



**HAL**  
open science

# Provisorische Überlegungen zur Entstehung von Exodus 18 – 24

Thomas Römer

► **To cite this version:**

Thomas Römer. Provisorische Überlegungen zur Entstehung von Exodus 18 – 24. Achenbach, R. and Arneth, M. „Gerechtigkeit und recht zu üben“ (Gen 18,19), 13, Wiesbaden: Harrassowitz, pp.128-154, 2009. <hal-03820994>

**HAL Id: hal-03820994**

**<https://hal.science/hal-03820994v1>**

Submitted on 19 Oct 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

T Rom

Den

Reinhard Achenbach / Martin Arneth (Hg.)

„GERECHTIGKEIT UND RECHT ZU ÜBEN“  
(Gen 18,19)

Studien zur altorientalischen und biblischen  
Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels  
und zur Religionssoziologie

Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag

COLLÈGE DE FRANCE  
Bibliothèque d'études  
ouest-sémitiques

n° inv. 20658

2009  
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Beihefte zur Zeitschrift für  
Altorientalische und  
biblische Rechtsgeschichte (BZAR)

Herausgegeben von  
Eckart Otto

Band 13

2009  
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

COLLÈGE DE FRANCE

Bibliothèque d'études

ouest-sémitiques

n° inv. 20658

Provisorische Überlegungen zur Entstehung von  
Exodus 18 – 24<sup>1</sup>

Thomas Römer

Dass die so genannte Sinai-Perikope zu den umstrittensten Textkomplexen des Pentateuchs gehört, braucht hier nicht noch einmal forschungsgeschichtlich demonstriert zu werden. Weder in Bezug auf die Entstehung der erzählenden Texte, deren Quellenzugehörigkeit oft einer Entscheidung durch „Losorakel“ gleichkam, um eine bissige Bemerkung Lothar Perlitts aufzunehmen<sup>2</sup>, noch in der Frage ihres Verhältnisses zu den „gesetzlichen“ Stücken, dem Dekalog und dem Bundesbuch, bestand je ein Konsens. Insofern driftet die heutige Pentateuchdiskussion in der Erforschung der Sinaiperikope kaum weiter auseinander als vor einem halben Jahrhundert. Somit kann eine erneute Beschäftigung mit Ex 18ff auch eine Chance für eine historisch-kritisch arbeitende alttestamentliche Wissenschaft sein neue bzw. modifizierte ältere Modelle auf ihre Konsensfähigkeit zu testen und sich ebenfalls über methodisches Vorgehen und Vorentscheidungen zu verständigen.

Die so genannte „Pentateuchkrise“ darf nicht in postmoderne Beliebigkeit ausarten oder zu exklusiv synchronen Analysen der Torah führen. Die historische und philologische Arbeit am Bibeltext ist eine unaufgebbare Errungenschaft der alttestamentlichen Forschung.

1. Methodische Vorbemerkungen und Vorentscheidungen

1.1. Die Unterscheidung von priesterlichen und nichtpriesterlichen Texten im Pentateuch oder Hexateuch hat sich seit Kuenen und Wellhausen bewährt. Die jüngste Infragestellung dieser Differenzierung durch Georg Fischer<sup>3</sup> bedeutet die Aufgabe eines der wichtigsten und konsensfähigsten Arbeitsmittel historisch-kritischer Exegese und kommt meines Erachtens einer Kapitulation vor der Schwierigkeit diachroner Modellbildung gleich. Die Unterscheidung von priesterlichen und nichtpriesterlichen Texten bedeutet jedoch nicht (mehr), dass das Gros der nichtpriesterlichen Texte zeitlich vor P anzusetzen sei. Weiter ist ebenfalls im Auge zu behalten, dass inner-

1 Es ist mir eine besondere Ehre und Freude, die folgenden Überlegungen dem geschätzten Kollegen zu widmen, der die alttestamentliche Forschung in den letzten zwanzig Jahren entscheidend beeinflusst hat.

2 L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969, 181.

3 G. Fischer, Zur Lage der Pentateuchforschung, ZAW 115, 2003, 608–616; ders., Wege zu einer neuen Sicht der Tora, ZAR 11, 2005, 93–106. Vgl. bereits C. Houtman, Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung nebst einer Auswertung, CBET 9, Kampen 1994, 431.

halb der priesterlichen Texte durchaus differenziert werden kann, selbst wenn die klassische Unterscheidung einer rein narrativen priesterlichen Grundschrift und gesetzlichen sekundären Ergänzungen kaum mehr haltbar ist, wie Christophe Nihan<sup>4</sup> gezeigt hat.

1.2. Zur Erhebung einer relativen Chronologie bleibt der Sprachvergleich ein wichtiges Hilfsmittel. Allerdings kann die elektronische Konkordanz nicht alle Probleme lösen, insbesondere wenn es sich um sehr seltene Lexeme handelt. Es gibt jedoch signifikante Ausdrücke und geprägte Wendungen, die es erlauben Textabschnitte oder Verse als deuteronomistisch, priesterlich oder dem Heiligkeitsgesetz nahe stehend zu charakterisieren. Zur Wortstatistik sollte sich jedoch auch die „Tendenzkritik“ gesellen, das heißt die Erhebung der Textintention, selbst wenn bei diesem Unterfangen eine objektive Beschreibung meist sehr schwierig ist. Neben den üblichen Kriterien zur diachronen Differenzierung (Widersprüche, Inkohärenzen, Brüche, usw.) sollten Beobachtungen zum Sprachgebrauch und zum Stil treten. Die Muse der traditionellen Quellenscheidung, nämlich der Gebrauch verschiedener Gottesnamen, ist für diachrone Analysen kaum einsetzbar<sup>5</sup>, wie sich auch bei der Untersuchung von Ex 18ff. zeigen wird. Die große Fluktuation bzgl. des Gottesnamens in den verschiedenen Textzeugen von Ex 18ff zeigt bereits die Schwierigkeit literarkritischer Hypothesen, welche sich hauptsächlich auf dieses Kriterium stützen.

1.3. Zur Charakterisierung vorpriesterlicher Textkomplexe sollte man auf die Sigel „J“, „E“, und „JE“ am besten verzichten, oder sich auf eine allgemein akzeptierte Definition einigen, was jedoch ein kaum zu erreichendes Unterfangen darstellt<sup>6</sup>.

1.4. Bezüglich der Rekonstruktion ursprünglicher Erzählungen oder Textkomplexe herrscht mancherorts noch die Idee der Möglichkeit den „Urtext“ beinahe wortgetreu aufspüren zu können. Dahinter steht die Annahme, dass biblische Redaktoren niemals einen neu zu edierenden Text kürzen oder anderweitig alterieren, sondern nur hinzufügen, so dass der ursprüngliche Textbestand durch ein Substraktionsverfahren eruiert werden kann. Dieses Axiom wird jedoch, durch außerbiblische Vergleichsmaterialien, die vom Gilgamesch-Epos über assyrische Königsinschriften bis zu Qumran reichen, eindeutig widerlegt. Innerhalb der Bibel zeigt ein Vergleich zwischen Sam – Kön und Chr wie frei mit „alten Quellen“ umgegangen werden

4 C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25, Tübingen 2007.

5 Vgl. dazu bereits die Bemerkungen von E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 471–475.

6 Um nur ein Beispiel zu nennen: „J“ ist für C. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993, ein zwischen dem Dtn und dem DtrG anzusetzender Redaktor, für J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville – Kampen 1994, ein nach dem DtrG schreibender Theologe und Schriftsteller, wohingegen R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, UTB 2157, Göttingen 2000, „J“ auf die Genesis begrenzt. Zu den wechselnden Identitäten des Jahwisten vgl. auch T. Römer, *The Elusive Yahwist: A Short History of Research*, in: T. B. Dozeman / K. Schmid (Hg.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBL Symposium Series 34, Atlanta GA 2006, 9–27.

konnte. Hier sei ausdrücklich auf den wichtigen Aufsatz von Thomas Krüger hingewiesen, der vor einem zu großen Vertrauen auf die wörtliche Rekonstruierbarkeit textlicher Urformen warnt. Krüger spielt ein Modell, das mit sechs literarischen Vorstufen eines Textes rechnet, durch und kommt für den ältesten Text auf einer Wahrscheinlichkeitsquote von 5 bis 26 %: „Wie rasch die Gesamtwahrscheinlichkeit kumulativer Hypothesen abnimmt, scheint manchen Exegetinnen und Exegeten ... nicht bewusst zu sein“<sup>7</sup>. Diese Warnung ernst zu nehmen bedeutet sich dessen bewusst zu sein, dass es bei älteren Vorstufen eines Textes oft bei ungefähren Umschreibungen bleiben muss.

1.5. Bei der Analyse der Exoduserzählung gehe ich von folgenden Voraussetzungen aus, die ich in einer Untersuchung zu Ex 3–4 zu begründen versucht habe<sup>8</sup>. Im Buche Exodus kann die folgende Textschichtung eruiert werden: Wie des öfteren beobachtet wurde<sup>9</sup>, unterbricht Ex 3,1–4,18 einen literarischen Zusammenhang, in welchem auf 2,23,αα 4,19 folgt (2,23αβ–25 werden relativ einmütig P zugeschrieben). Da Ex 3 eindeutig durch dtr Sprache gekennzeichnet ist, kann davon ausgegangen werden, dass die Erzählung von der Berufung Moses in einen älteren Textzusammenhang eingefügt worden ist. Gegen einige neuere Versuche, Ex 3,1–4,18 insgesamt als nachpriesterlich anzusetzen<sup>10</sup>, gibt es genügend Indizien dafür, dass der dtr Grundbestand von Ex 3\* vorpriesterlich ist. Allerdings ist dieser Grundbestand auf Ex 3\* zu begrenzen, 4,1–17 gehören hingegen zu einer oder mehreren nachpriesterlichen Redaktionen, wie eine Reihe von neueren Arbeiten übereinstimmend gezeigt haben<sup>11</sup>. In der Tat setzen diese Verse die priesterschriftlichen Erzäh-

7 T. Krüger, *Anmerkungen zur Frage nach den Redaktionen der grossen Erzählwerke im Alten Testament*, in: T. Römer / K. Schmid (Hg.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BETHL 203, Leuven 2007, 47–66, besonders 63–66, Zitat 66, Anm. 47. Vgl. auch E. A. Knauf, *Der Text als Artefakt*, in: J. Barton et al. (Hg.), *Das Alte Testament und die Kunst*, ATM 15, Münster 2005, 51–66.

8 T. Römer, *Exodus 3–4 und die aktuelle Pentateuchdiskussion*, in: R. Roukema et al. (Hg.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, CBET 44, Leuven – Paris 2006, 65–79.

9 Vgl. zum Beispiel E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin – New York 1990, 20–22 mit weiterer Literatur.

10 E. Otto, *Die nachpriesterliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, in: M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BETHL 126, Leuven 1996, 61–111; K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 193–2006; J. Kegler, *Die Berufung des Mose als Befreier Israels. Zur Einheitlichkeit des Berufungsberichts in Exodus 3–4*, in: C. Hardmeier / R. Kessler / A. Ruwe (Hg.), *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2003, 162–188.

11 J. C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Göttingen 1999, 305–327; E. Blum, *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Forschungshypothesen*, in: J. C. Gertz / K. Schmid / M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin – New York 2002, (119–156) 124–130.

lungen des so genannten Plagenzyklus voraus; die zeitweilige Behaftung von Moses Hand mit Ausschlag setzt wahrscheinlich die Kenntnis einer Tradition voraus, nach der Moses Anführer einer Gruppe von Aussätzigen war. Diese Tradition wird gegen Ende der persischen Zeit greifbar<sup>12</sup>. Ausgehend von Ex 3–4 können für die Exodus-erzählung folgende Entwicklungsstadien angenommen werden: a) eine Ex\* vorliegende ältere Erzählung, die man mit E. Blum als „vita Mosis“ oder „Auszugserzählung“ bezeichnen kann. Das Ende dieser Erzählung ist nicht ohne weiteres festlegbar. b) eine „dtr“, das DtrG wahrscheinlich voraussetzende Überarbeitung und Ausweitung der älteren Erzählung die man mit Blum als eine in Ex beginnende KD verstehen kann, die sich aber auch mit dem Jahwisten von Van Seters teilweise in Einklang bringen lässt. Die Landverheißungen in V. 8 und 17 spannen den Bogen mindestens bis zu Josua; die letzte Völkerliste innerhalb der Vorderen Propheten<sup>13</sup> findet sich in 1 Kön 9,20. Da die Verwendung dieser Listen in Ex 3 einsetzt<sup>14</sup>, könnte dies ein Indiz dafür sein, dass mit Ex 3 das Konzept eines „großen dtr Geschichtswerks“ Ex – Kön\* verbunden ist<sup>15</sup>. c) eine priesterliche Erzählung des Auszugs, die in Ex 6,2–8 eindeutig greifbar ist. Im Gegensatz zur ursprünglichen Fassung von Ex 3 wird hier klar die Patriarchenzeit mit der des Mose verbunden. Die Frage des Abschlusses der Priesterschrift wird kontrovers diskutiert<sup>16</sup>. Einhelligkeit besteht aber darin, dass die Sinai-Theophanie und die dortige Errichtung des Kultus den Höhepunkt der priesterlichen Darstellung bildet. d) nach-dtr und nach-priesterliche Redaktionen liegen in 4,1–17 aber auch in den Einfügungen der Patriarchennamen in Ex 3,6\*.15–16\* und 4,5 vor. Letztere stehen eindeutig im Rahmen einer Pentateuchredaktion, die durch Patriarchentrias einen von Gen 50,24 bis nach Dtn 34,4 reichenden Bogen schafft<sup>17</sup>. Wahrscheinlich lassen sich jedoch nicht alle nach-dtr und nach-priesterlichen Texte im Pentateuch auf eine einzige Redaktion verteilen. In der neueren Forschung wird deshalb bisweilen zwischen einer Hexateuch- und einer Pentateuchredaktion unterschieden, auf welche eine Reihe späterer

12 T. Römer, Mose in Äthiopien. Zur Herkunft der Num 12,1 zugrunde liegenden Tradition, in: M. Beck / U. Schorn (Hg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift für Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag, BZAW 370, Berlin – New York 2006, 203–215.

