugehörig. Anders stellt sich die Einschätzung bei der Zuweisung von Gen 1,1–2,3 (bzw. 1,1–2,4a) insgesamt an die Heiligkeits-Redaktion des Pentateuch bei Bill T. Arnold, „The Holiness Redaction of the Primeval History,“ *ZAW* 129 (2017): 483–500 dar, wonach H die ursprünglich in Gen 5,1 einsetzende Priesterschrift später überarbeitete.

²⁶ Vgl. im Einzelnen Achim Behrens, *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung*, AOAT 292 (Münster: Ugarit-Verlag, 2002), 183–209; Christoph Koch, *Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilszeit*, FAT 119 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 139–140. Ich danke Christoph Koch für die Möglichkeit der Einsicht in seine Habilitationsschrift vor deren Drucklegung.

²⁷ Die Belege in Ps 19,2; 150,1; Dan 12,3 sind weitgehend anerkannt als später einzustufen. Bei Levitt Kohn, *Heart*, 64–65 sind die Stellenangaben unvollständig; Gemeinsamkeiten und Unterschiede der jeweiligen Textbereiche werden nicht ausgewertet.

²⁸ Vgl. 2Kön 16,10; Jes 13,4; 40,18; Ps 58,5; Dan 10,16; 2Chr 4,3. Das Lexem wird von Levitt Kohn, *Heart* nicht genannt.

bezeichnet, eine Verhältnisbestimmung zwischen der Priesterschrift und dem Ezechielbuch erscheint mittels dieses Lexems nicht möglich.

In Ez 1 ist wie in den meisten anderen Belegstellen auf die äußerliche Erscheinung und / oder einen äußerlichen Vergleich abgezielt, der das visionär Geschaute mit Bekanntem vergleicht und dadurch letztlich doch eher verschlei-ert. Die priesterschriftliche Vorstellung der *imago dei* sieht demgegenüber kaum eine äußerliche Entsprechung zwischen Gott und Mensch vor, sondern bringt die herausragende Nähe der Menschen zu Gott im Unterschied zur restlichen Schöpfung zum Ausdruck, weshalb die Relationsbestimmung der Menschen als Bild Gottes auch um die Funktionsbestimmung im Herrschaftsauftrag ergänzt werden kann.²⁹ Der *Bild-*, *Ähnlichkeits-* oder *Vergleichsbegriff* דמות (Gen 1,26; Gen 5,1.3) wird dabei zusammen mit dem (*Kult-*)*Bildbegriff* צלם verwendet (Gen 1,26.27bis; 5,4; 9,6) – wobei die beiden Lexeme zusammen oder alleine begegnen können –, einem Begriff, der im Ezechielbuch nur pejorativ verwendet wird (Ez 7,20; 16,17; 23,14).

Interessanter für den Vergleich beider Literaturwerke sind die beiden Texten zugrunde liegenden kosmologischen Vorstellungen, die unter anderem durch den Begriff der *Himmelsfeste* רקיע zum Ausdruck gebracht werden. Gen 1 und Ez 1 rezipieren beide mesopotamische kosmogonisch-kosmologische Vorstellungen, die einerseits in mythischen, und andererseits in naturkundlich-wissenschaftlichen Texten belegt sind. Zu ersteren ist in erster Linie das *Enūma eliš* zu nennen, zu letzteren ein in letzter Zeit vielfach angeführter neuassyrischer mystisch-religiöser Text: KAR 307/VAT 8917.³⁰ Gen 1 und Ez 1 setzen ein vertikal übereinander geschichtetes Weltbild voraus, wonach die von Menschen und Tieren belebte Welt gegen oben von der Himmelsfeste oder Himmelsplatte begrenzt wird. Nach Gen 1,14–19 ist diese der Ort, an dem die Gestirne angebracht sind, in Ez 1,26 stellt sie das Fundament des Lapislazuli-Thrones dar, auf dem sich der astral gezeichnete YHWH in seiner Herrlichkeit befindet (1,26–28; vgl. Ex 24,10).³¹ In dem

²⁹ Vgl. Bühner, *Anfang*, 341–342.

³⁰ Vgl. zum Text und den hier relevanten Passagen sowie zu weiteren Parallelen Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Mesopotamian Civilizations 8 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011 [1998]), 3–19; und zu Vergleichen mit Gen 1 und Ez 1: Jan Christian Gertz, „Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?“ *ZThK* 106 (2009): 137–155; Koch, *Wohnstatt*, 156–168, sowie den Beitrag von Christoph Koch im vorliegenden Band.

³¹ Vgl. zu einem traditionsgeschichtlichen Vergleich zwischen Ex 24,9–11 und Ez 1; 10: Friedhelm Hartenstein, „Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs,“ in *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, hg. v. Bernd Janowski und Beate Ego in Zusammenarbeit mit Annette Krüger, FAT 32 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 125–179, hier 136–152.

genannten neuassyrischen Kommentartext wird der Bereich des Himmels auf drei durch Steinplatten voneinander geschiedene Ebenen aufgeteilt, deren untere zwei in den biblischen Texten in der Himmelsfeste zusammen fallen und deren oberste Ebene in den biblischen Texten aufgrund des reduzierten Götterhimmels unberücksichtigt bleibt: Bēl-Marduk thront im mittleren Himmel auf einem Lapislazuli-Thron, in den unteren Himmel zeichnet er die Sternbilder ein. Da nicht nur die biblischen Texte diese mesopotamischen kosmogonisch-kosmologischen Vorstellungen rezipiert haben, sondern auch die ionische Naturphilosophie (zu nennen sind Anaximander und Anaximenes), lässt sich am besten von einer ostmediterrannahöstlichen Wissenschafts-Koiné sprechen,³² als deren „wichtigste Gemeinsamkeit“ „eine neue Geisteshaltung“ bezeichnet werden kann, „in der die mythische Tradition und die Anfänge einer als naturkundlich-technisch zu bezeichnenden Weltansicht zu einem Weltbild verbunden werden, das gleichermaßen mythologisch wie naturkundlich ‚exakt‘ ist.“³³ Wird der oft als Beschreibung des göttlichen *Thronwagens* interpretierte Abschnitt Ez 1,15–21 auf diesem Hintergrund verstanden und damit *auf den Sternenhimmel gedeutet* – die Räder damit als die Umlaufbahnen der Gestirne und die Augen der Felgen als die Löcher, durch die die Gestirne leuchten –,³⁴ so ist die konzeptionelle Parallele zwischen Ez 1 und Gen 1 noch enger, da dann auch in Ez 1 der gestirnte Himmel im Blick ist. Die kosmologischen Vorstellungen von Gen 1 und Ez 1 sind damit durchaus vergleichbar.

Für die Verhältnisbestimmung der Texte sind nun insbesondere die Unterschiede relevant: Die gegenüber Gen 1 ausführlichere Beschreibung der Himmelsfeste und die engere Bindung an die traditionsgeschichtliche Vorlage aus Mesopotamien in Ez 1 lassen es als unwahrscheinlich erscheinen, dass Ez 1 durch Gen 1 geprägt wäre. Und dadurch, dass in Gen 1 Gott auch als der *Erschaffer* der Himmelsfeste sowie der daran angebrachten Gestirne dargestellt wird (1,7.16–18), wird die traditionsgeschichtliche Vorlage aus Mesopotamien hier noch weiter transformiert. Traditionsgeschichtlich stellt Gen 1 damit den jüngeren Text dar.³⁵

³² So mit Gertz, „Polemik“, 152–153 und Walter Burkert, „Ostwestliche Weisheitsliteratur und Kosmogonie. Zur Vorgeschichte der Philosophie,“ in ders., *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern* (München: C. H. Beck, ³2009 [ital. 1999]), 53–78, hier 72.

³³ Gertz, „Polemik“, 153.

³⁴ Vgl. Koch, *Wohnstatt*, 164–168 mit dem Hinweis auf Anaximander. Vgl. auch Burkert, „Weisheitsliteratur,“ 73–76 sowie die Überlegungen bei Christoph Uehlinger und Susanne Müller Truffaut, „Ezekiel 1. Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography. Attempts at Further Refinement,“ *ThZ* 57 (2001): 140–171, bes. 154–164.

³⁵ Vgl. Koch, *Wohnstatt*, 197–199. Dafür dürfte des Weiteren auch das Motiv des Regenbogens sprechen, der in Ez 1,28 zur Beschreibung des Leuchtens der Herrlichkeit YHWHs herangezogen wird, in Gen 9,13.14.16 jedoch von Gott selbst als von ihm zu unterscheidendes und von ihm unabhängig erscheinendes Zeichen des Bundes eingesetzt wird: Lässt Gott Wolken heraufziehen

Literargeschichtlich *könnte* dies anders aussehen, doch lässt sich die Übernahme des *Begriffes* der Himmelsfeste aus dem einen in den anderen Text nicht überzeugend nachweisen.³⁶

Mit Blick auf die oben (2.) angesprochenen textlichen Erweiterungen in beiden Buchgestalten des Ezechielbuches kann hier zudem festgehalten werden, dass in Ez 1 einerseits kapitelinterne Harmonisierungen und andererseits Angleichungen an die anderen Visionen des Ezechielbuches (und *vice versa*) belegt sind, nicht aber an andere Bücher des Alten Testaments.³⁷

3.2 Die priesterschriftliche Sintfluterzählung und Ez 7; 8

In eine ähnliche Richtung weist der Vergleich der priesterschriftlichen Sintfluterzählung mit Gerichtsansagen des Ezechielbuches:

Die Notwendigkeit der Flut wird von Gott aufgrund der Verderbnis der Erde und der Gewalttat auf ihr festgestellt (Gen 6,11) und Noach so mitgeteilt (6,13): Weil die Erde verdorben (שחת niph.; 6,11.12) und von Gewalttat erfüllt ist (ותמלא) (הארץ חמס; 6,11.13), weil der Wandel allen Fleisches auf Erden verdorben ist (כייהשחית כל-בשר את-דרכו על-הארץ; 6,12), darum ist das Ende allen Fleisches vor Gott gekommen, denn ihretwegen (allen Fleisches wegen) ist die Erde von Gewalttat erfüllt, und darum wird Gott alles Fleisch mit der Erde zusammen verderben (קץ כל-בשר בא לפני כי-מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את-הארץ; 6,13). Die Erzählung von der Flut entstammt bekanntlich ihrerseits, wie Gen 1, mesopotamischen (mythischen) Traditionen, die sie an entscheidenden Stellen transformiert.³⁸

über der Erde, erscheint der Bogen in den Wolken ohne weiteres Zutun Gottes (9,14); vielmehr schaut sich Gott diesen erschienenen Bogen dann an (9,16). Es ist wohl richtig, dass die Kombination beider Lexeme nur an den genannten vier Stellen belegt ist (vgl. Levitt Kohn, *Heart*, 65), doch ist die Kombination beider Lexeme für die Beschreibung eines Naturphänomens nicht unerfindbar bzw. nur aus *einem* Textbereich herleitbar.

³⁶ Wagner, „Verhältnisse“, 214–217 kommt zu einem ähnlichen Ergebnis (keine „[d]irekte literarische Bezüge“; a.a.O., 217), verkennt aber die durch die Himmelsfeste zum Ausdruck kommende enge traditionsgeschichtliche Verbindung beider Texte über ihr *jeweils* vertikal übereinander geschichtetes Weltbild.

³⁷ Vgl. Mackie, *Ezekiel*, 122–132.147–150.

³⁸ Vgl. Jan Christian Gertz, „Noah und die Propheten. Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos“, *DVfLG* 81 (2007): 503–522; Hermann-Josef Stipp, „Who is Responsible for the Deluge? Changing Outlooks in the Ancient Near East and the Bible,“ in „*From Ebla to Stellenbosch*“. *Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible*, hg. v. Izak Cornelius und Louis Jonker, ADPV 37 (Wiesbaden, 2008), 141–153. Zum *unde malum* der priesterschriftlichen Urgeschichte vgl. Bühner, *Anfang*, 326–340.

Die Begründung und Ankündigung der Flut als unbedingtes Strafgericht ist bekanntlich in der Unheilsprophetie verwurzelt³⁹ – und so mag es auch nicht erstaunen, dass in Gerichtsansagen des Ezechielbuches ähnliche Wendungen begegnen:

Die Unheilsansage über das Land Israel in Ez 7 spricht in den Versen 2, 3 und 6 nicht weniger als fünfmal vom (gekommenen) Ende.⁴⁰ Das Kapitel nimmt dabei die ältere Gerichtsansage an das Volk Israel aus Am 8,2 auf und weitet sie auf die vier Enden der Erde (Ez 7,2) aus. Diese universale Aufweitung des Gerichtes teilen Ez 7 und Gen 6; in Ez 7 wird freilich Israel als der eigentliche Adressat des Gerichtes nicht verschwiegen, und in Gen 6,13 wird über die prophetischen Texte hinaus alles Fleisch (כל־בשר) dem Ende preisgegeben.⁴¹ Vergleichbare Formulierungen an anderen Stellen (Thr 4,18; Jer 51,13; Ez 21,30.34; Dan 9,26) zeigen, dass das Ezechielbuch und die Priesterschrift aus unheilsprophetischer Tradition schöpfen. Für Ez 7 lässt sich dabei ein direkter, literarischer Bezug auf Am 8,2 wahrscheinlich machen,⁴² für Gen 6 ist ein solcher möglich, jedoch nicht zwingend.

Im gleichen Kapitel findet sich auch die Rede von der Gewalttat: In dem textlich und textgeschichtlich schwierigen Vers Ez 7,23 wird das Land als voll von Blutschuld/Blutgericht (so im masoretischen Text), und die Stadt als voll von Gewalttat (והעיר מלאה חמס) dargestellt. Dem priesterschriftlichen Sintflutprolog steht indes Ez 8,17 näher: Nach dem Aufzeigen der kultischen Vergehen am Tempel werden hier, wohl als Steigerung, soziale Missstände kurz und knapp angeprangert: „Ist es zu wenig für das Haus Juda, die Greuelthaten zu tun, die sie hier tun? Ja, sie haben das Land mit Gewalttat erfüllt (כִּי־מָלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ חֲמָס)“. Im Unterschied zu Gen 6 ist allerdings hier ארץ auf Juda bezogen, in Gen 6 dagegen universal gedacht; in Gen 6 wird daher auch die Erde selbst als Subjekt des Sich-mit-Gewalttaten-Anfüllens genannt, in Ez 8,17 haben dagegen die anvisierten Judäer das Land mit Gewalttaten erfüllt. Da sich nebst diesen Unterschieden im Detail vergleichbare Formulierungen auch in Ez 28,16; Mi 6,12; Zeph 1,9 finden, und Gewalttaten (חמס) in zahlreichen weiteren prophetischen Gerichtsansagen

³⁹ Vgl. Rudolf Smend, „Das Ende ist gekommen“. Ein Amoswort in der Priesterschrift“ (1981), in ders., *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 238–243 und knapp Bühner, *Anfang*, 327–330.

⁴⁰ Je nach Deutung von הצפירה und textgeschichtlicher Auswertung des Versteils ist auch Ez 7,7 anzuführen.

⁴¹ In Ez 21,4.9.10 ist alles Fleisch (כל־בשר) gleichermaßen Adressat wie Zeuge des göttlichen Gerichtes am Negeb bzw. an Jerusalem.

⁴² Nebst der Ausweitung und Intensivierung könnte hierfür auch sprechen, dass Ez 7,6 mit קץ und קיי hiph. („erwachen“) spielt, so ähnlich wie Am 8,1f. קץ von קיי („Sommerernte“) ableitet. Allerdings ist der Text von Ez 7,6 (wie die Textgeschichte des Kapitels insgesamt) schwierig zu deuten.

und weiteren Texten belegt sind, ist auch hier eine traditionsgeschichtliche Erklärung der vergleichbaren Formulierungen naheliegender als ein Text-Text-Bezug.⁴³

Als Ergebnis der bisherigen Vergleiche lässt sich festhalten, dass die Priesterschrift und das Ezechielbuch enge Parallelen zueinander haben, durch gemeinsame Bezugnahmen auf unheilprophetische Traditionen einerseits und naturkundlich-kosmologische Traditionen andererseits. Gerade in diesen Parallelen lassen sich jedoch keine literarischen Bezugnahmen des einen Textes auf den anderen nachweisen. Der bisherige Befund lässt sich damit mit der These einer in etwa kontemporären Datierung beider Textbereiche in ihrer jeweiligen Grundschrift bzw. in ihren anfänglichen Buchstadien verbinden, wobei, wie gesehen, das Ezechielbuch zumindest traditionsgeschichtlich älter sein dürfte. Der genannte Befund spricht damit einerseits klar gegen eine Frühdatierung der Priesterschrift und entspricht andererseits auf seine Weise der Buchfiktion des Ezechielbuches als während des Exils in Babylonien geschaut. Die profunde Kenntnis mesopotamischer mythischer und naturkundlicher Traditionen in beiden Textbereichen ist am plausibelsten durch Kontakte zu mesopotamischen Gelehrten, Traditionen und Texten im babylonischen Exil zu erklären.⁴⁴ Da der Bezug des Ezechielbuches auf mesopotamische naturkundlich-kosmologische Traditionen bereits in Kapitel 1 noch enger ist als früher oft angenommen, sind gewisse Spätdatierungen des Buches bzw. dieses Kapitels zumindest nicht zwingend. Dies gilt es weiter zu begründen – und damit die zuvor offen gelassene Frage nach der literarhistorischen Einordnung der mit der Vision von der Herrlichkeit YHWHs in Ez 1 eröffneten Buchgestalt des Ezechielbuches zu diskutieren:

Karl-Friedrich Pohlmann weist die zweite Berufungsvision und Sendung Ezechiels in Ez *2,9–3,15 (mitsamt 1,2–3) der golaorientierten Redaktion des Eze-

43 Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt Wagner, „Verhältnisse“, 218–219. Die Fortsetzung bei ihm ist entsprechend unbegründet, da auch er *keine* „Anspielung“ von Gen 6 auf das Ezechielbuch ausmachen konnte (so aber a.a.O., 219). Gleichwohl erkennt er in Ez 8,10 einen späten Bezug auf die priesterschriftliche Schöpfungserzählung, da bei der Beschreibung der im Tempel anzutreffenden Götzen bzw. Bildern im masoretischen Text die beiden aus der priesterschriftlichen Urgeschichte bestens bekannten Lexeme Gewürm und Vieh (רמש ובהמה) hinzugefügt worden seien. Die These kann freilich auch im Detail nicht überzeugen: Die textgeschichtliche Differenz betrifft auch das Abbild (רוביח), und daher ist ein partieller Bezug von Ez 8,10^{MT} auf Dtn 4,16–18 deutlich naheliegender – der zudem zeigt, dass nicht alle auch in priesterlichen Texten gehäuft belegten Lexeme genuin priesterliche Lexeme sind. Die Auffüllung von Ez 8,10 durch Dtn 4,17 f. dient dabei der Erklärung des ungewöhnlichen Begriffs für Kultbild (שקץ) in Ez 8,10 (im Gegensatz zum geläufigeren שקיץ). Vgl. Mackie, *Ezekiel*, 182–183.