13 Vgl. z. B. die Zusammenstellung bei T.-K. Chan, La vocation de Moïse: Ex 3 & 4: recherche sur la rédaction dite deutéronomique du Tétrateuque, Bruxelles 1993, 15.

14 Die Aufzählung von zehn Völkern in Gen 15,19–21 ist eine singuläre und sehr späte Konstruktion.

15 So auch P. Weimar, Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5, OBO 32, Freiburg (CH) – Göttingen 1980, 328.

16 Vgl. den Überblick über die Forschungssituation bei C. Nihan, Torah (s. o. Anm. 4), 20–68.

17 Vgl. dazu T. Römer, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition, OBO 99, Freiburg (CH) – Göttingen 1990, und K. Schmid, Der Pentateuchredaktor: Beobachtungen zum theologischen Profil des Toraschlusses in Dtn 34, in: T. Römer / K. Schmid (Hg.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque, BETHL 2003; Leuven 2007, 183–197.

theokratische Bearbeitung gefolgt seien<sup>18</sup>. Andere Forscher postulieren die Existenz einer nachpriesterlichen „Heiligkeitsschule“, die neben Lev 17–26 auch andere Texte im Rahmen des Pentateuch redigiert hätte<sup>19</sup>.

Ich möchte im Folgenden testen, ob sich dieses Modell auch auf die Entstehung von Ex 18–24 anwenden lässt. Dabei möchte ich mit den jüngsten Texten beginnen und danach nach älteren Vorstufen zurückfragen.

## 2. Nach-dtr und nach-priesterliche Textkomplexe in Ex 18–20 und 24

### 2.1. Exodus 19,3–8(9): Israels Erwählung zu einem „heiligen Volk“

Ich möchte mit der Besprechung dieses Textes beginnen, da mir eine „späte“ Datierung von 19,3–8 über exegetische Schulen hinaus als konsensfähig erscheint<sup>20</sup>. In der Regel wird die Perikope auf 19,3b–8 begrenzt. 3a kann in der Tat auch als Einleitung zu V. 9 oder V. 10 verstanden werden. Zwingende literarkritische Gründe lassen sich jedoch für eine diachrone Differenzierung zwischen V. 3a und 3b nicht anführen, und der Wechsel von *ha-elohim* zu *Jhwh* bleibt auch in bei der Zusammenfügung von 19,3a und 9 bzw. 10 bestehen. Bisweilen wurde diese *Jhwh*-Rede an Mose in V. 3ff als programmatischer Text dtr Redaktoren angesehen<sup>21</sup>. Diese Auffassung liegt die Beobachtung zugrunde, dass sich in 19,3–8 eine Anzahl dtr Wendungen finden. Es liegen jedoch auch Abweichungen vom dtr Sprachgebrauch und nicht-dtr Konzeptionen vor, wie bereits insbesondere Jean-Louis Ska dargelegt hat.

18 So insbesondere E. Otto, Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumsrahmens, FAT 30, Tübingen 2000, und R. Achenbach, Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch, BZAR 3, Wiesbaden 2003.

19 So z. B. I. Knohl, The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School, Minneapolis 1995; J. Milgrom, Hr in Leviticus and Elsewhere in the Torah, in: R. Rendtorff, R. A. Kugler (Hg.), The Book of Leviticus. Composition and Reception, VT.S 93, Leiden – Boston 2003, 24–40.

20 So z. B. J. L. Ska, Exode 19,3b–6 et l'identité de l'Israël post-exilique, in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation, BETHL 126, Leuven 1996, 289–317; L. Schmidt, Israel und das Gesetz. Ex 19,3b–8 und 24,3–8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch, ZAW 113, 2001, 167–185; R. Achenbach, The Story of the Revelation at the Mountain of God and the Redactional Editions of the Hexateuch and the Pentateuch, in: E. Otto / J. Le Roux (Hg.), A Critical Study of the Pentateuch. An Encounter Between Europe and Africa, ATM 20, Münster 2005, 126–151; A. Graupner, "Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein". Erwägungen zur Funktion von Ex 19,3b–8 innerhalb der Sinaiperikope, in: A. Graupner / M. Wolter (Hg.), Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions, BZAW 372, Berlin – New York 2007, 33–49.

21 W. Johnstone, The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus, ZAW 100, 1988, 361–385; E. Blum, Studien (s. o. Anm. 9), 169–172; J. Blenkinsopp, Structure and Meaning in the Sinai-Horeb Narrative (Exodus 19–34), in: E. E. Carpenter (Hg.), A Biblical Itinerary. In Search of Method, Form and Content. Essays in Honor of George W. Coats. JSOTSup 240, Sheffield 1997, 109–125.

Nicht-dtr sind zum Beispiel das Bild der Adler- bzw. Geierflügel<sup>22</sup> und auch die dezidierte Feststellung „mir gehört die ganze Erde“ (V. 5). Diese Affirmation stammt aus der perserzeitlichen Hymnensprache<sup>23</sup>; innerhalb des Dtn finden sich vergleichbare Aussagen nur in spät- bzw nach-dtr Texten wie Dtn 4 und Dtn 7,6ff. Interessanterweise liegt in Ex 18,11 eine vergleichbare Aussage vor, welche die Überlegenheit Jhwhs über alle Götter feiert, und die ihre nächsten Parallelen in Ps 135,5; Neh 9,10 und 2 Chr 2,4 besitzt. Ex 18,11 ist somit vielleicht zusammen mit 19,3–9 in die Sinaierzählung eingefügt worden<sup>24</sup>.

Der in der hebräischen Bibel seltene Ausdruck סגלה findet sich im Deuteronomium in Stellen, die wahrscheinlich zu den spätesten Schichten des Buches gehören Dtn 7,6; 14,2 und 26,18<sup>25</sup>. Allerdings ist in diesen Stellen סגלה mit עם konstruiert, im Gegensatz zu Ex 19,5, wo der Ausdruck absolut gebraucht wird. Im Umfeld dieser Dtn-Stellen findet sich ebenfalls der Ausdruck עם קרוש (Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9); in Ex 19,6 wird hingegen נג verwendet. Die mehr politische Konnotation dieses Lexems könnte nach Ska ein Indiz dafür sein, dass der im *parallelismus membrorum* stehende und nicht als dtr zu bezeichnende Ausdruck כהנים auch in einem theokratischen Sinn („ein von Priestern regiertes Königreich“) zu verstehen ist<sup>26</sup>. Dieses Verständnis sollte jedoch nicht in eine frontale Opposition zu der möglichen Übersetzung „ein Königreich von Priestern“ gesetzt werden. Nach außen ist Israel in der Tat ein priesterliches Volk, das sich durch eine den anderen Völkern nicht gewährte Gottesnähe auszeichnet (vgl. auch Jes 61,6), nach innen ist das Israel der Perserzeit eine von Priestern verwaltete Gemeinde. So ist E. Otto recht zu geben, dass מלכות כהנים in Ex 19,6 amphibolisch aufzufassen ist: es geht darum die „ideale nachexilische Tempelgemeinde“ zu definieren<sup>27</sup>. Des weiteren „kann man V. 6a auch als Vorblick auf das Heiligkeitsgesetz lesen“<sup>28</sup>. In Lev 20,26: „Ihr sollt heilig für mich sein, denn ich, Jhwh, bin heilig und ich habe euch von den Völkern getrennt, damit ihr mir gehört“ liegt eine mit Ex 19,5b–6 vergleichbare theologische Aussage vor. Ist das Heiligkeitsgesetz als ein Ausgleichsversuch zwischen D und P zu verstehen, kann ein solches Anliegen auch für Ex 19,3–8 festgestellt werden. Neben dtr Terminologie finden sich nämlich auch Wendungen und Themen, die in priesterlichen Texten vorliegen. So erscheint das Thema der Absonderung Israels

22 Vergleichbar sind Dtn 32,11 (das Moselied ist nach-dtr in das Dtn eingefügt) und Ez 17,3,7.

23 Vgl. J.-L. Ska, Exode (s. o. Anm. 20), 297 und Anm. 35 mit Belegen.

24 Nach P. Weimar, Berufung (s. o. Anm. 15), 29, Anm. 28, setzt dieser Text Ex 6,6a (P) voraus.

25 Zu Dtn 7 vgl. T. Römer, The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction, London – New York 2005, 170–171; Dtn 14,2 leitet ein von priesterlichen Interesse geprägtes Kapitel über Speisevorschriften ein, das in Lev 11 eine Parallele hat. Zu Dtn 26,18–19 vgl. E. Otto, Deuteronomium (s. o. Anm. 18), 119.

26 J.-L. Ska, Exode, 301–303; A. Graupner, Königreich (s. o. Anm. 20), 42–43.

27 E. Otto, Pentateuchredaktion (s. o. Anm. 10), 77 mit Anm. 76.

28 A. Graupner, Königreich, 48.

von den Völkern sowohl in dtr als auch in priesterlichen Texten und dem Heiligkeitsgesetz<sup>29</sup>.

Der Ausdruck ביה יעקב (Ex 19,3) ist im Pentateuch<sup>30</sup> nur noch in dem P-Text Gen 46,27 belegt. Die in Ex 19,4–6 vorliegende Verbindung von Exodus und Erwählung ist ebenfalls ein Hauptanliegen des Heiligkeitsgesetzes (Lv 19,36; 23,43; 25,38.45.55; 26,13.46)<sup>31</sup>. Schließlich kann die Bundeskonzeption in 19,5 als eine Vermittlung zwischen D und P verstanden werden. Bekannterweise berichtet P (geht man von einer ursprünglich autonomen Priesterschrift aus) keinen Bundenschluss am Sinai, sondern verankert Jhwhs Heilshandeln an Israel im Bund mit Abraham (Gen 17). Die Formulierung in Ex 19,5 „werdet ihr meinen Bund bewahren“ (שמרתם את בריתי) kann zunächst dahingehend verstanden werden, dass sie auf einen früheren Bund, also den Abrahambund zurückweist<sup>32</sup>. In Gen 17,9 liegt eine parallele Aussage vor (את בריתי השמר, vgl. auch V.10), die bisweilen aus stilistischen und inhaltlichen Gründen einer nachpriesterlichen Redaktion zugeschrieben wird<sup>33</sup>. Das könnte bedeuten, dass wir es in Gen 17,9ff und Ex 19,3ff mit denselben Redaktoren zu tun haben, die den priesterlichen Abraham- und den dtr Sinai- bzw. Horebbund miteinander in Ausgleich bringen wollen. Ein solcher Ausgleich findet sich ebenfalls im Schlusskapitel des Heiligkeitsgesetzes, Lev 26, in welchem der priesterliche Patriarchenbund mit dem dtr Väterbund zusammen gebracht wird<sup>34</sup>.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass in Ex 19,3–8 viele inhaltliche und sprachliche Beziehungen zum Heiligkeitsgesetz vorliegen. Damit kann dieser Textabschnitt einer Redaktion zugeschrieben werden, die sich durch eine dtr-priesterliche Mischsprache und das Bemühen dtr und priesterliche Konzeptionen zu vermitteln auszeichnet. Sollte man deswegen von einer „Heiligkeitsschule“ sprechen oder ist eine andere Bezeichnung angebracht? Mit dieser Frage ist das Problem der Reichweite der in Ex 19,3–8 vorliegenden Schicht verbunden. Es besteht eindeutig eine Beziehung zu Ex 24,3–8 die etwas später zur Sprache kommen soll.

Ex 19,3–8 besitzt eine Parallele in 2 Kön 18,12:

29 Vgl. die Stellenangaben bei J.-L. Ska, Exode, 296.

30 Der Parallelismus „Haus Jakob“, „Söhne Israels“ in Ex 19,3 ist ein hapax legomenon. Vergleichbar ist der Parallelismus „Haus Jakob“/„Haus Israel“ in den prophetischen Texten Jes 46,3; Jr 2,4; Mi 3,9.

31 F. Crüsemann, Der Exodus als Heiligung. Zur rechtsgeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes, in: E. Blum / C. Macholz / E. W. Stegemann (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 117–129.

32 So C. Dohmen, Exodus 19–40, HThK.AT, Freiburg – Basel – Wien 2004, 60–61.

33 K. Grünwaldt, Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift, BBB 85, Frankfurt a. M. 1992, 27–33; J. C. Gertz, Tradition (s. o. Anm. 11), 227–228.