44 Vgl. für weitere Argumente hinsichtlich der Priesterschrift Joseph Blenkinsopp, „An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch“, *ZAW* 108 (1996): 495–518 sowie die in Anm. 1 genannte Literatur.

chielbuches zu⁴⁵ und wertet Ez *1,4–28 (mitsamt 1,1) sowie Ez *2,1–8 als deutlich jüngere, „der Apokalyptik nahestehende oder von ihr beeinflusste“ Ergänzungen.⁴⁶ Demgegenüber hat Christoph Koch überzeugend dargelegt, dass und wie bereits die Vision der Herrlichkeit YHWHs in Ez 1, die Ezechiel ja in der Gola schaut (1,1), auf den Grundbestand der beiden Tempelvisionen in Ez 8–11 und Ez 40–48 hinzielt und damit wie diese bereits der golaorientierten Redaktion des Buches zugewiesen werden sollte.⁴⁷ Die ältere Bucheinleitung in Ez *2,9–3,15 (mitsamt 1,2–3) ist demnach dem älteren Prophetenbuch zuzuweisen.⁴⁸ Dieses ältere Prophetenbuch blickt auch im Modell Pohlmanns auf die erste Exilierung zurück und ist insofern auch *golaorientiert*. Die spätere *golafavorisierende* Redaktion des älteren Prophetenbuches wird dann mit der Vision und Sendung in Ez *1,4–28 (mitsamt 1,1) und Ez *2,1–8 eröffnet, die die Voraussetzung für das Verlassen des Tempels durch die Herrlichkeit YHWHs in Ez *8–11, seine Loslösung von diesem irdischen Heiligtum, begründet. Auch die untersuchten unheilprophetischen Formulierungen in Ez 7 und 8 können, zumindest in Teilen, dieser golafavorisierenden Buchgestalt des Ezechielbuches zugewiesen werden.⁴⁹ Datiert man diese, die Gola von 597 favorisierende und die 597 nicht Weggeführten abwertende, Redaktion wiederum mit Koch und anderen gegen Pohlmann bereits „in die beginnende

45 Vgl. Karl-Friedrich Pohlmann, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1–19. Übersetzt und erklärt von Karl-Friedrich Pohlmann*, ATD 22/1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 29,50–56, der als Grundbestand Ez 1,2.3*; 2,9.10; 3,1*.2.3.10a.11*.14b.15 ausmacht.

46 Pohlmann, *Hesekiel*, 62 (für 1,4–28; für Ez 1–3 insgesamt vgl. a.a.O., 43–77). Gegen Pohlmann lässt sich die „Öffnung des Himmels“ in Ez 1,1, wenn auch v. a. in späteren Texten – z. T. in klarer *Aufnahme* von Ez 1,1 – belegt, auf dem oben geschilderten traditionsgeschichtlichen Hintergrund kosmologischer Weltdeutung einerseits, wie auf dem Hintergrund (freilich anders formulierter) prophetischer Visionsschilderungen (bes. Jes 6; 1Kön 22) andererseits, hinreichend erklären.

47 Vgl. Koch, *Wohnstatt*, 180: „Die astrale bzw. solare Deutung verbindet nun, und das ist m.W. bislang übersehen worden, die zweite Tempelvision mit der Himmelsvision. Denn schon dort wird die Transformation des Gotteskonzepts vorbereitet, indem JHWH sich von einem vom Zion-Zaphon kommenden und von Sturm- und Gewitterphänomenen begleiteten *Wettergott* (1,4) zu einem im Himmel thronenden und von einem Lichtglanz umgebenen *Sonnengott* wandelt (1,26–28*). Die Schilderung von JHWHs Rückkehr nach Art des Sonnengottes in Ez 43,1–9* ist somit nicht zu trennen von der Darstellung seiner himmlischen Thronosphäre in Ez 1*.“ Vgl. weiter a.a.O., 184–187. Vgl. auch Konrad Schmid, „Das Ezechielbuch,“ in *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, hg. v. Jan Christian Gertz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 361–372, hier 365–368.

48 Vgl. Koch, *Wohnstatt*, 186. Auch Klein, *Schriftauslegung*, 388–406 rekonstruiert eine gola- und landorientierte Grundschrift des Ezechielbuches, jedoch mit anderer Textzuweisung (1,2–3a; 3,10 f.15.22.23*.24) und literarhistorischer Ansetzung.

49 Vgl. zu Ez 7: Pohlmann, *Hesekiel*, 110–122; zu Ez 8: die Diskussion a.a.O., 123–142, die die literarhistorische Verortung von 8,5–18 nicht abschließend klärt.

persische Epoche“,⁵⁰ so ist diese Buchgestalt der Priesterschrift in der Tat in etwa kontemporär. Die golafavorisierende Buchgestalt des Ezechielbuches und die Priesterschrift sind damit traditionsgeschichtlich eng verwandt und entstammen in etwa der gleichen Zeit.

3.3 Ex 6,2–8 und Ez 20

Nach den zwei bisherigen Vergleichspunkten, welche die enge traditionsgeschichtliche Verwandtschaft und vergleichbare theologische Interessen der Priesterschrift und der golafavorisierenden Buchgestalt des Ezechielbuches aufgezeigt haben, liegt mit der priesterschriftlichen Erzählung der Mose-Berufung in Ex 6,2–8 ein zentraler priesterschriftlicher Text vor, anhand dessen auch *literarische* Bezüge zwischen der Priesterschrift und dem Ezechielbuch, namentlich Ez 20, untersucht werden können.

Die zweiteilige priesterschriftliche Berufung Moses weist in ihrem zweiten Teil, der durch Mose zu übermittelnden YHWH-Rede an das Volk (Ex 6,6–8), verschiedene Parallelen zum Ezechielbuch auf,⁵¹ angefangen mit dem schwerpunktmäßig im Ezechielbuch belegten Redeauftrag לכן אמר „daher sprich“ (vgl. Ex 6,6; Num 25,12; Ez 11,16.17; 12,23.28; 14,[4.]6; 20,[27.]30; 33,25; 36,22). Diesen Redeauftrag, wenn auch in Ex 6,6 anders verwendet als an den Ezechiel-Belegstellen, wo jeweils die Botenformel folgt, wertet Johan Lust als Hinweis der priesterschriftlichen Autoren, dass ab hier ein direkter Bezug auf das Ezechielbuch stattfindet.⁵² Die eindeutigste Parallele findet sich in Ex 6,8 mit der Zusage der Landgabe:⁵³

⁵⁰ Koch, *Wohnstatt*, 186 (mit weiterer Lit.); vgl. auch Rainer Albertz, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, BE(S) 7 (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), 264–265. Pohlmann, *Hesekiel*, 34 datiert dagegen „ins ausgehende 5. Jh.“. Etwas früher als Pohlmann datiert auch Rudnig, *Heilig*, 194–200.

⁵¹ Vgl. Johan Lust, „Exodus 6,2–8 and Ezekiel,“ in *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, hg. v. Marc Vervenne, BETL 126 (Leuven: Peeters u. a., 1996), 209–224. Vgl. auch Bernard Gosse, „Le livre d’Ézéchiél et Ex 6,2–8 dans le cadre du Pentateuque,“ *BN* 104 (2000): 20–25.

⁵² Vgl. Lust, „Exodus,“ 213–214.216.224. Für seine These führt er auch den textgeschichtlichen Befund an: „In Exod 6,6 the phrase was felt to be so unusual that the Greek translator misread it as לכה אמר וז לך נא אמר and translated it βαδίζε [sic] εἶπεν.“

⁵³ Darüber hinaus finden sich in Ex 6,2–8 weitere Formulierungen, die sowohl in der Priesterschrift als auch in Ez 20 oder im Ezechielbuch allgemein belegt sind (besonders das Motiv der Selbstoffenbarung Gottes bzw. des Gottesnamens mit ידע niph., die doppelte Bundesformel, die Erkenntnisformel, שפטים „Strafgerichte“ und die Beschreibung des Landes als ארץ מגוריהם „Land ihrer Fremdlingschaft“), die jedoch eine literarische Beziehung zwischen beiden Textbereichen nicht zu begründen vermögen. Vgl. die Diskussion bei Lust, „Exodus,“ 214–218 und speziell zu

Wie in den Versen zuvor, in Ex 6,3f., wird an die (Bundeszusage der) Landgabe an Abraham, Isaak und Jakob erinnert, womit die weiteren priesterschriftlichen Landgabetexte Gen 17,8; 28,4; 35,12; 48,4 anklingen. Singulär in deren Reihe ist die Formulierung in Ex 6,8:

| | |
|---|--|
| „Und ich will euch in das Land bringen, um dessentwillen ich meine Hand erhoben habe, um es Abraham, Isaak und Jakob zu geben. Und ich werde es euch zum Besitz geben. Ich bin YHWH.“ | והבאתי אתכם אל־הארץ אשר נשאתי את־ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב ונתתי אתה לכם מורשה אני יהוה: |
|---|--|

Die zum Zeichen der Zusage erhobene Hand (נשא יד) ist innerhalb der priesterlichen Texte des Pentateuch nur hier und in Num 14,30 belegt, dagegen deutlich prominenter im Ezechielbuch (vgl. Ez 20,5bis.6.15.23.28.42; 36,7; 47,14; vgl. noch Neh 9,15). Nur in Ex 6,8 und Ez 20,28.42 wird die Hineinführung ins Land mit בוא hiph. mit dem Relativsatz „um dessentwillen ich meine Hand erhoben habe, um es zu geben für ...“ (אשר נשאתי את־ידי לתת אתה ל) kombiniert (vgl. ähnlich noch Ez 20,15; 47,14; Neh 9,15). Die wörtliche Übereinstimmung ist äußerst bemerkenswert, eine zufällige oder traditionsgeschichtlich bedingte Übereinstimmung erscheint an dieser Stelle unwahrscheinlich. Diese Einschätzung erhärtet sich durch den Vergleich mit der an zahlreichen Stellen belegten deuteronomistischen Formulierung des Landgabeschwures:⁵⁴ In zweierlei Hinsicht unterscheiden sich Ex 6,8 und Ez 20,28.42 *gemeinsam* von den deuteronomistischen Formulierungen: Diese formulieren einerseits stets mit dem Lexem שבע „schwören“, wofür die priesterlichen und ezechielischen Texte נשא יד „die Hand erheben“ schreiben, und andererseits differenzieren die deuteronomistischen Texte teilweise zwischen dem Landgabeschwur an die Väter und der Landgabe an deren Nachkommen, was die priesterlichen und ezechielischen Texte so nicht tun.⁵⁵

den Eigentümlichkeiten von Ex 6,2–8: Jan Christian Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exodus-erzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 237–250.