34 T. Römer, Israels Väter (s. o. Anm. 17), 548–550; J.-L. Ska, Exode, 305–306; W. Groß, 'Rezeption' in Ex 31,12–17 und Lev 26,39–45. Sprachliche Formen und theologisch-kompositionelle Leistung, in: R. G. Kratz / T. Krüger (Hg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. FS O.H. Steck, OBO 153, Freiburg (CH) – Göttingen 1997, 45–64; A. Alvarez Valdés, Levítico 26: una síntesis de alianzas como clave de lectura, Estudios Bíblicos 61, 2003, 155–181.

Exodus	2 Kön 18,12
19,5 ועתה אם שמעו תשמעו בקלי	על אשר לא שמעו בקול יהוה אלהיהם
ושמרתם את בריתי	ויעברו את בריתי
19,8 כל אשר דבר יהוה נעשה	את כל אשר צוה משה עבד יהוה
24,7 כל אשר דבר יהוה נעשה ונשמע	ולא שמעו ולא עשו

Ausgehend von dieser Beobachtung und der Feststellung, dass die Kombination von שמעו, קול und ברית außer Ri 2,2.20 nur an diesen Stellen belegt ist, hat Erik Aurelius Ex 19,3–8 und 2 Kön 12,8 einem Enneateuch-Redaktor zugeschrieben, „der die Darstellung von Ex bis 2 R überblickt und sie von Anfang bis Ende überarbeitet hat“<sup>35</sup>. Jedoch geht es in 2 Kön 18 um eine typisch dtr Bundeskonzeption, wohingegen Ex 19,3ff diese neu interpretiert<sup>36</sup>. Insofern wäre eher anzunehmen, dass 2 Kön 18,12 älter als Ex 19,3ff ist. Methodologisch wäre weiter zu fragen, ob zwei sehr weit auseinander liegende Versteile ausreichen um eine übergreifende Redaktion zu postulieren<sup>37</sup>.

Damit dürfte der Aktionsrahmen von Ex 19,3–8 beschränkter sein. M.E. ist er auf den Pentateuch einzugrenzen. Nimmt man 19,5 („wenn ihre auf meine Stimme hört“) wörtlich, kann diese Gottesrede eigentlich nur auf die Mitteilung des Dekalogs anspielen, da nur dieser direkt ohne mosaische Vermittlung dem Volke offenbart wird. Meines Erachtens ist die Einfügung des Dekalogs derselben Redaktion, die in 19,3ff tätig ist, zuzuschreiben. Dies ist nun zu begründen. Zuvor soll aber kurz die Frage der Einordnung von Ex 19,9 zur Sprache kommen.

Zunächst ist festzustellen, dass 19,9 durchaus als Fortsetzung von 19,3–8 verstanden werden kann. Es ginge dann um Jhwhs Antwort nachdem Mose ihm die Reaktion des Volkes kommuniziert hat. Inhaltlich wird hier zunächst Moses Sonderstellung als Israels privilegierter Mittler unterstrichen, was an Texte wie Num 12,7–8 und Dtn 34,10–12 denken lässt, die in der jüngeren Forschung oft einer „Pentateuchredaktion“ zugeschrieben werden. Die Idee, dass Israel auch an Mose glauben soll, besitzt ihre engste Parallele in Ex 14,31, ein Vers der ebenfalls als nach-dtr beurteilt wird<sup>38</sup>. Inhaltlich ist eine Verschiebung festzustellen: während es in 3–8 um das

35 E. Aurelius, Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch, BZAW 319, Berlin – New York 2003, 208. Aurelius hält eine Einbeziehung der Patriarchentradition durch diesen Redaktor für möglich.

36 Vgl. auch die kritischen Bemerkungen von E. Blum, Pentateuch–Hexateuch – Enneateuch? oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der hebräischen Bibel? in: T. Römer / K. Schmid (Hg.), Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque, BEThL 203, Leuven 2007, (67–98) 73–79.

37 Man könnte auch mit Graupner die Parallelen dahingehend interpretieren, dass Ex 19,3–8 die Abfolge von Pentateuch und Vordere Propheten voraussetzt und beide Literaturwerke miteinander zu verklammern sucht (A. Graupner, Königreich, 49). Man könnte aber auch erwägen, ob nicht Ex 19,3ff eine Alternative zur dtr Bundestheologie, wie sie in 2 Kön 18,12 zum Ausdruck kommt, bieten will.

38 H.-C. Schmitt, Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der „Glaubens“-Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch, VT 32 (1982) 170–

direkte Hören von Gottes Stimme durch das Volk geht, hebt V. 9 auf das durch Mose vermittelte Hören von Jhwhs Worten ab. Dies kann dahingehend verstanden werden, dass V. 9 die vorgehenden Verse korrigieren und die gesamte göttliche Offenbarung unter Moses Vermittlung stellen will; dann hätten wir es mit einem Zusatz zu tun, wofür auch die Wiederaufnahme in V. 9b sprechen könnte<sup>39</sup>. Man kann jedoch auch V. 9a so interpretieren, dass er die in Ex 20–23 folgende Offenbarung von Dekalog und Bundesbuch korrelieren will: der Dekalog als direkte Gottesmitteilung gefolgt vom Bundesbuch, dass Gott dem Mose zur Weitergabe an das Volk kommuniziert. Wenn 19,3–8 auf derselben literarischen Ebene wie die Einfügung des Dekalogs zu sehen ist, spricht nichts dagegen auch den V. 9 zu diesem Abschnitt zu rechnen<sup>40</sup>.

## 2.2. Die nach-dtr und nachpriesterliche Einfügung des Dekalogs<sup>41</sup>

Die Diskussion um Existenz und die Möglichkeit der Rekonstruktion eines „Ur-Deuteronomiums“, um die es in letzter Zeit etwas ruhiger geworden ist, soll hier nicht aufgenommen werden. Interessanter scheinen mir folgende Fragen: Soll und kann man zwischen den zwei Fassungen des Dekalogs in Ex 20 und Dtn 5 diachron unterscheiden? Wurde der Dekalog vor, gleichzeitig mit oder nach dem Bundesbuch in die Sinaiperikope eingefügt?

Was die synoptische Debatte um die Dekalogfassungen betrifft, wird von vielen Exegeten Ex 20\* als die ursprüngliche Form der zehn Gebote angesehen<sup>42</sup>. Zur Stützung dieser These wird angeführt, dass Ex 20 die kürzere Version ist, und dass die Verweise „wie dir Jhwh, dein Gott geboten hat“ in Dtn 5,12 und 15 die Dekalogfassung von Ex 20 voraussetzen. Bei einer Priorität der Exodusfassung bleibt jedoch das Problem der priesterlichen Sabbatmotivation. So muss postuliert werden, dass

189; ders., Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Gen I – 2Regum XXV und seine theologische Intention, in: U. Schorn / M. Büttner (Hg.), Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Aufsätze, BZAW 310, Berlin – New York 2001, 277–294; K. Schmid, Erzväter (s. o. Anm. 10), 248.

39 So z.B. B. Renaud, La théophanie du Sinai. Ex 19–24. Exégèse et théologie, CRB 30, Paris 1991, 52–55, der von einer „dtr Glosse“ spricht; J.C. Gertz, Tradition, 227f; A. Graupner, Königreich, 44. Allerdings ist zu bemerken, dass in Ex 24,3 und 7 eine sehr ähnliche Wiederaufnahme anzutreffen ist, die nur selten literarkritisch ausgewertet wird.

40 So auch E. Otto, Deuteronomium, 71. Eine Wiederaufnahme ist nicht immer ein Indiz für diachrone Differenzierung. In V. 9b dient sie dazu, die zwei Gottesreden zu parallelisieren.

41 Vgl. zum folgenden ausführlicher T. Römer, Les deux „décalogues“ et la loi de Moïse, in: P. Abadie (Hg.), Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert, le livre et le rouleau 25, Bruxelles 2006, 47–67.

42 C. Levin, Der Dekalog am Sinai, VT 35, 1985, pp. 165–191 = ders., Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament, BZAW 316, Berlin – New York 2003, 60–80; R. G. Kratz, Der Dekalog im Exodusbuch, VT 44, 1994, 205–238; A. Graupner, Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik. Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Forschung, in: H. Graf Reventlow (Hg.), Weisheit, Ethos und Gebot. Weisheits- und Dekalogtraditionen in der Bibel und im frühen Judentum, BThSt 43, Neukirchen-Vluyn 2001, 61–95; T. Veijola, Das 5. Buch Mose. Deuteronomium Kapitel 1,1–16,17, ATD 8,1, Göttingen 2004, 149–150.

diese eine später Interpolation darstellt bzw. dass das gesamte Sabbatgebot später eingefügt wurde. Diese Annahme ist ein typisches Beispiel einer zirkulären Argumentation, die hinfällig wird, wenn die vor-priesterliche Ansetzung von Ex 20 aufgegeben wird. Sollte man also denjenigen Autoren folgen, die für eine ursprünglich dtr Dekalogfassung, wie sie in Dtn 5 vorliegt, plädieren<sup>43</sup>? Für diese Hypothese wird oft das Diktum L. Perlitts, der Dekalog sei in ein dtn Sprachkleid gehüllt<sup>44</sup>, bemüht sowie die Annahmen, dass das deuteronomische Gesetz gemäß des Dekalogs in Dtn 5 strukturiert sei<sup>45</sup>.

Die Charakterisierung des Dekalogs als ein dtr Schulprodukt erscheint auf den ersten Blick als eine befriedigende Lösung. Eine nähere Analyse des Sprachgebrauchs zeigt jedoch, dass diese Idee kaum haltbar ist. Zunächst ist festzustellen, dass der Sabbat, der im Dekalog eine prominente Stellung einnimmt, kaum ein dtr Theologumenon darstellt. Außer Dtn 5 wird er im Rahmen des DtrG nur noch in 2 Kön 4,23 und 11,5.7.9 erwähnt<sup>46</sup>. Der erste Beleg scheint noch das Verständnis des Sabbats als ein Vollmondsfest vorauszusetzen, wohingegen die Sabbatverse in 2 Kön 11 einhellig einer der Chronik nahe stehenden priesterlichen Redaktion zugeschrieben werden<sup>47</sup>. Der Sabbat wird in der hebräischen Bibel hauptsächlich im Heiligkeitsgesetz behandelt (Lev 17–26 enthält ca. 20 % aller Vorkommen), sowie in Chr und Neh (ebenfalls 20%) und in den perserzeitlichen Abschnitten von Ez (15%).

Ähnliches ist für andere Lexeme des Dekalogs festzustellen. Die Selbstvorstellung יהוה אלהים ist in der Langform außerhalb des Dekalogs nur im Deutero-Jesaja (43,11; 44,24; 51,15) in Hosea (12,10 und 13,4) sowie in Ps 81,11 belegt. Die häufigere Kurzform יהוה אלהים findet sich nur 5 mal im DtrG (2,2%<sup>48</sup>), aber umso öfter im Heiligkeitsgesetz (23%), in Ezechiel (40%) und anderen priesterlichen Texten. Die Wurzel אלה im Hif. wird in dtr Textkomplexen häufig zur Bezeichnung des Exodus verwendet (ca. 35 mal in Ex bis 2 Kön), sie findet sich aber ebenfalls in P-Texten (8 mal) und im Heiligkeitsgesetz (6 mal). Die אלהים אחרים sind eindeutig eine dtr Wortschöpfung<sup>49</sup>, allerdings ist ihr Verbot mit der Wendung לא יהיה לך ungewöhnlich<sup>50</sup> und auf den Dekalog beschränkt.

43 Vgl. bes. F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog*, OBO 45, Freiburg (CH) – Göttingen 1982; C. Dohmen, *Exodus* (s. o. Anm. 32), 90–99; D. Nocquet, *Les "dix paroles", patrimoine universel. Réflexions sur le décalogue et la Loi dans l'Ancien Testament*, *Mélanges de Science Religieuse* 60, 2003, 21–33.

44 L. Perlitt, *Bundestheologie* (s. o. Anm. 2), 86.

45 So insbesondere G. Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog*. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26, SBS 145, Stuttgart 1991.

46 Abgesehen von dem Qerê in dem kaum verständlichen Vers 2 Kön 16,18.

47 Siehe dazu C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v. Chr., SBS 105, Stuttgart 1982, 38–42 mit weiterer Literatur.

48 D. h. 4 von 214 Belegen: Dtn 29,5; Ri 6,10; 1 Kön 20,13.28, wobei einige dieser Passagen wohl als post-dtr zu qualifizieren sind.

49 Siehe die Belege und Wendungen bei T. Römer, *Israels Väter*, 85–88.

50 In dtr Zusammenhängen finden sich folgende Verben: דגלך אחרים, עבדך, והשתחווה. Die

Das Lexem פסל gehört nicht zum typisch dtr Sprachgebrauch. Es findet sich in der deuteronomischen Götzenbildpolemik. Im Dtn wird es neben 27,15 nur noch in dem nach-dtr Kapitel 4 verwendet (4,16,23 und 25), in Jos-Kön ebenfalls nur in wenigen und späten Texten<sup>51</sup>. Daneben findet es sich auch im Finale des Heiligkeitsgesetzes (Lev 26,1). Der seltene Ausdruck תמונה ist in den *Nebi'im* nicht belegt, im Pentateuch ist er neben den Dekalogen auf Num 12,8 und Dtn 4,12.15,16.23.25 beschränkt.