54 Vgl. etwa Gen 26,3; 50,24; Ex 13,5.11; 32,13; 33,1; Num 11,12; 14,16.23; 32,11; Dtn 1,8.35; 6,10.18.23; 7,13; 8,1; 10,11; 11,9.21; 19,8; 26,3.15; 28,11; 30,20; 31,7.20.21.23; 34,4; Jos 1,6 u. ö. Wie üblich die Formulierung mit שבע „schwören“ ist, zeigt 4QGenEx^a, wo in Ex 6,8 נשבעתני anstelle von נשאתי נשאתי gelesen wird (vgl. Lust, „Exodus“, 219 Anm. 42).

55 Beides erhellt klar etwa aus folgendem Vergleich (vgl. auch Lust, „Exodus“, 220):

| | | | | | |
|--------------------|------------|--------------|-------------|---------------|-----------|
| לתת לך | לאבתוך ... | נשבע | אל־הארץ אשר | והיה כי יביאך | Dtn 6,10a |
| | | | | יהוה אלהיך | |
| לתת אתה לאברהם ... | | נשאתי את־ידי | אל־הארץ אשר | והבאתי אתכם | Ex 6,8a |
| לתת אותה לאבותיכם | | נשאתי את־ידי | אל־הארץ אשר | ... בהביאי | Ez 20,42 |
| | | | | אתכם ... | |

Erscheint damit ein literarischer Bezug zwischen der Priesterschrift und dem Ezechielbuch als wahrscheinlich, sind die Richtung dieser Bezugnahme sowie die literarhistorische Einbettung der untersuchten Passagen im jeweiligen Buch- bzw. Werkganzen zu klären. Letztere Frage gilt es, zuerst zu diskutieren:

Ex 6,2–8 wird mit guten Gründen in der Regel als literarisch einheitlicher Text betrachtet und dem Grundbestand der Priesterschrift zugewiesen.⁵⁶ Bei Ez 20⁵⁷ dagegen sind die Literarkritik des Kapitels sowie die literarhistorische Einordnung (der jeweils rekonstruierten Textteile) strittig:⁵⁸ Gerade die beiden Verse, die Ex 6,8 am nächsten stehen, Ez 20,28.42, werden von verschiedenen Exegeten späteren Stufen des Kapitels zugewiesen. Das Kapitel ist durch die narrative Einführung in 20,1–4 sowie den Rückbezug darauf in 20,30 f. klar zweigeteilt: YHWH lässt sich von den Ältesten Israels gegenwärtig nicht befragen wegen der anhaltenden Unheilsgeschichte Israels (20,3b und 20,31b unterscheiden sich nur in der Wortstellung), die Ezechiel ihnen aufzeigen soll (20,4b). Von diesen zwei Passagen wird der erste Teil des Kapitels, die Darlegung der Unheilsgeschichte (20,5–29), gerahmt; im zweiten Teil folgt eine Heilsansage (20,32–44).

Die einzelnen Strophen des Geschichtsrückblickes sind klar und formelhaft strukturiert, ihr Textumfang wächst entsprechend der Zunahme an Geschichtserfahrung, und ihre Erzählperspektive führt von Ägypten über den Generationenwechsel in der Wüste bis ins zugesagte Land. Diese klare Gedankenführung sowie die wiederkehrenden, aufeinander aufbauenden Motive und Stichwörter lassen den Geschichtsrückblick als in drei Teile gegliederte literarische Einheit erscheinen (20,5–9: Zusage von Exodus und Landnahme an die Väter in Ägypten; 20,10–17: Erfüllung der Exoduzusage an den Vätern; 20,18–29: Erfüllung der Land-

⁵⁶ Vgl. nur Lust, „Exodus,“ 211–222 und Gertz, *Tradition*, 237–250.395, die die Eigenheiten von Ex 6,2–8 plausibel in und aus ihrem literarischen Kontext erklären.

⁵⁷ Mit Blick auf die oben (2.) angesprochenen textlichen Erweiterungen in beiden Buchgestalten des Ezechielbuches kann hier festgehalten werden, dass in Ez 20 einerseits kapitelinterne Harmonisierungen und andererseits Angleichungen an andere Passagen des Ezechielbuches belegt sind, nicht aber an andere Bücher des Alten Testaments (vgl. die Auflistung bei Mackie, *Ezekiel*, 233–234).

⁵⁸ Vgl. den knappen Überblick bei Pohlmann, *Ezechiel*, 148–153. Pohlmann betont hier stärker die „durchdachte einheitliche Textkonzeption“ des Kapitels (a.a.O., 151) als in seinem Kommentar (Karl-Friedrich Pohlmann, *Das Buch des Propheten Hesekiel [Ezechiel]. Kapitel 20–48. Übersetzt und erklärt von Karl-Friedrich Pohlmann mit einem Beitrag von Thilo Alexander Rudnig*, ATD 22/2 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001], 299–313), wo er allerdings auch schon „offen“ lässt, „ob Ez 20,33–38 und 20,39 ff. als genuine Weiterführungen der Darlegungen in 20,1–31* anzusehen sind oder ob hier später eingebrachte Texteinheiten vorliegen“ (a.a.O., 309), und auch die literarhistorische Einordnung von 20,25 f. und 20,27–29 letztlich ungeklärt bleibt.

nahmezusage an den Söhnen; s. u.).⁵⁹ Relevant für den Vergleich mit Ex 6,2–8 ist insbesondere, dass יָנִישׂ „die Hand erheben“ in *allen* Teilen des Geschichtsrückblickes sowie im zweiten Teil der Heilsansage mit Blick auf das verheißene Land belegt ist (Ez 20,5^{bis}: Selbstoffenbarung YHWHs; 20,6: Zusage von Exodus und Landgabe; 20,15: Verweigerung der Landgabe für die Exodusgeneration; 20,23: angesagte Zerstreuung der Wüsten- und damit Landnahmegeneration; 20,28: Einlösung der Landgabe; 20,42: Rückführung ins Land nach der Zerstreuung) – also auch in den Passagen, die von Vertretern einer stufenweisen Entstehung des Kapitels dessen Grundbestand zugewiesen werden.

Strophe 1, 20,5–9, handelt von der Erwählung Israels, der Selbstoffenbarung YHWHs in Ägypten und der Zusage von Exodus und Landgabe (20,5 f.); es folgen a) Erwartungen YHWHs an Israel (20,7; Stichwörter: שְׁקוּצִים; גְּלוּלִים), b) deren Nichterfüllung (20,8a; Stichwörter: שְׁקוּצִים; גְּלוּלִים), c) YHWHs Zorn (20,8b) und d) die Verschonung Israels vor YHWHs Zorn um seines Namens willen (20,9 – mit Rückbezug auf YHWHs Selbstoffenbarung und die Zusage des Exodus).

Strophe 2, 20,10–17, handelt von YHWHs Einlösung der Exodus-Zusage (20,10); es folgen a) Erwartungen YHWHs an Israel (20,11 f.; Stichwörter: חֲקוּת; מִשְׁפָּטִים; שְׁבַתְחוּתִי), b) deren Nichterfüllung (20,13a; Stichwörter: חֲקוּת; מִשְׁפָּטִים; שְׁבַתְחוּתִי), c) YHWHs Zorn (20,13b) und d) die Verschonung Israels vor YHWHs Zorn um seines Namens willen (20,14 – mit Rückbezug auf den Exodus). Über die Struktur der ersten Strophe hinaus folgen hier e) die Nennung von Konsequenzen (die Verweigerung der Landgabe an die Exodusgeneration: 20,15 – in Aufnahme von 20,6)

⁵⁹ Vgl. auch Thomas Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180 (Berlin/New York: de Gruyter, 1989), 199–281, bes. 199–214; Thomas Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^s*, WMANT 70 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 1995), 147–212, bes. 152–156. Krüger gliedert a.a.O., 202–203. nach Vergangenheit (20,5–29), Gegenwart (20,30–31) und Zukunft (20,32–44); im Geschichtsrückblick unterscheidet er vier Phasen nach den unterschiedlichen geographischen Angaben und den je anvisierten Personen: 20,5–10 („Die erste Generation ... in Ägypten“), 20,11–17 („Die erste Generation ... in der Wüste“), 20,18–26 („Die zweite Generation ... in der Wüste“), 20,27–29 („Die ‚Väter‘ des gegenwärtigen ‚Hauses Israel‘ im Land“) (Herv. gelöscht). Die strukturierte Darstellung des Geschichtsrückblickes legt dagegen eher nahe, die erste Strophe mit 20,9 enden zu lassen und 20,25 f. 27–29 insgesamt der dritten Strophe zuzuweisen (s. u.), zumal der Text keine Differenzierung zwischen den in 20,18–26 und 20,27–29 anvisierten Personen erkennen lässt (so auch Krüger, a.a.O., 202 Anm. 4). Dass Redaktionsgeschichte wie Gliederung des Kapitels divergent beurteilt werden, geht auch aus den Unterschieden zwischen der hier vorgelegten Position und der von Franz Sedlmeier im vorliegenden Band hervor (vgl. ausführlich Franz Sedlmeier, *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, SBB 21 [Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990], der zumindest 20,27–29 und 20,39* 40–44 der Grundschrift abspricht).

mitsamt f) Begründung (20,16; יען; Stichwörter: משפטים; חקות; שבתות; גלולים) und schließlich g) der Hinweis auf YHWHs Mitleid (20,17).

Strophe 3, 20,18–29, richtet sich an die Nachkommen der zuvor anvisierten Exodusgeneration (20,18a)⁶⁰ und wiederholt in gewisser Weise Strophe 2: Genannt werden a) Erwartungen YHWHs an Israel (20,18–20; Stichwörter: חקים; משפטים; גלולים; חקות; שבתות; חקות; משפטים; שבתות; חקות; משפטים), b) deren Nichterfüllung (20,21a; Stichwörter: חקות; משפטים; שבתות; חקות; משפטים), c) YHWHs Zorn (20,21b) und d) die Verschonung Israels vor YHWHs Zorn um seines Namens willen (20,22 – mit Rückbezug auf den Exodus).⁶¹ Darüber hinaus folgen hier wieder e) die Nennung von Konsequenzen (die Zerstreuung unter die Völker: 20,23) mitsamt f) Begründung (20,24; יען; Stichwörter: משפטים; חקות; שבתות; גלולים). Die hieran anschließenden Verse 20,25f. und 20,27–29 (g) sind in verschiedener Hinsicht auffällig (und werden häufig, auch ohne weitere Begründung, für sekundär gehalten). Sie können aber 20,17 *vergleichbar als Hinweis auf das Festhalten YHWHs an seinen Verheißungen* verstanden werden: Die ungunstigen Ordnungen und die nicht lebensfördernden Rechtsbestimmungen (20,25; Stichwörter: חקים; משפטים) dienen letztlich auch der Erkenntnis YHWHs (20,26^{MT}; vgl. 20,12b.20b.38b.42a.44a). Und: Der mit neuerlichem Redeauftrag eingeleitete Abschnitt 20,27–29 handelt von YHWHs Einlösung der Landgabe-Zusage (20,28; vgl. 20,6) und dem kultischen Fehlverhalten der Israeliten im Land; erst hier kommt die Verheißung von 20,6 an ihr Ziel; erst hier ist die Voraussetzung für die bereits angekündigte Zerstreuung, nämlich das Wohnen im Lande, gegeben; und schließlich wird auch nur hier der Kontrast zur Schilderung des gelingenden Kultvollzuges im Lande in 20,39–44 geschildert. Beide Abschnitte, 20,25f. und 20,27–29, wirken auf den ersten Blick zwar sperrig in ihrem Kontext – wie 20,17 –, doch kann für beide Abschnitte die Zugehörigkeit zum Grundbestand des Kapitels durchaus plausibel gemacht werden. Insbesondere für 20,27–29 gilt, dass der Geschichtsrückblick ohne diese Verse ein Fragment bliebe.

Die zweiteilige Heilsansage ist deutlich weniger strukturiert als der Geschichtsrückblick, aber erkennbar auf diesen bezogen. Die Sammlung des zerstreuten Israel (20,34a.41a; vgl. 20,23) erfolgt in zwei Schritten in (lockerer) Entsprechung zur Unheilsgeschichte: Der Exodus aus den Völkern in die Wüste zu einem Läuterungsgericht (20,32–38)⁶² und der Exodus aus den Völkern mit Exodus ins Land

⁶⁰ Die Rede von der Exodusgeneration und deren Nachkommen ist insofern etwas ungenau, als auch die Nachkommen der Exodusgeneration als Kinder am Exodus zumindest potentiell teilgenommen haben (vgl. 20,22 sowie Num 14).

⁶¹ Zu Ez 20,22a vgl. Walther Zimmerli, *Ezechiel*, BKAT XIII.1/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979 [1969]), 435; Sedlmeier, *Studien*, 38–39; Mackie, *Ezekiel*, 117–118.

⁶² An lexikalischen Bezügen zum Geschichtsrückblick sind v. a. folgende zu nennen: גוים in 20,9.14.22.23.32.41; ארצות in 20,23.32.34.41; עץ in 20,28.32; שפך + חמה in 20,8.13.21.33.34; יצא hiph.

Israel zum nun gelingenden Kultvollzug auf YHWHs heiligem Berg (20,39–44).⁶³ Dabei ist die gesamte Geschichte YHWHs mit seinem Volk dadurch geprägt, dass YHWH „um seines Namens willen“ agiert (20,9.14.22.44; vgl. 20,39), und dass dieses Agieren letztlich auf die Erkenntnis YHWHs abzielt (20,12.20.26.38.42.44), beginnend mit seiner Selbstoffenbarung (20,5.9).

Zusätzlich zu den strukturellen und lexikalischen Entsprechungen zwischen den einzelnen Teilen des Kapitels spricht auch der intertextuelle Bezugsrahmen des Kapitels für seine Einheitlichkeit – zumindest im Wesentlichen: Ez 20 ist deutlich auf Ez *36,16–23 bezogen⁶⁴ – und zwar sowohl im Geschichtsrückblick wie auch im zweiten Teil des Heilsausblicks.

Das in Ez *36,16–23 angekündigte zukünftige Handeln YHWHs „um seines Namens willen“ wird in Ez 20 zum Vergangenen, Gegenwart und Zukunft umspannenden Geschichtshandeln YHWHs „um seines Namens willen“ aufgeweitet. Während YHWH in Ez 20 seinen Zorn nicht ausschüttet (20,8 f.13 f.21 f.), um seinen Namen nicht zu entehren vor den Augen der Völker (20,9.14.22), und die Zerstreung und spätere Sammlung Israels YHWHs Geschichtsplan entsprechen, stehen in Ez 36,18 die Ausschüttung von YHWHs Zorn und die damit einhergehende Zerstreung Israels (36,19a; vgl. 20,23b) am Anfang von YHWHs – erzwungenem – Handeln „um seines Namens willen“, denn durch die Zerstreung Israels wurde YHWHs Namen entheiligt (36,20.21.22.23bis). Der zweite Teil des Heilsausblicks, Ez 20,39–44, geht Ez *36,16–23 darin parallel, als auch hier Israel bereits YHWHs *heiligen* Namen entweiht hat (20,39) und zwar durch die unreinen Wege und Taten Israels (20,43.44; 36,17.19).

Lässt sich Ez 20 damit (zumindest im Wesentlichen) als literarische Einheit verstehen, muss die literarhistorische Einordnung dieses Kapitels berücksichtigen, dass hier einerseits die Angehörigen der ersten Gola in kritischem Licht

in 20,6.9.10.14.22.34.38.41; פוץ in 20,23.34.41; בוא hiph. in 20,10.15.28.35.37.42; מדרב in 20,10.13bis.15.17.18.21.23.35.36; שפט in 20,4bis.35.36bis; אבות in 20,4.18.24.27.30.36.42; ידע mit YHWH als Objekt der Erkenntnis in 20,12.20.26.38.42.44 (vgl. die Selbstoffenbarung YHWHs in 20,5.9).

⁶³ An lexikalischen Bezügen zum Geschichtsrückblick sind v. a. folgende zu nennen: בית ישראל in 20,13.27.30.31.39.40.44 (vgl. auch V.5); גללים in 20,7.8.16.18.24.31.39bis; שם in 20,9.14.22.39.44; הלל in 20,9.13.14.16.21.22.24.39; מתנות in 20,26.31.39; ריח ניחוח in 20,28.41; יצא hiph. in 20,6.9.10.14.22.34.38.41; ארצות in 20,23.32.34.41; פוץ in 20,23.34.41; גוים in 20,9.14.22.23.32.41; ידע mit YHWH als Objekt der Erkenntnis in 20,12.20.26.38.42.44 (vgl. die Selbstoffenbarung YHWHs in 20,5.9); בוא hiph. in 20,10.15.28.35.37.42; יד נשא in 20,5bis.6.15.23.28.42; אבות in 20,4.18.24.27.30.36.42; טמא in 20,7.18.26.30.31.43. Darüber hinaus kontrastiert der legitime Kult auf dem hohen Berg Israels in 20,40 mit dem illegitimen Kult auf den Höhen in 20,28 f.