Die Schuld der Väter (עון אבות) ist ebenfalls keine exklusiv dtr Wendung. Sie findet sich in Ex 34,7; Lev 26,40; Num 14,18; Jes 14,21; Jer 14,20; 32,18 und Ps 109,14<sup>52</sup>. Die Wurzel כבד im Pi. oder Nif. im Sinne von „ehren“ lässt sich keinem spezifischen Sprachgebrauch zuordnen; sie findet sich in dtr aber auch in priesterlichen Texten sowie in Jes und den Psalmen. Das „Verlängern der Tage“ (האריך ימים) hat seinen Schwerpunkt eindeutig im Dtn.<sup>53</sup>

Die in den apodiktischen Verboten der zweiten Dekaloghälfte verwendeten Lexeme lassen sich keinem spezifischen literarischen Kontext zuordnen, da es sich um Wörter des alltäglichen Lebens handelt. Es kann jedoch erwähnt werden, dass die Wurzel נאף zur Bezeichnung des Ehebruchs innerhalb des Pentateuchs nur noch (dreimal) in Lev 20,10 gebraucht ist und das sich die nächste Parallele zu לא תגנב in Lev 19,11 (לא תגנבו) findet. Diese sprachliche Untersuchung führt meines Erachtens zu einem Ex 19,3–9 vergleichbaren Resultat. Beide Dekaloge setzen die dtr Terminologie voraus und benutzen sie weit gehend; sie können jedoch kaum als „dtr“ bezeichnet werden, da in ihnen ebenfalls Anliegen und Wortfelder begegnen, die für die dtr Schule untypisch sind.

Das könnte bedeuten, dass die Frage nach der Priorität einer der beiden Dekalogfassungen vielleicht falsch gestellt wird. Ich möchte hier folgende These erproben: beide Dekalogversionen wurden gleichzeitig in ihre respektiven Zusammenhänge eingefügt um die Kohärenz des im Entstehen begriffenen Pentateuchs zu verstärken. Auch wenn die Theorie der so genannten Reichsautorisation die persische Einwirkung auf das Entstehen der Torah sicher überbetont hat<sup>54</sup>, ist das von R. Albertz, E.A. Knauf und anderen<sup>55</sup> vertretene Kompromissmodell, das den Pentateuch als ein

zwei letzten erscheinen auch im Dekalog um die ausschließliche Verehrung Jhwhs einzufordern.

51 Hauptsächlich in Ri 17–18, um dessen Zugehörigkeit zum DtrG gestritten wird und 2 Kön 21,7. Der verwandte Ausdruck פסיל erscheint in spät-dtr Versen wie Dtn 7,5.25; 12,3; Ri 3,19.26 und 2 Kön 17,41 (7 von 23 Belegen).

52 In Ez 18,17.19 wird der Ausdruck im Singular verwendet, im Plural in Jes 65,7; Jer 11,10; Neh 9,2; Dan 9,16.

53 Außerhalb des Dekalogs in Dtn 4,26.40; 5,33; 6,2, 11,9; 17,20; 22,7; 25,15; 30,18; 32,47. Weitere Vorkommen in Jos 24,31 = Ri 2,7; 1Kön 3,14; Pr 28,16; Qoh 8,13.

54 Zur Diskussion vgl. die Sammelbände J. W. Watts (Hg.), *Persia and Torah. The Theory of the Imperial Authorization of the Pentateuch*, SBL Symposium Series 17, Atlanta, GA 2001; G. N. Knoppers / B. M. Levinson (Hg.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake (IN) 2007.

55 R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Teil 2: Vom Exil bis zu den

„ökumenisches“ Projekt priesterlicher, dtr und auch anderer Interessen betrachtet, immer noch plausibel. Die „Herausgeber“ der Torah mussten unter anderen deutlich machen, dass das Bundesbuch, die priesterliche Gesetzgebung und das deuteronomische Gesetz miteinander kompatibel waren<sup>56</sup>. Die Einfügung der beiden Dekalogen half diese Kohärenz zu unterstreichen. Der Dekalog in Ex 20 fungiert als göttliche Einleitung zum Bundesbuch und zur priesterlichen Sinaigesetzgebung. Durch den Verweis auf Gen 1,1–2,4 in der Sabbatmotivation unterstreicht Ex 20 den literarischen Zusammenhang zwischen Gen und Ex, der wahrscheinlich erstmals von der priesterlichen Schule geschaffen wurde (in Ex 19,3–9 liegt ein vergleichbares Phänomen in der Verwendung des *b'rit*-Begriffes vor). Der Dekalog in Dtn 5 hat eine vergleichbare Funktion. Hier wird nun beim Sabbat die Exodustradition evoziert, um das Deuteronomium, in dessen Prolog hauptsächlich die Wüstenzeit zur Sprache kommt (Dtn 1–3), eng mit der Exoduserzählung zu verkoppeln. Weiterhin präsentiert sich Dtn 5 als Einleitung und Verstehenshilfe des dtn Gesetzes. Somit ist es durchaus vorstellbar, dass beide Dekalogen demselben Milieu entstammen und bewusst mit einigen Abweichungen voneinander in ihren jeweiligen Kontext eingefügt worden.

Wie für Ex 19,3–8 kann man auch in den Dekalogen eine an das Heiligkeitsgesetz erinnernde Sprachmischung feststellen; deswegen halte ich es für sinnvoll die Verfasser von Ex 19,3–9 und Ex 20,1–18 (und Dtn 5,4–22) miteinander zu identifizieren. Die Nähe des Dekalogs zum Heiligkeitsgesetz erweist sich nicht nur auf sprachlicher sondern auch auf theologischer Ebene. So ist die Wurzel עבד im Dekalog ein „Leitwort“ (5 mal in der Ex und 7 mal in der Dtn-Fassung) und drückt dort die Idee eines Herrschaftswechsels aus. Jhwh hat Israel aus der ägyptischen Sklaverei herausgeführt, um es zu seinem Sklaven zu machen, dementsprechend dürfen sich die Adressaten des Dekalogs nicht an andere Götter versklaven. Gleichzeitig impliziert dieser Herrschaftswechsel eine fürsorgliche Einstellung gegenüber den גרים (Ex 20,10; Dtn 5,14). Dasselbe Anliegen findet sich im Heiligkeitsgesetz, insbesondere in Lev 25, wo die Adressaten als Jhwhs Sklaven bezeichnet werden: „Denn für mich sind die Israeliten Sklaven, sie sind meine Sklaven, die ich aus dem Land Ägypten herausgeführt habe. Ich bin Jhwh, euer Gott“ (V. 55, vgl. auch V. 38–42). Die auf Lev 25,55 folgenden Verse enthalten dann dieselben Verbote wie die erste Hälfte des Dekalogs: „macht euch keine Götzen (אלילים)<sup>57</sup>, errichtet weder Abbild

Makkabäern, GAT 8/2, Göttingen 1992, 495–504; E. A. Knauf, *Audiatur et altera pars*. Zur Logik der Pentateuchredaktion, BiKi 53, 1998, 118–126, F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

56 Vgl. dazu auch E. Otto, *Wie »synchron« wurde in der Antike der Pentateuch gelesen?*, in: F.-L. Hossfeld / L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch*. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger, HBS 44, Freiburg et al. 2004, 470–485.

57 Dass hier אלילים anstelle der אחרים verwendet wird, bedeutet nicht zwingend, dass das Heiligkeitsgesetz einen älteren Dekalog interpretiert. Die Verwendung von אחרים in Ex 20 und Dtn 5 ist kontextgebunden; im Dtn ist der Ausdruck omnipräsent, und in der Sinaiperi-

(פסל) noch Stele ... und fällt nicht vor ihnen nieder, denn ich bin Jhwh euer Gott. Meine Sabbate sollt ihr halten (שמר wie in Dtn 5,12), das heißt, ihr sollt meine Heiligkeit (Wurzel קדש<sup>58</sup> wie in Ex 20,11) fürchten. Ich bin Jhwh“ (Lev 26,1–2). Wie oft betont wurde, kombiniert der Dekalog Anweisungen zum rechten Gottesdienst und Anweisungen zum rechten Dienst am Nächsten (die zehn Gebote werden durch die Aussage יהוה אלהיך eröffnet und mit der Erwähnung des Nächsten, לרעך, beschlossen). Im Heiligkeitsgesetz geht es um dasselbe Anliegen, insbesondere in Lev 19,1–18, die fast alle Gebote des Dekalogs enthalten (vgl. den Rahmen in 19,2: ואהבת לרעך כמוך אני יהוה, und 19,18: ואהבת לרעך כמוך אני יהוה). Falls Ex 20,1–18 (und Dtn 5\*) zusammen mit Ex 19,3–9 in der ersten Hälfte der Perserzeit von einem mit dem Heiligkeitsgesetz verwandten Milieu redigiert wurden, müssen alle den Dekalog erwähnenden Texte gleichzeitig oder später angesetzt werden. Diese Texte sind jedoch recht wenig; außer Dtn 4, der eine Art Midrasch des Dekaloganfangs verstanden werden kann, werden in einigen Texten Tafeln (aus Stein, des Zeugnisses, des Bundes) erwähnt<sup>60</sup>. Aber die meisten dieser Verse meinten ursprünglich nicht die zehn Gebote. Ex 24,12; 32,15–16.19 und andere Stellen beziehen sich generell auf die Ratifikation der Sinaioffenbarung und können das Bundesbuch im Blick haben. In den priesterlichen Texten (Ex 31,18; 32,15; 34,19) verweist der Ausdruck „Tafel des Zeugnisses“ auf die priesterliche Gesetzgebung. Nur in Dtn 4,13; 5,22, 10,4 (10,1–5) und in Ex 34,28 werden die Tafeln durch die Bezeichnung „zehn Worte“ ausdrücklich mit dem Dekalog identifiziert. Diese Texte setzen Ex 20,1–18 und Dtn 5 voraus und interpretieren die nicht nummerierte Zusammenfassung des wahren Jhwh-Kults als „zehn Gebote“. Der literarische Befund spricht danach nicht gegen die These, die beiden Dekalogen als (pentateuch-)redaktionelle Einfügungen zu verstehen<sup>61</sup>, die in der Art des Heiligkeitsgesetzes zwischen „D“ und „P“ vermitteln und die wesentlichen Theologumena der im Entstehen begriffenen jüdischen Religion katechismusartig zusammenfassen wollen (Ausschließlichkeitsgebot, Exoduscredo, Aniconismus, Respekt vor dem Gottesnamen, Sabbat, Eltern- und Nächsten-

kope ist der Ausdruck ebenfalls angebracht, da die אחרים in der Abfallgeschichte in Ex 32 wieder zur Sprache kommen (Ex 32,4, vgl. bereits 20,23).

58 Oft wird hier „mein Heiligtum“ übersetzt, was M. E. wenig Sinn macht, es ist logischer מקדש auf Jhwhs Heiligkeit zu beziehen, vgl. H.-P. Müller, *Art. קדש qdš heilig*, THAT II, München 1984, Sp. 589–609. 592.

59 Der Ausdruck כְּמוֹךְ findet sich auch in Dtn 5,14.

60 Vgl. dazu C. Dohmen, *Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb?* Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits, in: F.-L. Hossfeld (Hg.), *Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg 1989, 119–144.

61 Für eine postexilische Datierung der beiden Dekalogfassungen siehe auch O. Artus, *Les deux Décalogues dans la Bible*, MoBi 117, 1999, 21–25. Zur Idee einer gemeinsamen Verfasserschaft beider Dekalogen siehe im Blick auf das Sabbatgebot M. Prudky, *The Two Versions of the Sabbath-Commandment: Structural Similarities*, in: H. M. Niemann / M. Augustin (Hg.), *Stimulation from Leiden. Collected Communications to the XVIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament Leiden 2004*, BEATAJ 54, Frankfurt a. M. et al. 2006, 239–255.

ethik). Ist diese Einordnung von Ex 20 (und Dtn 5) zutreffend, würde das bedeuten, dass das Bundesbuch vor dem Dekalog in die Sinaiperikope eingefügt wurde. Auf diese Frage wird noch zurückzukommen sein.

### 2.3. Opfer und Verschriftung des Bundes in Ex 24,3–8 und Gottesschau in 24,1–2,9–11

Die den Bericht von der Gottesschau Moses, Aarons, Nadabs, Abihus und den 70 Ältesten (21,1[2],9–11) unterbrechende Erzählung eines Blutritus und der Einsetzung Moses als erstem „Schreiber“ Israels in 24,3–8, wird beinahe einhellig als eine auf dem gleichen literarischen Niveau wie 19,3–8 stehende Erzählung angesehen<sup>62</sup>. Dementsprechend muss der Abschnitt ebenfalls als nachpriesterlich und nach-dtr angesehen werden, es sei denn 19,3–8 wäre bewusst auf einen älteren bereits vorliegenden Text hin komponiert worden. Dies ist aber von der in Ex 24,3–8 vorliegenden Thematik her wenig wahrscheinlich. Wiederum wird hier die dtr Bundestheologie abgewandelt, denn, wie Schenker bemerkt, wird in dtr Texten die *berit* nicht mit Opfern und Blutriten in Verbindung gebracht (vgl. z.B. Dtn 28,69; 29,9–14; Jos 24,25–27; 2 Kön 11,17; 23,3)<sup>63</sup>. Die engste wörtliche Parallele zu Ex 24,5 liegt in dem nach-dtr Text Jos 8,31<sup>64</sup> vor:

Ex 24,5		Jos 8,31b	
	ויעלו עלה		ויעלו עליו עלות ליהוה
	ויבחרו זבחים שלמים ליהוה		ויבחרו שלמים

Der doppelte Blutritus in Ex 24,6 und 8 hat seine engsten Parallelen in den priesterlichen Texten Ex 29,19–21 und Lev 8,22–30, die von der Priesterweihe Aarons und seiner Söhne handeln<sup>65</sup>. Im Gegensatz zu P wird aber das ganze Volk durch die Blutbesprengung geheiligt und damit das göttliche Versprechen von Ex 19,3–8 eingelöst. Durch das Aufschreiben von Jhwhs Worten und die Verlesung des „Bundesbuches“ durch Mose (24,7) wird die Gesetzessammlung Ex 20–23\* mit dem Dtn gleichgesetzt (Dtn 31,24) und Mose zum ersten Schriftgelehrten und Vorläufer Esras

62 Vgl. z.B. L. Peritt, *Bundestheologie*, 191f.; E. Blum, *Israël à la montagne de Dieu*, in: A. de Pury / Th. Römer (Hg.), *Le Pentateuque en question*, MoBi, Genève 2002, 271–295; L. Schmidt, *Israel* (s. o. Anm. 20).

63 A. Schenker, *Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV,3–8, dans leur portée narrative et religieuse* (1994), in: ders., *Recht und Kult im Alten Testament*, OBO 172, Freiburg (CH) – Göttingen 2000, (77–89) 86–88.

64 Zur Einordnung dieses Textes in die frühe Perserzeit siehe N. Na'aman, *The Law of the Altar in Deuteronomy and the Cultic Site Near Shechem*, in: S. L. McKenzie / T. Römer (Hg.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters*, BZAW 294, Berlin – New York 2000, 141–161.

65 E. W. Nicholson, *The Covenant Ritual in Exodus xxiv 3–8*, VT 32, 1982, 74–86. 83; W. Oswald, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund*, OBO 159, Freiburg (CH) – Göttingen 1998, 58 mit weiterer Literatur.

stilisiert (vgl. Neh 8)<sup>66</sup>. Im Rahmen der Sinai-Perikope wird durch 19,5 und 24,7 das Nebeneinander von Dekalog und Bundesbuch vorausgesetzt und unterstrichen<sup>67</sup>.

Es ist durchaus möglich und wahrscheinlich, dass Ex 24,3–8 einen älteren Bericht eines Bundesschlusses verdrängt bzw. überlagert hat<sup>68</sup>. Oswald, Köckert und andere rekonstruieren den „Urtext“ in 24,3<sup>69</sup>. Dort ist allerdings weder von einem Bundesschluss noch von einer Mitteilung des Bundesbuches die Rede, so dass der alleinige Vers 3 wohl doch zu knapp ist.

Bezüglich des Verhältnisses von 24,3–8 und 24,1–2 und 8–12 besteht fast ein Konsens darüber, dass zwischen den beiden Textkomplexen diachron zu unterscheiden ist. Uneinig ist man sich jedoch darüber, welche der beiden Einheiten die ältere ist. Laut Ska gibt es eine Faustregel, dass der in der Mitte stehende Text jünger ist als die ihn umgebenden Verse<sup>70</sup>, wohingegen Noth 24,3–8 in eine „verhältnismäßig frühe Zeit“ ansetzt, die dann mit den späteren Stücken 1–2 und 9–11 verbunden worden sei<sup>71</sup>. Meines Erachtens gibt es jedoch keine zwingenden Gründe, 24,1–11\* auf zwei verschiedene literarische Schichten zu verteilen. Die Verschachtelung zweier Erzählstränge innerhalb einer Erzählung kann durchaus einem einzigen Erzähler zugeschrieben werden, wie z. B. Gen 2–3 (Menschenschöpfung und Paradiesvertreibung), 1 Kön 18 (Elia als Regenmacher und Wettstreit zwischen Baal und Jhwh) oder auch Mk 5,21–43 (Heilung der blutflüssigen Frau und Auferweckung der Tochter des Jairos) zeigen. Die engen Bezüge von 24,9–11 zur Berufungsvision Ezechiels (Ez 1,27f) und Lev 9,24<sup>72</sup>, sowie zu Num 11 und Ez 8,13 (in beiden Texten treten „70 Älteste“ auf)<sup>73</sup> plädieren bereits für eine perserzeitliche Datierung.

66 Vgl. dazu J.-L. Ska, *From History Writing to Library Building: the End of the History and the Birth of the Book*, in: G. N. Knoppers / B. M. Levinson (Hg.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake (IN) 2007, (145–169) 165–169.

67 Die Brand- und Schlachtopfer in 24,5 beziehen sich auf das Altargesetz in Ex 20,24 zurück, welches das Bundesbuch (zumindest in der von Ex 24,3–8 voraus gesetzten Fassung) einleitet.

68 So z. B. Blum, *Studien*, 99.

69 W. Oswald, *Israel* (s. o. Anm. 65), 91–92; M. Köckert, *Wie kam das Gesetz an den Sinai?* in: C. Bultmann / W. Dietrich / C. Levin (Hg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2002, (13–27) 21; vgl. auch C. Levin, *Der Dekalog am Sinai*, VT 35, 1985, (165–191) 182. Zwei literarkritische Gründe können in Anschlag gebracht werden: die Wiederaufnahme von 3b in V. 7 (aber dann müsste logischerweise die Perikope in V. 7 enden), und die „Doppelung“ von V. 3 und 4a\*.7. Allerdings handelt es sich nicht um dieselbe Aktion; denn V. 3 und 7 gehören zusammen, da sie den Übergang von der mündlichen Gesetzesmitteilung zu deren Verschriftlichung reflektieren; vgl. dazu auch J.-L. Ska, *History Writing* (s. o. Anm. 66).

70 J.-L. Ska, *History Writing*, 164.

71 M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen 1959, 160–161.

72 Siehe dazu ausführlich F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog* (s. o. Anm. 43), 194–201.

73 Vgl. zur Rolle und zeitlichen Einordnung der Ältesten-Erwähnungen T. B. Dozeman, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19–24*, SBLMS 37, Atlanta (Ga) 1989, 180–183. Zu weiteren Parallelen mit Num 11 vgl. W. Oswald, *Israel*, 61 und J.-L. Ska, *Le repas d'Ex 24,11, Bib.* 74, 1993, 305–327.

Inhaltlich geht es sowohl in 24,1–2.9–11 als auch in 3–8 um eine unerhörte Gottesnähe Israels. Die Gottesschau der „Alten“ stellt eine Steigerung zu der Opferdarbringung der jungen Männer dar<sup>74</sup>, und 24,1–2.9–11 setzt, wie 3–8, dtr und priesterliche Texte und Konzeptionen voraus. Wie Thomas Dozeman richtig beobachtet hat, sind die Erwähnungen von Aaron, Nadab und Abihu und den 70 Ältesten in 24,1 und 9–11 als „a compromise with regard to the cult between the Deuteronomistic and Priestly groups, each of whom anchor their authority in Moses“<sup>75</sup> zu verstehen, und demnach in die frühe Perserzeit zu datieren<sup>76</sup>. Alle Erwähnungen von Nadab und Abihu finden sich in priesterlichen und nachpriesterlichen Texten<sup>77</sup>. Wie das Verhältnis von 24,1 und 9–11, wo Nadab und Abihu eine positive Rolle spielen, zu der Erzählung von Lev 10, in der Nadab und Abihu ein unverlangtes Opfer darbringen und dafür sterben müssen, zu beurteilen ist, kann hier nicht geklärt werden. Möglicherweise werden die beiden Aaronsöhne in 24,1.9–11 eingesetzt, um den Kontrast zwischen Israel Gottesnähe vor dem Abfall in Ex 32 und Israels Entfernung von Gott danach, welche auch die Priesterklasse betrifft, zu unterstreichen<sup>78</sup>. Möglicherweise spiegeln Ex 24 und Lev 10 (Ersetzung der beiden Aaronsöhne durch Eleasar) auch Konflikte innerhalb des priesterlichen Milieus wider. Beide dieser Überlegungen bestärken eine Datierung von 24,1–11<sup>79</sup> in das Umfeld einer „Pentateuchredaktion“.

#### 2.4. Die Ersetzung des Berges durch das Heiligtum in Ex 19,20–25

Die schwer mit der Logik des Handlungsverlaufes in Einklang zu bringenden Verse 19,20–25 werden in neueren Untersuchungen ebenfalls recht einmütig als sehr später Eintrag in die Sinaiperikope angesehen<sup>80</sup>. Auch hier werden „zahlreiche Elemente aus P und dtrG miteinander“ verknüpft<sup>81</sup>. Allerdings setzt dieser Abschnitt die be-

74 E. Blum, Studien, 52; E. Otto, Pentateuchredaktion, 79–80.

75 T. B. Dozeman, God (s. o. Anm. 73), 191. Siehe auch C. Nihan, Torah, 606, der in 24,9–11 eine der Pentateuchredaktion vergleichbare Vorstellung findet, da diese Verse „assign complementary functions to levitical priests and elders in governing Israel and in keeping the divine law“. Ein vergleichbarer Text liegt in Dtn 31,9–13 vor.

76 T. B. Dozeman, God, 192.

77 Siehe die Auflistung und Besprechung bei T. B. Dozeman, God, 186–191.

78 Nach Dozeman symbolisieren Nadab und Abihu im Rahmen des Pentateuch „a limitation of priestly power“ (God, 191).

79 Vgl. J.C. Gertz, Tradition, 302–303, der jedoch V.9–11\* als „Traditionsstück“ bezeichnet, und die Überlegungen bei C. Nihan, Torah, 606–607. In 24,1–2 wird bisweilen (1b)2 als sekundär betrachtet (M. Noth, Exodus, 160; F.-L. Hossfeld, Dekalog, 201–202), da dort eine unmittelbare Gottesnähe explizit auf Mose beschränkt wird. Dass in V. 2 von Mose in der 3. pers. die Rede ist, mag ein weiteres literarkritisches Argument darstellen; allerdings ist Jhwh in V. 2 und 3 im Rahmen einer Jhwh-Rede ebenfalls in der 3. pers. gebraucht. Eine endgültige Entscheidung ist kaum zu treffen. Die Rangordnung Mose – Priester, Älteste – Volk widerspricht weder dem Gesamtduktus von 24,1–11 noch Ex 19,3–9.

80 So z.B. E. Blum, Studien, 48 mit Verweis auf ältere Literatur; W. Oswald, Israel, 212–213; L. Schmidt, Israel, 174, Anm. 35.

81 W. Oswald, Israel, 212.

handelnden Perikopen 19,3–9; 20,1–18 und 24,1–11 voraus und modifiziert diese. Das Verbot des Sehens in 19,21 (לֹא תִרְאוּ) kann als Kritik der in 24,10 berichteten Gottesschau (וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) verstanden werden. Die in V. 23 erwähnte Heiligung des Berges vertritt eine andere Konzeption der Heiligung wie in 19,10, wo allein das Volk geheiligt wird. Wie Oswald beobachtet hat werden „in Lev 8,10 (Ex 40,9) ... das Zelt und seine Geräte geheiligt wie in 23e der Berg“<sup>82</sup>. Auch die (unerwartete) Erwähnung der Priester macht mehr Sinn im Heiligtum als am Berg. Die dezidierte Unterscheidung von Aaron und den Priestern, wobei erster als einziger befugt ist, zusammen mit Mose zu Jhwh hinaufzusteigen, ist eine Korrektur von 24,1–2. Weiter ist die Differenzierung zwischen Aaron und den Priestern kaum anders zu verstehen als dass hier Aaron zum Archetyp des Hohenpriesters gemacht wird, der allein Zugang zum „Allerheiligsten“ hat<sup>83</sup>.

Schließlich kann das abrupte Ende in Ex 19,25 – וַיִּרְדַּ מֹשֶׁה אֶל הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם – dahingehend verstanden werden, dass hier der Versuch vorliegt auch den Dekalog der mosaischen Vermittlung unterzuordnen. Anstatt hier eine verloren gegangene Rede zu postulieren, kann man 19,25 als neue Einleitung zum Dekalog verstehen. Dadurch wird der Dekalog zu einer Jhwh-Rede, die erst Mose dem Volk übermittelt. Ein vergleichbares Phänomen liegt in Dtn 5,5 vor, der die direkte Mitteilung des Dekalogs in 5,4 ebenfalls von der mosaischen Mediation abhängig macht. Das bedeutet, dass es zur Zeit der Edierung des Pentateuch eine Gruppe gab, für die gesamte Jhwh-Offenbarung als mosaisch vermittelt galt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Ex 19,3–9; 20,1–18 und 24,1–11 gehören wahrscheinlich zu derselben nach-dtr und nach-priesterlichen Redaktion der Sinaiperikope, die thematisch und inhaltlich eine gewisse Verwandtschaft mit dem Heiligkeitengesetz aufweist. Ex 19,20–25 gehört zu einer späteren „Pentateuchredaktion“, die das Hohepriesteramt zu Beginn der Sinaiperikope verorten will und Mose zum alleinigen Vermittler der Gesetzesoffenbarung macht<sup>84</sup>.