⁶⁴ Vgl. Krüger, *Geschichtskonzepte*, 441–443; Pohlmann, *Hesekiel*, 482–491; Klein, *Schriftauslegung*, 140–169, bes. 154–161. Anders etwa Sedlmeier, *Studien*, 125–126 und in seinem Beitrag im vorliegenden Band.

erscheinen (20,30f.) und dass andererseits die Zerstreung Israels umfassender gedacht wird als in den golafavorisierenden Texten: Israel wird hier unter die *Nationen* und in die *Länder* zerstreut (20,23b: *להפיץ אתם בגוים ולזרות אותם בארצות*; vgl. 36,19a), aus denen es letztlich wieder gesammelt werden wird (20,34.41). Mit Karl-Friedrich Pohlmann wird man Ez 20 damit zu den diasporatheologischen Bearbeitungen des Ezechielbuches zu rechnen haben.⁶⁵ Nähme man die von Pohlmann propagierte Ansetzung dieser Buchgestalt ins 4. Jahrhundert an, wäre die Verhältnisbestimmung zur Priesterschrift (bei deren vergleichsweise traditionellen Datierung in spätexilische bis frühnachexilische Zeit) bereits geklärt.⁶⁶ Indes stellen die diasporatheologischen Bearbeitungen auch nach Pohlmann *keine* einheitliche Bearbeitungsschicht des Buches dar (wie etwa das Neben- und Nacheinander von Ez *36,16–23 und Ez 20 gezeigt hat), und die Kritik an den Angehörigen der ersten Gola scheint doch besser in zeitliche Nähe zur golafavorisierenden Buchgestalt des Ezechielbuches zu passen, als die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Gruppierungen aktuell und akut war. Wenn auch die Datierung von Ez 20 hier nicht genau geklärt werden kann, ist mit der Zuweisung dieses Kapitels an die diasporatheologische Buchgestalt des Ezechielbuches freilich ein erstes Indiz für die relativ-chronologische Verhältnisbestimmung zur Priesterschrift gegeben.⁶⁷

Überlegungen zur Abhängigkeitsrichtung erbringen weitere Indizien:

⁶⁵ Vgl. Pohlmann, *Hesekiel*, 31–32.299–313. Die weiteren Belege von *נשא יד* „die Hand erheben“ im Ezechielbuch gehören im Falle von 47,14 ebenso zur diasporaorientierten Bearbeitung (vgl. Thilo Alexander Rudnig, „Ezechiel 40–48. Die Vision vom neuen Tempel und der neuen Ordnung im Land,“ in: Pohlmann, *Hesekiel*, 527–631, 617–621; vgl. ausführlich ders., *Heilig*, 228–243), im Falle von 36,7, wo die Formel nicht explizit auf die Landgabe bezogen ist, sondern sehr viel umfassender die Restitution (der Berge) Israels im Blick hat, bereits zum älteren Prophetenbuch (vgl. Pohlmann, *Hesekiel*, 471–482; vgl. auch Klein, *Schriftauslegung*, 305–309).

⁶⁶ Vgl. Pohlmann, *Hesekiel*, 34. Die Verhältnisbestimmung zwischen dem Ezechielbuch und der Priesterschrift bzw. den priesterlichen Texten des Pentateuch ist auch in seinem späteren Forschungsüberblick (vgl. Pohlmann, *Ezechiel*, 196–201) nicht das primäre Interesse Pohlmanns. Er wiederholt a.a.O., 198 seine Vermutung, „dass sich in Ez 20 eine priesterschriftlich beeinflusste Theologie mit Grundsatzüberlegungen zur Diasporasituation zu Wort melde[]“, doch unterlässt er hier wie in seinen früheren Arbeiten eine genauere Analyse von Beeinflussung bzw. Abhängigkeit und ihrer Richtung.

⁶⁷ Bemerkenswerterweise wird die Frage der literarhistorischen Einordnung von Ez 20 im Ezechielbuch bei Vergleichen zwischen Ez 20 und Ex 6,2–8 kaum gestellt, auf jeden Fall nicht bei Pola, *Priesterschrift*, 147–212; Lust, „Exodus“; Gosse, „Ezéchiél“; Jaeyoung Jeon, „A Source of P? The Priestly Exodus Account and the Book of Ezekiel,“ *Sem.* 58 (2016): 77–92; ders., „The Promise of the Land and the Extent of P,“ *ZAW* 130 (2018): 513–528, hier 517–519.

Für die literarische Abhängigkeit von Ex 6,2–8 von Ez 20 hat sich insbesondere Johan Lust stark gemacht:⁶⁸ Lust betont, dass die Wendung וַיִּשָׁב „die Hand erheben“ zum Zeichen der Zusage und zwar insbesondere der Zusage der Landgabe im Ezechielbuch öfter belegt ist als in den priesterlichen Texten des Pentateuch (s. o.);⁶⁹ in Ez 20 ist sie in allen Teilen des Geschichtsrückblickes sowie einmal im Heilsausblick im Zusammenhang mit der Landgabe belegt; in der Priesterschrift ist von der Landgabe dagegen in der Regel ohne וַיִּשָׁב „die Hand erheben“ die Rede. Nach Lust spricht die zahlenmäßig stärkere Verankerung im Ezechielbuch auch für den Ursprung der Wendung וַיִּשָׁב „die Hand erheben“ im Ezechielbuch. Seines Erachtens hat die Priesterschrift diese Wendung übernommen und durch die Änderung der Adressaten der Landgabe bewusst der eigenen Geschichtsdarstellung angepasst. Denn: An den relevanten Ezechielstellen ist, wie in den deuteronomistischen Belegen, von den *Vätern* die Rede, denen die Landgabe gilt. Ex 6,8 expliziert diese Rede entsprechend den weiteren priesterschriftlichen Landgabebetexten und nennt *Abraham, Isaak und Jakob* als Adressaten der Landgabe. Anders als für die Priesterschrift spielt die Erzvätertrias im Ezechielbuch keine Rolle (vgl. nur Ez 33,24 für Abraham und Ez 20,5; 28,25; 37,25; 39,25 für Jakob[-Israel]). Die Väter in Ez 20 dürften damit, wie in der Regel in der deuteronomistischen Tradition, die Väter aus Ägypten darstellen.⁷⁰ Die Priesterschrift hat nach Lust damit, entgegen den deuteronomistischen und ezechielischen Texten, ihrem eigenen Geschichtsaufriß *ab creatio mundi* folgend, die Landgabe an die Erzväter re-adressiert.⁷¹

Gegen Lust wird man aber festhalten müssen, dass die unterschiedlichen Adressaten der Landgabe die Richtung der literarischen Abhängigkeit gerade nicht bestimmen können. Die unterschiedlichen Adressaten liegen in der unterschiedlichen Geschichtskonzeption beider Texte begründet; es *muss* in Ex 6,2–8 und Ez 20 damit zu unterschiedlichen Adressaten der Landgabe kommen (entsprechend ließe sich wahlweise argumentieren, die Priesterschrift setze sich von der deuteronomistischen und ezechielischen Vätertradition ab, oder aber Ez 20 setze sich von der priesterschriftlichen Vätertradition ab⁷² und gleiche an die

⁶⁸ Vgl. Lust, „Exodus,“ bes. 222–224.

⁶⁹ Zur Datierung s. o. Anm. 65.

⁷⁰ Vgl. hierzu Thomas Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99 (Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).

⁷¹ Vgl. Römer, *Väter*, 505: „P' will augenscheinlich die Landschwurformel auf die Patriarchen uminterpretieren.“

⁷² So etwa Moshe Greenberg, *Ezechiel 1–20*, HThKAT (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001), 427, der freilich nicht nach der relativ-chronologischen Einordnung beider Texte *fragt*: „Vielleicht

deuteronomistische an; ein Argument für die relativ-chronologische Auswertung lässt sich so nicht gewinnen). Und auch das Argument der zahlenmäßig besseren Verankerung der Wendung יָרִי אֶשׂ „die Hand erheben“ im, und damit deren Herkunft aus dem Ezechielbuch ist nicht über alle Zweifel erhaben: Die Belege der Wendung im diasporatheologischen Ezechielbuch beziehen sich wie in Ex 6,8 stets auf die Landgabe.⁷³ Es ist daher gleichermaßen möglich, dass Ez 20 die Wendung aus Ex 6,8 übernommen und systematisch auf die unterschiedlichen Phasen der Geschichte Israels appliziert hat (s. o.) beginnend mit der Selbstoffenbarung YHWHs über die Zusage der erstmaligen Landgabe bis zur Zusage der erneuten Landgabe nach der Rückkehr aus dem Exil. In dieser Lesart *dient die priesterschriftliche Moseberufung Ez 20 der Systematisierung der Geschichtserzählung insgesamt*. Durch folgende zwei Beobachtungen lässt sich diese Deutung untermauern:

Erstens: YHWHs Geschichtslenkung in Ez 20 erfolgt „um seines Namens willen“ (לְמַעַן שְׁמִי; Ez 20,9.14.22.44; vgl. 20,39 und darüber hinaus nur Jes 48,9; 66,5). Dies *könnte* über den Bezug auf Ez *36,16–23 hinaus als Reflex auf die Selbstoffenbarung des YHWH-Namens in Ex 6,2f. (anders in Ez 20,5) gedeutet werden.

Zweitens enthält Ex 6,8 in gewisser Weise eine narrative Lücke, insofern nämlich durch den auf das Land bezogenen Relativsatz „um dessentwillen *ich meine Hand erhoben habe*, um es Abraham, Isaak und Jakob zu geben“ auf etwas zurückgeblickt wird, was *auf diese Weise* nicht geschehen bzw. *mit diesen Worten* nicht geschildert worden ist. Da im Laufe von Textgenese und -überlieferung solche Lücken verschiedentlich gefüllt wurden,⁷⁴ könnte Ez 20 die in Ex 6,8 fehlende Referenz durch Ez 20,6 nachträglich geliefert haben.

ignoriert Ezechiel die Patriarchen bewußt. Gottes Bindung an Israel rein aus Gnade steht auf diese Weise direkt neben Israels vollkommener Verwerfung Gottes bereits beim ersten Zusammentreffen mit ihm als Nation in Ägypten. ... Ezechiel konnte Israels Abfallsgeschichte schwerlich bei den Patriarchen beginnen lassen, da diese als die archetypischen Empfänger von Gottes Segen galten“.

73 Wie beschrieben, ist dies in dem wohl älteren Text Ez 36,7 nicht der Fall, doch kann ein Bezug von Ex 6,8 auf diesen Vers oder *vice versa* nicht plausibel gemacht werden.