#### 3. Die priesterschriftliche Einleitung der Sinaiperikope: Ex 19,1–2\*; 19,10–11.14–16.18; 24,15–18a

Überblickt man die Synopse bei Jenson<sup>85</sup>, so ist festzustellen, dass in der Sinaiperikope meistens nur 19,1(2a) und 24,15–18a zu P gezählt werden. Die Erscheinung der Herrlichkeit Jhwhs in 24,15–18 stellt in der Tat eine sprachlich und theologisch

82 W. Oswald, Israel, 45.

83 E. Ruprecht, Exodus 24,9–11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils, in: R. Albertz (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für C. Westermann, Neukirchen-Vluyn 1980, (139–173) 155; B. Renaud, Théophanie (s. o. Anm. 39), 21; R. Albertz, Religionsgeschichte (s. o. Anm. 55), 490; E. Blum, Studien, 49.

84 Da auch 19,3 und 24,2 Moses unvergleichbare Stellung unterstreichen, und es mögliche literarkritische Gründe für eine mögliche diachrone Differenzierung gibt, könnte man auch erwägen, diese Verse dem Redaktor von 19,20–25 zuzurechnen.

85 P. P. Jenson, Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World, JSOTSup 106, Sheffield 1992, 222.

passende Einleitung zur priesterlichen Beschreibung des auf dem Sinai zu errichtenden Heiligtums dar, so dass um diese Verse nicht gestritten werden zu braucht<sup>86</sup>. Ex 24,15–18 eröffnet nach P Jhwh's Erscheinen am Sinai. „Wohnt“ in Ex 24,16 der *kābôd* auf dem Sinai, so wohnt er nach der Errichtung des Heiligtums in Ex 40,34–35 im *'ôhæl mō'ēd*. Damit rahmen Ex 24,15–18 und Ex 40,34–35 die priesterliche Erzählung über die Errichtung des Heiligtums<sup>87</sup>. Weiterhin bereiten die Verse 24,15–18a auch Lev 9,23–24 vor. Diese Verse sind „eine erzählende Ausfaltung dessen, was im Kern in ... 24,17 schon dargestellt wurde“<sup>88</sup>. Die Sinaitheophanie wird so zu einem Prolog der Errichtung des Kultus. Nun kann man sich fragen, ob in P 24,15–18a in der Tat direkt auf 19,1–2\* folgte, was theoretisch zwar möglich ist, aber doch als ein etwas abrupter Theophaniebericht erscheint. Insofern sollte man vielleicht Dozeman, Achenbach u.a.<sup>89</sup> folgen, die in 19,9–16a\*<sup>90</sup> und 18 eine priesterliche Einleitung zur Gotteserscheinung sehen. In der Tat findet sich die Wurzel שׁק hauptsächlich in priesterlichen Zusammenhängen, insbesondere in Ex 29–31; 40 und Lev 8. Die Heiligung, um die es hier geht, ist nicht wie im Heiligkeitsgesetz eine ethisch dauerhafte Forderung; es geht in 19,10ff\* vielmehr um die rituelle Vorbereitung des Volkes auf die Theophanie. Somit passen sich 19,10–11.14–16 und 18 gut in den priesterlichen Erzählfaden als Einleitung von 24,15ff ein. Das Erscheinen Jhwhs im Feuer in 19,18 bereitet 24,17 vor, wo der *kābôd* den Israeliten als ein verzehrendes Feuer erscheint.

86 Anders jedoch Oswald, der diese Verse einer Pentateuchredaktion zuschreibt, weil er davon ausgeht, dass P die Einsetzung des Kultes nicht auf einem Berg sondern in der Wüste Sinai verortet hatte (W. Oswald, *Israel*, 208–209). Seine Argumentation erscheint mir jedoch zirkulär.

87 Siehe dazu U. Struppe, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift*, ÖBS 9, Klosterneuburg: 1988, 101–102; C. Nihan, *Torah*, 378.

88 U. Struppe, *Herrlichkeit* (s. o. Anm. 87), 103.

89 T. B. Dozeman, *God*, 98–103; R. Achenbach, *Story* (s. o. Anm. 20), 151; vgl. auch W. Johnstone, *Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus*, ZAW 99, 1987, (16–37) 28.

90 Innerhalb dieses Abschnitts sind die V. 12–13 sicher eine (mehrschichtige) Interpolation. Sie unterbrechen den Zusammenhang zwischen 11 und 14. Die seltene Form נבל Hif. findet sich nur in Ex 19,12 und 19,23. Zur Zuordnung von 12–13a zur selben Schicht wie 19,20–25 vgl. auch W. Oswald, *Israel*, 257–258, und B. Renaud, *Théophanie*, 39, der 12–13a einer Pentateuchredaktion zuschreibt. Die Erlaubnis zum Besteigen des Berges in 13b steht im Widerspruch zu 12–13a. Will 13b das strikte Verbot von 12–13a korrigieren, um 24,1ff vorzubereiten? Es handelt sich wohl um die Glosse eines Kopisten. Das seltene Wort *jōbēl* in der Bedeutung von „Widderhorn“ findet sich nur noch in Jos 6,4–6.8.13. Sonst begegnet es als Jubeljahr häufig in Lev 25 und 27.

#### 4. Deuteronomistische Texte in Ex 18–24?

##### 4.1. Das Problem der literarischen und historischen Einordnung von Ex 18

Nachdem nur noch wenige Exegeten an die Existenz eines Elohisten glauben, bereitet die Einordnung von Ex 18 wieder Schwierigkeiten. Allerdings bestanden diese auch zur Zeit der Urkundenhypothese, im Rahmen derer man Ex 18 in der Regel mit Ex 19 als unvereinbar empfand<sup>91</sup>. Das Kapitel zerfällt in zwei Erzählungen, die durch die beiden Hauptakteure Mose und dessen Schwiegervater zusammen gehalten werden (1–12, 13–27). Allerdings wird letzterer nur in der ersten Erzählung mit seinem Namen Jethro genannt, wohingegen die V. 13ff nur das Wort *חַתָּן* verwenden.

##### 4.1.1. Exodus 18,1–12(27)

Das Treffen zwischen Mose und Jethro am Gottesberg in 18,1–12 weist mannigfache sprachliche und thematische Verbindungen zu Ex 3,1–4,18 auf<sup>92</sup>: Der Name Jethro, der die Berufungsgeschichte in 3,1 und 4,18 rahmt, kommt nur noch in Ex 18 vor<sup>93</sup>. In Ex 3,1 wird Moses erste Begegnung mit Jhwh am Gottesberg (*הַר הָאֱלֹהִים*) lokalisiert, wo sich das Volk nach 18,5 befindet. Weiterhin besteht eine enge sprachliche Verbindung zu Ex 3 durch die Wurzel נצַל, welches ein Leitwort der ersten Erzählung von Ex 18 darstellt, genauer durch die Verbindung מִיַּד מִצְרַיִם, die sich im Pentateuch nur in Ex 3,8 und 18,9–10 findet (sonst begegnet die Wendung noch zweimal im Rahmen des DtrG: Ri 6,9; 1 Sam 10,18). Die durch Jhwh angekündigte Befreiung aus der Hand der Ägypter wird in Ex 18 von Mose erzählt und von seinem midianitischen Schwiegervater freudig anerkannt. Ein weiterer Bezug zu Ex 3 besteht in der Begrüßung Ex 18,7 *וַיִּשְׂאֵל אִישׁ לְרֵעֵהוּ לְשָׁלוֹם*, die an Moses Entlassung durch Jethro mit den Worten *לֵךְ לְשָׁלוֹם* (4,18) erinnert. Schließlich erscheint der Ausdruck *בְּשָׁלוֹם* noch in 18,23. Da es sich bei diesen drei Stellen um die einzigen Vorkommen des Wortes im Exodusbuch handelt, dürfte auch hier der Bezug von Ex 18 auf Ex 3 nicht zufällig sein. Weiterhin findet sich dtr Sprachgebrauch auch in dem Ausdruck „alles was Jhwh an Pharao und Ägypten getan hat“ (18,8), der seine nächsten Parallelen in Dtn 7,18 und 29,1 besitzt<sup>94</sup>.

91 Deswegen wollte man den Text oft an das Ende der Sinaiperikope stellen, oder betrachtete ihn als ein eingesprenktes Sonderstück. Vgl. die Darstellung der verschiedenen Meinungen bei E. Blum, *Studien*, 153–155 et C. Houtman, *Exodus. Volume 2, HCOT*, Kampen 1996, 396–401.

92 Vgl. dazu R. Kessler, *Die Querverweise im Pentateuch. Ueberlieferungsgeschichtliche Untersuchungen der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs*, (Diss. theol. masch.), Heidelberg 1972, 229ff; E. E. Carpenter, *Exodus 18: Its Structure, Style, Motifs and Function in the Book of Exodus*, in: E. E. Carpenter (Hg.), *A Biblical Itinerary. In Search of Method, Form and Content. Essays in Honor of George W. Coats*, JSOT Sup 240, Sheffield 1997, 91–108; C. Frevel, „Jetzt habe ich erkannt, dass JHWH größer ist als alle Götter“. Ex 18 und seine kompositionsgeschichtliche Stellung im Pentateuch, BZ 47, 2003, 3–22.

93 In der Ex 3 vorangehenden älteren Erzählung erscheint der Name Reguel (Ex 2,18).

94 Eine sprachliche Nähe besteht auch zu Dtn 34,11, der oft und mit Recht einer „Pentateuchredaktion“ zugerechnet wird. Hier liegt jedoch eine bezeichnende Verschiebung vor: Subjekt ist nicht mehr Jhwh, sondern Mose.

Ex 18,8

	Dtn	7,18 את אשר עשה יהוה אלהיך
		לפרעה ולכל מצרים
		29,1 את כל אשר עשה יהוה לעיניכם
		בארץ מצרים לפרעה

Dies alles spricht für die Annahme eines dtr Textes in Ex 18\*. Allerdings gibt es aber auch Verse, die mit Ex 3,1–4,18 und dessem narrativen Umfeld schwierig vereinbar sind. Dazu zählt vor allem die Tatsache, dass Jethro Moses „entlassene“ Frau und dessen zwei Söhne, deren Namen ausführlich erläutert werden, mitbringt. Nach dem älteren Bericht, in den Ex 3,1–4,18\* eingefügt wurde, nimmt Mose seine Frau und Söhne nach Ägypten mit. Von einem Zurückschicken seiner Familie zu Jethro wird nichts berichtet, geschweige denn von einer Scheidung. Die Erwähnung von Moses Frau und Söhnen in Ex 18 dürfte auf midraschartige Überlegungen zurückgehen. Man fragte sich was aus Moses Frau geworden war und die Wahl der Wurzel שלח, oft als *terminus technicus* für eine Scheidung verwendet, ist vielleicht bereits durch Num 12,1 beeinflusst, wo von einer zweiten Heirat des Mose die Rede ist<sup>95</sup>. Die Namensnennung der Söhne (18,3–4) versucht einen Ausgleich zwischen Ex 2,21.22 (ein Sohn, Gershom), 4,20 (Söhne) und 4,25 (ein namenloser Sohn)<sup>96</sup>. Gershom ist aus 2,22 übernommen, wohingegen Elieser eine Schöpfung des Verfassers von 18,3–4 ist, welcher vielleicht eine Parallele mit dem Aaron-Sohn Eleasar oder auch mit Abrahams Elieser anstrebt<sup>97</sup>. Da im weiteren Verlauf der Erzählung weder Moses Frau noch seine Söhne eine Rolle spielen, sondern es um die Beziehung von Mose zu seinem Schwiegervater geht, kann man die Verse 2–4, 5aß\* (und seine Söhne und seine Frau) einer späten Redaktion zurechnen, die man möglicherweise mit Weimar als Pentateuchredaktion identifizieren kann<sup>98</sup>. Zu dieser Bearbeitung sind vielleicht auch V. 8bα („alle Mühsal auf dem Weg“) zu rechnen, da dieser Versteil grammatikalisch glossenartig (ohne Kopula) eingefügt ist, und da die Anspielung auf die Wüstenzeit den Zusammenhang zwischen V.a und bß unterbricht<sup>99</sup>. Weiter ist, wie bereits erwogen, möglicherweise auch V. 11 später hinzugefügt, da

- 95 Die bisweilen vorgenommene Identifizierung der kuschiten Frau mit Zippora ist m. E. nicht haltbar, siehe dazu ausführlich T. Römer, Mose in Äthiopien. Zur Herkunft der Num 12,1 zugrunde liegenden Tradition, in: M. Beck / U. Schorn (Hg.), Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift für Hans-Christoph Schmitt zum 65. Geburtstag, BZAW 370, Berlin – New York 2006, 203–215.
- 96 Vgl. dazu P. Weimar, Berufung, 27. Zum sekundären Charakter der Namen der Söhne in 3–4 vgl. z. B. J. Van Seters, *Life* (s. o. Anm. 6), 210.
- 97 P. Weimar, Berufung, 29 Anm. 29.
- 98 Für einen ähnlichen, aber kürzeren Grundtext siehe E. A. Knauf, Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., ADPV, Wiesbaden 1988, 156–157; zum Pentateuchredaktor, P. Weimar, Berufung, 26–29.
- 99 So auch C. Frevel, Ex 18 (s. o. Anm. 92), 8. Dazu kommt, dass das seltene Lexem nur noch in den späten Texten Num 20,14; Neh 9,32 (in beiden Stellen ebenfalls mit מצא) und Thr 3,5 gebraucht wird.