74 Als nur ein Beispiel mag Ex 6,9 genannt werden, wo der Samaritanische Pentateuch die in Ex 14,12 zitierte Rede der Israeliten, die sie davor nie gehalten haben, nachgetragen hat. Vgl. weiter Bühner, *Anfang*, 282–284 mit Verweis auf David M. Carr, „Method in Determination of Direction of Dependence. An Empirical Test of Criteria Applied to Exodus 34,11–26 and its Parallels,“ in *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10*, VWGTh 18, hg. v. Matthias Köckert und Erhard Blum (Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2001), 107–140. Die weiteren Kriterien von Carr können im Vergleich zwischen Ex 6,2–8 und Ez 20 kaum angewandt werden, da beide Texte substanzielle Überschüsse gegenüber dem anderen aufweisen und darin v. a. durch ihren jeweiligen Werkkontext geprägt sind.

Zwingend erscheinen die gemachten Überlegungen nicht. Die Erörterungen zur literarhistorischen Einordnung von Ez 20 in die Redaktionsgeschichte des Ezechielbuches einerseits und zur Abhängigkeitsrichtung zwischen Ex 6,2–8 und Ez 20 andererseits haben aber mehrere Indizien zusammen gebracht, die *eher* für eine literarische Bezugnahme des diasporatheologischen Kapitels Ez 20 auf die priesterschriftliche Moseberufung Ex 6,2–8 sprechen als umgekehrt.⁷⁵

Eine nach-priesterschriftliche Ansetzung von Ez 20 würde auch dazu passen, dass in Ez 20 der Sabbat stets mit שבתותי bezeichnet (20,12.13.16.20.21.24) und als אות „Zeichen“ zwischen YHWH und Israel verstanden wird (20,12.20) – eine Bezeichnung und ein Verständnis, die sich auch in dem späten priesterlichen Sabbat-Text Ex 31,12–17 finden. Die dort belegte Todessanktion bei Entweihung des Sabbats ist in Ez 20 freilich nicht im Blick. שבתותי findet sich also durchwegs in späten (priesterlichen) Texten.⁷⁶

Trifft diese Einschätzung Richtiges, lässt sich abschließend folgendes skizzenhaftes Gesamtbild zum Verhältnis von Ezechielbuch und Priesterschrift festhalten:

4 Fazit

Das Ezechielbuch und die Priesterschrift bzw. die priesterliche Literatur des Pentateuch sind vielseitig miteinander verwoben. Um dieses Beziehungsgeflecht präzise beschreiben zu können, ist eine theologie- und redaktionsgeschichtliche Analyse beider Textbereiche je einzeln und im Vergleich zueinander unumgänglich. Die hier gemachten Überlegungen hierzu waren nur sehr exemplarisch, haben aber versucht, Möglichkeiten der Weiterarbeit aufzuzeigen.

⁷⁵ Vgl. in diesem Sinne nebst den bereits in Anm. 66 genannten Arbeiten von Karl-Friedrich Pohlmann auch Reinhard Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003), 625–626 Anm. 41.

⁷⁶ Vgl. die Problemanzeigen zum Sabbat im Ezechielbuch bei Timo Veijola, „Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots“ (1989), in: ders., *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum*, BWANT 149 (Stuttgart: Kohlhammer, 2000), 61–75, hier 70–73 und zu Ex 31,12–17 Christophe Nihan, „Das Sabbatgesetz Exodus 31,12–17, die Priesterschrift und das Heiligkeitgesetz. Eine Auseinandersetzung mit neueren Interpretationen,“ in *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches*, FS Rainer Albertz, hg. v. Reinhard Achenbach u. a., ATHANT 104 (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2014), 131–149. Pola, *Priesterschrift*, 186–187 mit Anm. 173; 207 sieht Ex 31,12–17 von Ez 20 abhängig.

Nach den hier angestellten Vergleichen sind die älteren priesterlichen Texte des Pentateuch, die hier als Priesterschrift verstanden wurden, mit der golafavorisierenden Buchgestalt des Ezechielbuches traditionsgeschichtlich eng verwandt, durch gemeinsame Bezugnahmen auf unheilsprophetische Traditionen einerseits und naturkundlich-kosmologische Traditionen andererseits. Literarische Bezüge zwischen beiden Textbereichen konnten in den untersuchten Texten jedoch nicht ausgemacht werden.

Literarische Bezüge finden sich dagegen zwischen der Priesterschrift und der diasporatheologischen Buchgestalt des Ezechielbuches, genauer zwischen Ex 6,2–8 und Ez 20. Es spricht einiges dafür, dass hierbei die entsprechenden Ezechieltexte die jüngeren und nehmenden Texte sind.

Die Verhältnisbestimmung zwischen der Priesterschrift bzw. der priesterlichen Literatur des Pentateuch und dem Ezechielbuch bzw. den Ezechielbüchern im Laufe ihrer umfassend gedachten Textgeschichte ist also keineswegs einligig. Dem entspricht der Befund beim Vergleich zwischen dem Ezechielbuch und den Texten des Heiligkeitsgesetzes, wie zuletzt etwa Christophe Nihan verschiedentlich gezeigt hat.⁷⁷ Hier scheint das Verhältnis ungleich enger und noch verwobener zu sein als zur Priesterschrift, was bereits die Überlegungen zur Textgeschichte des griechischen und hebräischen Ezechielbuches gezeigt haben (s. o. 2.).

Abschließend – und im Sinne eines Kontrollganges – soll der Blick auf das Motiv der Einwohnung YHWHs in Israel, das in unterschiedlichen Redaktions-schichten des priesterlichen Pentateuch und des Ezechielbuches belegt ist, die hier gemachten Ergebnisse *illustrieren*:⁷⁸

Im Rahmen der golafavorisierenden Buchgestalt des Ezechielbuches verheißt der universal-solare YHWH in Ez *1 (vgl. Gen 1), der aufgrund der Mißstände im Tempelkult den Tempel verlässt (vgl. Ez *8–11 und Gen 6), seine Rückkehr in den Tempel und seine erneute Einwohnung dort „inmitten der Israeliten“ in Ez 43,7 (vgl. auch den nachgetragenen Vers 43,9).⁷⁹ Das Motiv ist ebenso zentral für die Priesterschrift (vgl. Ex 25,8; 29,45 f.; vgl. auch Ex 24,16). Wiederum lässt sich die Parallele am besten traditionsgeschichtlich erklären und zwar durch die gemeinsame Rezeption altorientalischer Tempeltheologie. Und wiederum scheint das

⁷⁷ Vgl. Nihan, „Ezekiel and the Holiness Legislation“; ders., „Ezekiel 34–37.“

⁷⁸ Vgl. hierzu Klein, *Schriftauslegung*, 190–204; Nihan, „Ezekiel 34–37,“ 161–164; ders., „Ezekiel and the Holiness Legislation,“ 1032–1034; Koch, *Wohnstatt*, 175–184.

⁷⁹ Zu Ez 43,7b–9 als dtr beeinflusste Fortschreibung vgl. Klein, *Schriftauslegung*, 149.192. Gerade aufgrund der Parallele zur Priesterschrift erscheint dagegen eine Separierung von 43,2–5 und 43,6–7a gegen Klein, a.a.O., 395–397 nicht zwingend. Vgl. auch Koch, *Wohnstatt*, 175–176.

golafavorisierende Ezechielbuch eine traditionsgeschichtlich leicht ältere Stufe darzustellen, da hier (noch) die traditionelle Thronvorstellung begegnet.⁸⁰

Indes sind in beiden Textbereichen jüngere Transformationen des Motivs belegt: Während die bereits genannten Texte YHWHs Wohnen inmitten der Israeliten stets *verbal* zum Ausdruck bringen, formulieren Lev 26,11 und Ez 37,25–28 *nominal* mit der Gabe der *Wohnung* YHWHs.⁸¹ Sollte zwischen diesen beiden jüngeren Texten eine literarische Abhängigkeit bestehen, so dürfte mit Christophe Nihan Lev 26 der nehmende Text sein.⁸² Dass Ez 37,25–28 jünger als die Priesterschrift ist, ist etwa mit Anja Klein und Christophe Nihan gut zu vertreten; allerdings lässt sich nicht nachweisen, dass der Text von der Priesterschrift literarisch abhängig sei. Daher mag die hier abschließend kurz angeführte Motivkonstellation die oben entwickelte These denn auch nur zu illustrieren, nicht aber zu bestätigen.

Gleichermaßen illustrierend ist ein Blick auf die bundestheologischen Texte des Ezechielbuches, die in Teilen konzeptionell unabhängig von der (und teils älter als die) Priesterschrift (Ez 16,8; 17,13–19; [20,37^{MT}];⁸³ 30,5) und in anderen Teilen deutlich auf die Priesterschrift bzw. die priesterlichen Texte des Pentateuch bezogen sind (Ez 16,59–62; 34,25; 37,26; 44,7); letztere Belege entstammen alleamt frühestens diasporatheologischen Buchgestalten des Ezechielbuches.⁸⁴

Literaturverzeichnis

- Achenbach, Reinhard. *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*. BZAR 3. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.
- Albertz, Rainer. *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* BE(S) 7. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- Arnold, Bill T. „The Holiness Redaction of the Primeval History.“ *ZAW* 129 (2017): 483–500.
- Becker, Uwe. „Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung.“ *BThZ* 21 (2004): 30–60.

⁸⁰ Vgl. Koch, *Wohnstatt*, 175–184. Klein, *Schriftauslegung*, 202–203 argumentiert gerade umgekehrt.

⁸¹ Zur literarhistorischen Nachordnung von Ez 37,25–28 gegenüber Ez 43,7 vgl. Klein, *Schriftauslegung*, 193.

⁸² Vgl. Nihan, „Ezekiel 34–37,“ 161–164; ders., „Ezekiel and the Holiness Legislation,“ 1032–1034.

⁸³ Vgl. zur Priorität der griechischen und Herleitung der hebräischen Lesart: Zimmerli, *Ezechiel*, 437.

⁸⁴ Vgl. etwa zu Ez 16,59–62: Lust, „Exodus,“ 215.224; Pohlmann, *Hesekiel*, 235; Wagner, „Verhältnisse,“ 220–223; zu Ez 34,25; 37,26: Klein, *Schriftauslegung*, 169–210; zu Ez 44,7: Rudnig, *Ezechiel*, 585–593.

- Behrens, Achim. *Prophetische Visionsschilderungen im Alten Testament. Sprachliche Eigenarten, Funktion und Geschichte einer Gattung*. AOAT 292. Münster: Ugarit-Verlag, 2002.
- Blenkinsopp, Joseph. „An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in the Pentateuch.“ *ZAW* 108 (1996): 495–518.
- Blum, Erhard. „The Linguistic Dating of Biblical Texts. An Approach with Methodological Limitations.“ In *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, hg. v. Jan Christian Gertz u. a., 303–325. FAT 111. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Bührer, Walter. „Neuere Ansätze in der Pentateuchkritik.“ *VF* 64 (2019): 19–32.
- . *Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3*. FRLANT 256. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Burkert, Walter. „Ostwestliche Weisheitsliteratur und Kosmogonie. Zur Vorgeschichte der Philosophie.“ In Ders. *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*, 53–78. München: C. H. Beck, 2009.
- Carr, David M. „Mündlich-schriftliche Bildung und die Ursprünge antiker Literaturen.“ In *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, hg. v. Erhard Blum und Helmut Utzschneider, 183–198. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- . *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2005.
- . „Method in Determination of Direction of Dependence. An Empirical Test of Criteria Applied to Exodus 34,11–26 and its Parallels.“ In *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10*, hg. v. Matthias Köckert und Erhard Blum, 107–140. VWGTh 18. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2001.
- Ganzel, Tova und Risa Levitt Kohn. „Ezekiel’s Prophetic Message in Light of Leviticus 26.“ In *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, hg. v. Jan Christian Gertz u. a., 1075–1084. FAT 111. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Gertz, Jan Christian u. a., Hg. *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*. FAT 111. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- . „The Formation of the Primeval History.“ In *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, hg. v. Craig A. Evans u. a., 107–135. VT.S 152. Leiden/Boston: Brill, 2012.
- . „Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?“ *ZThK* 106 (2009): 137–155.
- . „Noah und die Propheten. Rezeption und Reformulierung eines altorientalischen Mythos.“ *DVfLG* 81 (2007): 503–522.
- . *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*. FRLANT 186. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Gosse, Bernard. „Le livre d’Ezéchiel et Ex 6,2–8 dans le cadre du Pentateuque.“ *BN* 104 (2000): 20–25.
- Greenberg, Moshe. *Ezechiel 1–20*. HThKAT. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001.
- Haran, Menahem. „Ezekiel, P, and the Priestly School.“ *VT* 58 (2008): 211–218.
- Hartenstein, Friedhelm und Konrad Schmid, Hg. *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte*. VWGTh 40. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- Hartenstein, Friedhelm. „Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs.“ In *Das biblische Weltbild und seine*

- altorientalischen Kontexte*, hg. v. Bernd Janowski und Beate Ego in Zusammenarbeit mit Annette Krüger, 125–179. FAT 32. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Horowitz, Wayne. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Mesopotamian Civilizations 8. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- Idestrom, Rebecca G.S. „Echoes of the Book of Exodus in Ezekiel.“ *JSOT* 33 (2009): 489–510.
- Janowski, Bernd. „Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze.“ In *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, hg. v. Bernd Janowski und Beate Ego in Zusammenarbeit mit Annette Krüger, 3–26. FAT 32. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Jeon, Jaeyoung. „The Promise of the Land and the Extent of P.“ *ZAW* 130 (2018): 513–528.
- . „A Source of P? The Priestly Exodus Account and the Book of Ezekiel.“ *Sem.* 58 (2016): 77–92.
- Jeremias, Jörg. „Das Rätsel der Schriftprophetie.“ *ZAW* 125 (2013): 93–117.
- Klein, Anja. *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39*. BZAW 391. Berlin: de Gruyter, 2008.
- Koch, Christoph. *Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilszeit*. FAT 119. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- Konkel, Michael. *Architektur des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48)*. BBB 129. Berlin: Philo Verlagsgesellschaft mbH, 2001.
- Kratz, Reinhard Gregor. „Das Rätsel der Schriftprophetie. Eine Replik.“ *ZAW* 125 (2013): 635–639.
- Krüger, Thomas. „Ezekiel Studies. Present State and Future Outlook.“ In *Ezekiel. Current Debates and Future Directions*, hg. v. William A. Tooman und Penelope Barter, 18–27. FAT 112. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- . *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*. BZAW 180. Berlin/New York: de Gruyter, 1989.
- Levitt Kohn, Risa. *A New Heart and a New Soul. Ezekiel, the Exile and the Torah*. JSOT.S 358. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- . „A Prophet Like Moses? Rethinking Ezekiel’s Relationship to the Torah.“ *ZAW* 114 (2002): 236–254.
- Lilly, Ingrid E. *Two Books of Ezekiel. Papyrus 967 and the Masoretic Text as Variant Literary Editions*. VT.S 150. Leiden: Brill, 2012.
- Lust, Johan. „Exodus 6,2–8 and Ezekiel.“ In *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, hg. v. Marc Vervenne, 209–224. BETL 126. Leuven: Peeters u. a., 1996.
- Lyons, Michael A. „How Have We Changed? Older and Newer Arguments about the Relationship between Ezekiel and the Holiness Code.“ In *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, hg. v. Jan Christian Gertz u. a., 1055–1074. FAT 111. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- . *From Law to Prophecy. Ezekiel’s Use of the Holiness Code*. LHB 507. New York/London: T&T Clark, 2009.
- Mackie, Timothy P. *Expanding Ezekiel. The Hermeneutics of Scribal Addition in the Ancient Text Witnesses of the Book of Ezekiel*. FRLANT 257. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- MacDonald, Nathan. *Priestly Rule. Polemic and Biblical Interpretation in Ezekiel 44*. BZAW 476. Berlin/Boston: de Gruyter, 2015.
- Nihan, Christophe L. „Ezekiel 34–37 and Leviticus 26. A Reevaluation.“ In *Ezekiel. Current Debates and Future Directions*, hg. v. William A. Tooman und Penelope Barter, 153–178. FAT 112. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

- „Ezekiel and the Holiness Legislation. A Plea for Nonlinear Models.“ In *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, hg. v. Jan Christian Gertz u. a., 1015–1039. FAT 111. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- „Das Sabbatgesetz Exodus 31,12–17, die Priesterschrift und das Heiligkeitgesetz. Eine Auseinandersetzung mit neueren Interpretationen.“ In *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches, FS Rainer Albertz*, hg. v. Reinhard Achenbach u. a., 131–149. ATHANT 104. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2014.
- Pohlmann, Karl-Friedrich. *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1–19. Übersetzt und erklärt von Karl-Friedrich Pohlmann*. ATD 22/1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20–48. Übersetzt und erklärt von Karl-Friedrich Pohlmann mit einem Beitrag von Thilo Alexander Rudnig*. ATD 22/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Pola, Thomas. *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g*. WMANT 70. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 1995.
- Römer, Thomas. *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*. OBO 99. Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Rudnig, Thilo Alexander. „Ezechiel 40–48. Die Vision vom neuen Tempel und der neuen Ordnung im Land.“ In Pohlmann, Karl-Friedrich. *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20–48. Übersetzt und erklärt von Karl-Friedrich Pohlmann mit einem Beitrag von Thilo Alexander Rudnig*, 527–631. ATD 22/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48*. BZAW 287. Berlin: de Gruyter, 2000.
- Schmid, Konrad. „Das Ezechielbuch.“ In *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, hg. v. Jan Christian Gertz u. a., 361–372. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Schöpflin, Karin. *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie*. FAT 36. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Schwagmeier, Peter. *Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung*. Dissertationsschrift. Zürich, 2004.
- Sedlmeier, Franz. *Studien zu Komposition und Theologie von Ezechiel 20*. SBB 21. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1990.
- Sمند, Rudolf. „Das Ende ist gekommen‘. Ein Amoswort in der Priesterschrift.“ In Ders. *Die Mitte des Alten Testaments. Exegetische Aufsätze*, 238–243. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Stipp, Hermann-Josef. „Who is Responsible for the Deluge? Changing Outlooks in the Ancient Near East and the Bible.“ In „*From Ebla to Stellenbosch*“. *Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible*, hg. v. Izak Cornelius und Louis Jonker, 141–153. ADPV 37. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.
- Stökl, Jonathan. „Schoolboy Ezekiel. Remarks on the Transmission of Learning.“ *WO* 45 (2015): 50–61.
- Tooman, William A. und Penelope Barter, Hg. *Ezekiel. Current Debates and Future Directions*. FAT 112. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Uehlinger, Christoph und Susanne Müller Trufaut. „Ezekiel 1. Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography. Attempts at Further Refinement.“ *ThZ* 57 (2001): 140–171.

Veijola, Timo. „Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots.“ In Ders. *Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum*, 61–75. BWANT 149. Stuttgart: Kohlhammer, 2000.

Wagner, Thomas. „Ungeklärte Verhältnisse‘. Die priesterliche Urgeschichte und das Buch Ezechiel.“ *KuD* 59 (2013): 207–229.

Zimmerli, Walther. *Ezechiel*. BK.AT XIII.1/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ²1979.