sich die hier findende Unvergleichlichkeitsaussage mit dem Anliegen von 19,5 berührt. Da durch diesen Vers auch eine Parallele zwischen dem Bekenntnis Jethros und demjenigen Rahabs in Jos 2 suggeriert wird, wäre dies ein Hinweis auf eine Hexateuchredaktion<sup>100</sup>. Das abschließende von Jethro organisierte (לקח) Opfermahl wurde wahrscheinlich durch die Erwähnung Aarons und der Ältesten überarbeitet<sup>101</sup> um die Szene an Ex 24,1–11 anzugleichen<sup>102</sup>. 18,12a nimmt vielleicht antithetisch Ex 10,25<sup>103</sup> auf, wo das Wortpaar עלה und זבח zum ersten Mal begegnet. Dort stellt Mose dem ägyptischen König die ironische Frage: „wirst du uns etwa Schlachtopfer und Brandopfer zur Verfügung stellen?“. Was der Pharao nicht tut, wird in Ex 18,12 von Jethro erfüllt. Des weiteren ist zu bemerken, dass עלה und זבח relativ häufig innerhalb des DtrG vorkommen. An V. 12a schloss ursprünglich direkt Vers 27 an<sup>104</sup>, welcher mit V.1 die Erzählung umrahmt, und am Ende das Hierarchieverhältnis umkehrt. Ist zu Anfang der Geschichte Jethro der Handelnde, so ergreift am Ende Mose die Initiative und sendet seinen Schwiegervater, wie der Pharao den Abraham in Gen 12,10, in seine Heimat zurück. Der Sprachgebrauch dieser Erzählung weist, wie wir gesehen haben, auf einen dtr Verfasser. Allerdings scheint die Wertschätzung eines Midianiters mit der dtr Ideologie in Widerspruch zu stehen. Dies ist nur so zu erklären, dass die midianitische Verbindung des Mose aus der Tradition und der dem dtr Redaktor vorliegenden älteren Erzählung vorgegeben war. Dementsprechend geht es in Ex 18,1–12\* darum den Schwiegervater Moses in Israel zu integrieren, wie Blum zu Recht feststellt hat<sup>105</sup>. Nachdem Jethro Jhwh als den Gott des Exodus anerkannt hat und ihm ein Opfer dargebracht hat<sup>106</sup>, wird er von Mose nach Hause geschickt<sup>107</sup> bevor es zur Theophanie kommt, die allein für Israel bestimmt

- 100 Bereits J. Van Seters, *In Search of History. History in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, New Haven – London 1983, 325, hat Jos 2 als einen nach-dtr Einschub identifiziert. Zur Hexateuchredaktion in Jos 2 vgl. auch E. Blum, Beschneidung und Passa in Kanaan. Beobachtungen und Mutmaßungen zu Jos 5, in: C. Hardmeier / R. Kessler / A. Ruwe (Hg.), *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2003, 292–322.
- 101 P. Weimar, Berufung, 28.
- 102 Die Erwähnung Aarons allein setzt vielleicht ebenfalls die Korrektur von Ex 24,1–11 in 19, 24 voraus.
- 103 Die Einordnung dieses Verses ist umstritten. Für M. Noth, *Exodus*, 64, gehört er zu „J“, nach C. Levin, *Jahwist*, 338 handelt es sich um einen Zusatz zu J, für E. Blum, *Studien*, gehört 10,25 zu „KD“, für F. Kohata, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14*, BZAW 166, Berlin – New York 1986, 99–113 und J.C. Gertz, *Tradition*, 160–162, zur „Endredaktion“.
- 104 So auch C. Frevel, Ex 18, 9.
- 105 E. Blum, *Studien*, 160–161.
- 106 Die Formulierung mit לקח ist sehr unbestimmt. Deswegen wird auch in der Forschung gestritten, ob Jethro hier der handelnde Priester ist (was m. E. wahrscheinlich ist, vgl. 3,1) oder ob er nur das Opfermaterial beschafft.
- 107 Ex 18,27 steht im Widerspruch zu Num 10,29, wo Moses Schwiegervater, der dort entweder Hobab oder Reguel heißt, beim Aufbruch vom Sinai noch anwesend ist. Auf der synchronen Ebene umrahmt die – verzögerte – Heimkehr von Moses Schwiegervater die Sinaiperikope. Ex 18,27 und Num 10,29 spiegeln somit verschiedene Optionen in Bezug auf die Integration von

ist. So ist zwar Jethro kurz nach der Ankunft Israels am Gottesberg anwesend, nicht jedoch bei der eigentlichen Offenbarung Jhwhs.

#### 4.1.2. Exodus 18,13–26

Nur die zweite Hälfte von Ex 18 besitzt einen Paralleltext in Dtn 1,9–18 und in gewisser Weise auch in Num 11,12–18.24–30. Synoptische Vergleiche sind des öfteren angestellt worden<sup>108</sup>, und Einigkeit über die Abhängigkeitsverhältnisse besteht nicht. Da Num 11 sicher nicht die älteste Variante der Entlastung Moses darstellt, wollen wir uns auf das Verhältnis von Dtn 1,9–18 und Ex 18,13–16 beschränken. Da Dtn 1,9–18 den Zusammenhang zwischen 1,6–8\* und 19ff unterbricht liegt sehr wahrscheinlich eine Interpolation in die dtr Erstausgabe von Dtn 1–3 vor<sup>109</sup>. Der wichtigste Unterschied zu Ex 18 besteht darin, dass in Dtn 1,9–18 die Einsetzung von Richtern auf die Initiative Moses zurückgeht, während dies in Ex 18 auf Initiative seines Schwiegervaters hin geschieht. Dieser Unterschied wird bisweilen dahingehend interpretiert, dass der dtr Text in Dtn 1 den älteren und anstößigeren Text interpretiere<sup>110</sup>. Dies wird m. E. dem Sachverhalt nicht gerecht. Zunächst ist auf der sprachlichen Ebene Ex 18,13–26 von spätem und nach-dtr Sprachgebrauch geprägt. Die Zusammenstellung von חקים und תורות (Ex 18,16 und 20) begegnet in der hebräischen Bibel nur noch in Lev 26,46<sup>111</sup>; Ps 105,45 und Neh 9,13<sup>112</sup>. Die Wurzel זרה (ermahnen, anweisen; Ex 18,20) ist im Pentateuch nicht mehr gebraucht, aber sehr häufig in späten Texten des Ezechielbuches<sup>113</sup>. Die Wendung זבז דרש אלהים bzw. יהוה ירושׁל bezeugt auch in dtr Texten, hat aber eindeutig ihren Schwerpunkt in der persertzeitlichen Psalmsprache und in der Chronik. Der Sprachgebrauch weist somit in einen nach-dtr Kontext. Nun ist in Ex 18,16.20 bereits von Ordnungen und Gesetzen Gottes die Rede bevor das Gesetz von Gott durch Mose offenbart wird. Auch scheint die hier dargestellte Situation, das in (dem wohl nachpriesterlichen Text) Ex 33,7–11<sup>114</sup> beschriebene, außerhalb des Lagers stehende Zelt, der Begegnung im

„Fremden“ in Israel.

- 108 M. Rose, Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke, AThANT 67, Zürich 1981, 224–263; L. Perliitt, Deuteronomium, BK.AT V/1–4, Neukirchen-Vluyn 1990–2006, 61–77.
- 109 Dies ist die Meinung der Mehrheit, vgl. z.B. T. Veijola, Deuteronomium, 21–28; anders jedoch H. D. Preuss, Deuteronomium, EdF 164, Darmstadt 1982, 80, und R. Heckl, Moses Vermächtnis. Kohärenz, literarische Intention und Funktion von Dtn 1–3, ABG 9, Leipzig 2004, passim.
- 110 So kürzlich wieder U. Rütterswörden, Das Buch Deuteronomium, NSK.AT 4, Stuttgart 2006, 28.
- 111 Man kann erwägen ob Ex 18,16 und Lev 26,46 nicht eine Umrahmung um die gesamte durch die Hinzufügung des Heiligkeitsgesetzes erweiterte Sinaiperikope beabsichtigen. Allerdings steht in Lev 26,46 noch ein dritter Term: משפטים.
- 112 Dort auch im Zusammenhang mit der Sinaioffenbarung, verbunden mit משפטים und מצות. Vergleichbar sind auch die Gen 26,5; Ez 43,11; 44,5 und 24 (תורה וחקים) und 24 (תורה וחקים).
- 113 15 von 22 mal, weiter noch in 1 Kön 6,10; Ps 19,12; Qoh 4,13; 12,12; 2 Chr 19,10.
- 114 Zur nachpriesterlichen Ansetzung von Ex 33,7–11 vgl. A. H. J. Gunneweg, Das Gesetz und

Auge zu haben<sup>115</sup>. Diese Merkwürdigkeit sollte nicht durch eine Umstellungshypothese bereinigt werden<sup>116</sup>; die Voranstellung von Ex 18,13ff vor die Sinaioffenbarung kann durchaus beabsichtigt sein; es geht wohl darum, wie Knauf es ausdrückt, „die Einführung der Zivilverwaltung ... auf die Völkerwelt“ zurückzuführen und sie „als profan aus dem Bereich des Sakralen (Ex. 19ff.)“ auszuklammern<sup>117</sup>. In dieser Hinsicht ist Ex 18,13ff durchaus mit Esra 7 vergleichbar, da in diesem Text, Esra vom persischen König beauftragt ist, das Gesetz des „Gottes des Himmels“ (V. 12) zu verkündigen, wobei in der Folge das Gesetz des Gottes Esras und das Gesetz des persischen Königs parallelisiert werden (V. 26). Esra 7 will die Verkündigung der Torah als mit dem persischen Zivilrecht vereinbar sehen und ähnliches gilt auch für Ex 18,13–26. Damit dürfte der Sitz im Leben bzw. in der Literatur von Ex 18,13ff in der intellektuellen Bewältigung des Verlustes der politischen Autonomie im Rahmen „der Bürger-Tempel-Gemeinde Jerusalems unter persischer Staatlichkeit zu suchen sein“<sup>118</sup>. Die bisweilen angeführte Parallele mit der in 2 Chr 19,5ff berichteten Gerichtsreform Josaphats<sup>119</sup> kann nicht für eine Datierung von Ex 18\* in die Königszeit benutzt werden<sup>120</sup>, da diese Erzählung mit großer Wahrscheinlichkeit eine Erfindung des Chronisten darstellt. Desgleichen braucht man vielleicht keine hinter Ex 18,13ff und Dtn 1,9ff stehende ältere Tradition zu postulieren<sup>121</sup>, sondern kann Ex 18,13–26 als eine an Ex 18,1–12.27 anknüpfende Neubearbeitung von Dtn 1,9–18<sup>122</sup> verstehen<sup>123</sup>, welche vielleicht zeitgleich mit Num 11\* anzusetzen ist<sup>124</sup>.

die Propheten. Eine Auslegung von Ex 33,7–11; Num 11,4–12,8; Dtn 31,14f.; 34,10, ZAW 102, 1990, (169–180) 171–172; C. Frevel, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift, HBS 23, Freiburg et al. 1999, 287–288; R. Achenbach, Vollendung, 178–180, u.a.

115 So J. Van Seters, Life, 213.

116 Siehe dazu oben, Anm. 90.

117 E.A. Knauf, Midian, 157.

118 E. A. Knauf, Midian, 157. Vgl. ähnlich C. Levin, Jahwist, 360–361, der jedoch an eine Delegation priesterlicher Rechtsentscheide denkt; vgl. dazu die Kritik bei R. Achenbach, Vollendung, 248.

119 Interessanterweise findet sich das Verb זרה im Pentateuch nur in Ex 18,20 (והזרתה אהם) ... בין תורה למצוה) und in der Chronik nur in 2Chr 19,10 (בין תורה למצוה) (והזרתה אהם ...).

120 So z.B. W. H. Schmidt, Exodus, Sinai und Mose: Erwägungen zu Ex 1–19 und 24, EdF 191, Darmstadt 1983, 118.

121 So z. B. R. Achenbach, Story, 129–130.

122 Dtn 1,9–18 gehört zu einer zweiten oder dritten dtr Bearbeitung des Dtn („DtrN“), welche das in Dtn 17 zur Sprache kommende Richteramt bereits am Horeb begründen will. „Weiter lässt sich fragen, ob die nomistischen Deuteronomisten vielleicht selber ein solches Amt als Vorsteher und Richter der exilischen bzw. nachexilischen Gemeinde inne – oder im Auge hatten“ (T. Veijola, Deuteronomium, 27).

123 So auch J. Van Seters, Life, 212–219.

124 Damit wären die beiden Texte, die von der Entlastung Moses durch Richter (Ex 18) und Älteste (Num 11) sprechen, als Rahmen um die nach-priesterliche Sinaiperikope (Ex 19 – Num 10) konzipiert worden. Die Idee derselben Autorenschaft für Ex 18 und Num 18 wird auch von J. Van Seters, Life, 217–218, vertreten, der beide Texte „J“ zuweist.

4.2. Spuren einer dtr Bearbeitung in Ex 19–24

Da wir 19,3–9 und 19,20–25 nachpriesterlichen Bearbeitungen und 19,1–2a.10–16\* 18 einer priesterlichen Schicht zugeschrieben haben, bleibt als ältere Einleitung der Sinaitheophanie nur V. 2b, 16\*, 17, 19 übrig. Trotz des sehr hypothetischen Charakters einer solchen Rekonstruktion ist dieser Zusammenhang nicht unplausibel. 19,2b nimmt 18,5 auf (הר, חנה) und lässt sich durchaus als Fortsetzung von 18,27 verstehen. Auch die folgenden Verse sind in sich verständlich, was natürlich nicht ausschließt, dass die Einfügung von 19,3–8 und der priesterlichen Schicht einen älteren ausführlicheren Bericht verdrängt hat. Der שופר (Ex 19,16.19; 20,18) ist im DtrG keineswegs ungebrauchlich, allerdings reicht dies kaum aus, um zu entscheiden, ob V. 2b, 16\*, 17, 19 zu einer dtr Komposition oder zu einer älteren Gottesbergerzählung zu rechnen sind.

Nach der Interpolation des Dekalogs setzt sich die Erzählung in 20,18–22a fort. Dabei kommt dem Vers 18 eine Pivotfunktion zu. Die erste Hälfte des Verses nimmt 19,16 auf, das Versende weist auf V. 21a voraus.

Ex 19,16	Ex 20,18.21
ויהי קלת וברקים וענן כבוד על ההר וקל שפר חזק מאד ויחרד כל העם אשר במחנה	18 וכל העם ראים את הקולת ואת הלפידים ואת קול השפר ואת ההר עשן וירא העם וינעו ויעמדו מרחק 21 ויעמד העם מרחק

Das könnte bedeuten, dass die Verse 19–20 als Einfügung zu verstehen sind<sup>125</sup>. Die Aufforderung des Volkes an Mose zum Mittler zu werden (20,19), bringt ein dtr Anliegen zur Sprache. Die Idee, dass Gott sein Volk erprobt (נסה), findet sich in dtr Texten wie Dtn 8,2.16; 13,4; Ri 2,22; 3,1.4<sup>126</sup>. Somit wären 18–20 zu einer dtr Überarbeitung zu rechnen; ein Rest der ursprünglichen Erzählung läge dann in V. 21 vor. Dazu passt, wie Köckert beobachtet hat, „das seltene Wort ערפל, aus dem Arsenal des Wettergottes stammend“<sup>127</sup> (vgl. Ps 18,10 und den Tempelweihspruch in 1 Kön 8,12<sup>128</sup>). Da V. 22b den Dekalog sowie Dtn 4 voraussetzt (vgl. 4,36), dürfte dieser Halbvers einer späten wohl den Pentateuch umfassenden Redaktion zugeschrieben

125 M. Köckert, Gesetz (s. o. Anm. 69), 20.  
126 Vgl. auch Ex 15,25 und den nachpriesterlichen Einschub in Ex 16.  
127 M. Köckert, Gesetz, 20. Das Lexem findet sich aber auch in späten Texten wie Dtn 4,11 und 5,22, die vielleicht Ex 20,21 voraussetzen.  
128 Vgl. dazu O. Keel, Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels, in: O. Keel / E. Zenger (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels, Freiburg – Wien – Basel 2002, 9–22.

werden. Dann ist davon auszugehen, dass ein V. 22a vergleichbarer Redeauftrag als Einleitung des Bundesbuches diente<sup>129</sup>, welches dann zur ursprünglichen Gottesbergerzählung zu rechnen wäre.

Zu einer dtr Redaktion sind vielleicht auch die das Bundesbuch abschließenden Verse 23,20–33 zu rechnen, die Blum einer mal'ak-Bearbeitung zuschreibt<sup>130</sup>, welche aber enge Parallelen zu spätdtr Texten wie Dtn 7; 12,3ff.29–31; Jos 23,4–8.12–13; Ri 2,6–3,10 aufweisen und auf eine Abgrenzung von den Völkern im Lande bestehen<sup>131</sup>. Vielleicht wollte der dtr Redaktor damit das Ende des Bundesbuches an den Anfang des deuteronomischen Gesetzes angleichen.

Ex 24,1–11 hat sich uns wie Ex 19,3–9 als das Werk einer nachpriesterlichen Redaktion ergeben. Vielleicht sind aber doch die Forscher im Recht, die in 24,3\* den Rest eines älteren Erzählfadens finden<sup>132</sup>. 24,3a ist parallel zum „dtr“ Vers 18,8 konstruiert und die משפטים beziehen sich mit höchster Wahrscheinlichkeit auf das Bundesbuch (vgl. 21,1).

Ex 18,8 Ex 24,3	ויספר משה לחתנו את כל אשר עשה יהוה את כל דברי יהוה ואת כל המשפטים אשר עשה לך
--------------------	---

Auch hier mag 24,1–11 einen älteren Bericht über die Ratifikation des Bundesbuches enthalten haben, welcher aber literarkritisch nicht mehr rekonstruierbar ist. Zur vorpriesterlichen dtr Erzählung gehören auch die Verse 12–13, da 24,13 nach Ex 3,1; 4,27 und 18,5 zum letzten Mal im Pentateuch den Ausdruck הר האלהים verwendet<sup>133</sup>. Der Aufstiegsbefehl in V. 12 bereitet die Erzählung des goldenen Kalbs (Ex 32–33\*) vor<sup>134</sup>, und die Erwähnung Josuas in V. 13 dient dem Zusammenbinden der Josua-Erzählung oder des DtrG mit der dtr Gottesbergerzählung.

Der schwer einzuordnende Vers 24,14 gehört nicht mehr zur dtr Schicht, sondern ist ein gelehrter Nachtrag, der 17,10.12 und 18,13ff kombiniert<sup>135</sup>.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass sich ein dtr ein etwa Blums KD entsprechender Erzählfaden in Ex 19–24 nur für wenige Verse und mit Vorbehalt ausma-

129 So auch M. Köckert, Gesetz, 20.  
130 E. Blum, Studien, 365–377.  
131 Vgl. ausführlicher T. Römer, Entstehungsphasen des «deuteronomistischen Geschichtswerkes», in: M. Witte, K. Schmid, D. Prechel, J. C. Gertz (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, BZAW 365, Berlin – New York 2006, (45–70) 67–68.  
132 So z.B. W. Oswald, Israel, 112–113.  
133 Siehe auch C. Frevel, Ex 18,16–17.  
134 Mit den Tafeln ist in Ex 24,12 und 31,18 kaum der Dekalog gemeint, vgl. C. Dohmen, Tafeln (s. o. Anm. 60), 18–23. 24,12 ist wohl glossenartig um die Wendung והחורה והמצודה erweitert worden (siehe Dohmen, 18). Die Tafeln bezogen sich vielleicht auf das Bundesbuch, wenn Dohmen im Recht ist, dass hier das assyrische Konzept des *tuppu dannatu* aufgenommen wird.  
135 R. Achenbach, Vollendung, 306 schreibt diesen Vers der Hexateuchredaktion zu.

chen lässt. Schwierigkeit erhöht sich noch für die Frage einer älteren „vordtr“ Gottesbergerzählung.

##### 5. Das Problem der Rekonstruktion einer ursprünglichen Gottesbergerzählung

Ruft man sich die zu Eingang erwähnten Überlegungen von Thomas Krüger u.a. zur methodischen Schwierigkeit einer wörtlichen und unversehrten Rekonstruktion so genannter Urtexte in Erinnerung, muss man mit Aussagen zur ursprünglichen Gottesbergerzählung sehr vorsichtig sein. Unsere Untersuchung hat einige Hinweise für eine mögliche vordtr Theophanieerzählung ergeben, die man mit Albertz, Köckert u.a.<sup>136</sup> in einigen Versen in Ex 19 (V. 2b, 16\*, 17, 19 ?), in 20,18–21\* „hinführend auf das Bundesbuch“<sup>137</sup> und vielleicht 24,3\* festmachen kann. Albertz weist zu Recht darauf hin, dass das Element der Theophanie in der Sinaiperikope am festesten verankert ist, was auf dessen Ursprünglichkeit deutet. Bzgl. der Verortung der Grundschrift hat Oswald vorgeschlagen, diese als eine Fortschreibung der Exodus-Tradition zu verstehen und als „Werk der frühen Exilszeit“ dem Personenkreis um Gedalja in Mizpa zuzuschreiben<sup>138</sup>. So interessant diese These ist, so spekulativ ist sie ebenfalls (wie ist bei einer exilischen Datierung des Bundesbuches sein Verhältnis zum dtn Gesetz zu bestimmen?). Möglich bleibt auch die Annahme einer „Vita Mosis“ (Blum<sup>139</sup>, siehe auch Otto<sup>140</sup>) aus der späteren Königszeit, die von einer dtr Redaktion zu Anfang der Perserzeit stark überarbeitet wurde, um ein Nebeneinander zwischen Bundesbuch und Dtn 12–26\* zu ermöglichen. Diese Fragen bedürfen jedoch weiterer Untersuchungen<sup>141</sup>.

##### 6. Zum Abschluss

Die Analyse von Ex 18–24\* hat ergeben, dass sich die späten nach-dtr und nach-priesterlichen Texte am leichtesten identifizieren lassen. Abgesehen von punktuellen Überarbeitungen liegen solche vor in Ex 18,13–26\*; 19,3–9.20–25; 20,1–18; 24,1–11. Für eine perserzeitliche Ansetzung der meisten dieser Texte (mit Ausnahme von 18,13ff und dem Dekalog) ist meines Erachtens ein weit reichender Konsens möglich. Schwieriger ist die Frage nach einer Differenzierung bzw. Charakterisierung

136 R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, GAT 8/1, Göttingen 1992, 88–89; W. Oswald, *Israel*, 112ff; M. Köckert, *Gesetz*.

137 R. Albertz, a. a. O., 89. Allerdings ist Albertz (im Anschluss an Blum) in der Zuweisung von Versen an die vordtr-priesterliche Komposition großzügiger.

138 W. Oswald, *Israel*, 125–149.

139 E. Blum, *Studien*, 215–218.

140 Zuletzt in E. Otto, *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt 2007, 182–187, der mit Recht auf die Aufnahme von assyrischen Konzepten in dieser Erzählung aufmerksam macht, in der „eine neu-assyrische Erzählung königlicher Herrscherlegitimation auf eine nicht königliche Person Israels übertragen“ wurde (185); siehe dazu bereits T. Römer, *Moïse entre théologie et histoire*, L & V 237, 1998, 7–16.

141 Zum Beispiel die Frage nach dem Abschluss einer solchen Mosegeschichte: Ex 24\* (Oswald)?, Ex 34 (Otto)?, die Wüstenerzählungen (Blum)?, Moses Tod?, etc.

dieser Texte. 19,3–8 und 24,1–11 sind eindeutig aufeinander bezogen, dazu gehört, denke ich, auch der Dekalog. Diese drei Texte zeigen in ihrem Sprachgebrauch und ihren theologischen Anliegen eine gewisse Nähe zum Heiligkeitsgesetz. Sollte man deswegen von einer „Heiligkeitsredaktion“ im Pentateuch sprechen, oder gehören sie einfach in den Rahmen umfassender Redaktionen des Penta- oder Hexateuch, die sich durch einen dtr-priesterlichen Mischstil auszeichnen, wie bereits Lohfink beobachtet hat<sup>142</sup>?

Das Anliegen von Ex 18,13–26 erklärt sich m. E. im Rahmen einer Pentateuchredaktion, und dies könnte auch für 19,20–25 zutreffen.

Konsensfähig ist auch die Annahme einer priesterlichen Schicht in 19,1–2\*; 24,15–18 zu der man auch 19,10–11.14–16.18\* rechnen kann. Diese Verse stellen eine passende Einleitung zum Höhepunkt (und möglicherweise Abschluss) des priesterlichen Werkes dar.

Die Frage einer dtr Redaktion ist bereits weit weniger konsensfähig, da zur Zeit die Einordnung und das Wachstum von Ex 3,1–4,18 sehr unterschiedlich beurteilt wird. Eindeutig ist, dass Ex 18,1–12\* mit Ex 3\* in enger Beziehung steht. M. E. handelt es sich in beiden Texten um eine „dtr Komposition“, die sich auch in 20,18–20 und 23,20–33 ausmachen lässt.

Damit bleiben für die mögliche Grundschrift einer Gottesbergerzählung nur wenige Verse, so dass man sich ernsthaft die Frage stellen muss, inwieweit eine solche rekonstruierbar ist. Vielleicht sollte sich das exegetische Interesse mehr auf die späten redaktionellen Texte fokussieren, denen wir den Pentateuch verdanken, und deren Anliegen und Kompositionstechniken, trotz verschiedener wichtiger Untersuchungen, noch weitere Aufmerksamkeit bedürfen.

142 N. Lohfink, *Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes*. Zu Lev 26,9.11–13, in: H. Gese / H. P. Rüger (Hg.), *Wort und Geschichte*. FS K. Elliger, AOAT 126, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1973, 129–136.