

Beobachtungen zur Komposition der priesterlichen Texte Ex 25–40

Es ist mir eine hohe Ehre, lieber Herr Utzschneider, aus Anlass Ihrer Verabschiedung in den Ruhestand hier an der Augustana Hochschule einen Vortrag halten zu dürfen, noch dazu über die priesterlichen Heiligtumstexte, denen Sie sich in Ihrer Habilitationsschrift, am Anfang Ihrer akademischen Karriere, so intensiv zugewandt haben wie nur wenige Menschen zuvor.¹ Sie haben mich so freundlich in Ihren Neuendettelsauer Arbeitskreis über die „Theorie der Exegese“ aufgenommen, der sich aufgrund Ihres großen Kommentarprojekts, das Sie zusammen mit Wolfgang Oswald vorantreiben,² immer mehr zu einem Expertenzirkel zum Buch Exodus gemauert hat. Ich weiß, dass Sie sich zur Zeit, nun am Ende ihrer aktiven Hochschullehrerkarriere, für Ihren Kommentar gerade wieder intensiv mit den Heiligtumstexten des Exodusbuches beschäftigen. Was für ein wunderbarer Einfall der *providentia Dei*! Da ist es für mich eine spannende Herausforderung, vor Ihren kritischen Ohren einige Beobachtungen, die ich zum gleichen Textbereich in Vorbereitung des zweiten Bandes meines Exoduskommentars gemacht habe,³ vorzutragen und zu diskutieren.

1. Die Heiligtumstexte des Exodusbuches in synchroner Perspektive

„Aus größerem Abstand und gleichsam mit leicht zugekniffenen Augen beobachtet“⁴ – um einen schönen Ausdruck des Jubilars aufzunehmen –, vermitteln die Kapitel 25 bis 40 des Exodusbuches den Eindruck eines geordneten Ganzen. Benno Jacob nannte sie eine „sinnvoll zusammenhängende Trilogie“⁵. Die beiden Teile der Heiligtumstexte, die detaillierte Anleitung zum Bau und zur Ausstattung des Heiligtums, die Mose in Ex 25–31 offenbart wird, und der ausführliche Bericht vom Bau des Heiligtums und seines In-

¹ S. UTZSCHNEIDER, Heiligtum. Die Monographie umfasst 320 Seiten!

² S. den bislang veröffentlichten ersten Band von UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus 1–15.

³ Vgl. ALBERTZ, Exodus II, 142–259 und 325–379; vorläufig habe ich in ALBERTZ, Exodus I, 19–26, mein sowohl überlieferungs- als auch redaktionsgeschichtlich arbeitendes kompositionsgeschichtliches Modell vorgestellt (s. auch das Schema auf S. 315).

⁴ So UTZSCHNEIDER, Heiligtum, 83.

⁵ S. JACOB, Buch Exodus, 996.

ventars (35–40), umschließen wie ein solider goldener Rahmen die dramatischen Szenen in Ex 32–34 von Israels Abfall zum Goldenen Kalb, dem Bruch seiner Gottesbeziehung und der schlussendlichen Erneuerung des Bundes. Hier, nach dem Sündenfall Israels, erweist sich die göttliche Präsenz inmitten (*b^eqæræb*) des Volkes als existenzbedrohend (33,3.5).⁶ Doch in weiser Voraussicht, dass Israel mit seinem eigenmächtigen Versuch, sich in der Verehrung des goldenen Kalbes der zukünftigen göttlichen Präsenz zu versichern, desaströs scheitern wird, hat JHWH Mose schon zuvor die richtigen Institutionen offenbart, die seine Präsenz inmitten (*b^etôk*) des Volkes für die Zukunft (25,8; 29,45f.) auf eine gefahrlosere Weise ermöglichen soll: das Heiligtum samt seiner Priesterschaft. Nicht nur konzeptionell, sondern auch motivlich und sprachlich sind die rahmenden Heiligtumstexte auf den Mittelteil bezogen, ich verweise nur auf die Dekalogtafeln, die angesichts der Apostasie Israels von Mose zerschlagen, aber in erneuerter Gestalt für die Lade im Allerheiligsten unbedingt benötigt werden (25,16.21b; 31,18; 34,29; 40,20), und die goldenen Ohringe (*næzæm*), die sowohl unter den Spenden für das goldene Kalb als auch unter denen für das gottgewollte Heiligtum auftauchen (32,2f.; 35,22). Die Verse 31,18 und 34,29aß.31* stellen darüber hinaus regelrechte Handlungsbrücken zwischen den beiden Textkomplexen dar. Hinzu bilden innerhalb des großen Rahmens die Sabbatanordnungen am Ende des Offenbarungs- und am Anfang des Bauberichts (31,12–17; 35,1–3) noch einmal ein kleines Rähmchen um Ex 32–34.

Öffnen wir die Augen etwas weiter und lassen den Blick – immer noch aus einigem Abstand – zwischen den beiden Teilen der Heiligtumstexte, Ex 25–31 und 35–40, hin- und herschweifen, so herrscht immer noch das Bild einer wohl gefügten Komposition vor. Offenbarungs- und Baubericht sind durch die klare Struktur „Anordnung – Ausführung“ einander zugeordnet; allein die in Ex 28–29 angeordnete Priester- und Altarweihe wird erst jenseits von Ex 40, nämlich in Lev 8, vollzogen. Die Zusammengehörigkeit beider Teile wird dadurch unterstrichen, dass sie durch Theophanieszenen gerahmt sind. Vor dem Offenbarungsbericht steht in Ex 24,15b–18 eine Theophanieschilderung, nach der die Wolke den Berg Sinai bedeckt (*kissê*) und die Herrlichkeit

⁶ In der nicht-priesterlichen Exoduskomposition (K^{EX}) spielt die Frage der Anwesenheit (Ex 17,7), des Hinaufziehens (33,3.5) oder Gehens JHWHs (34,9; vgl. 33,14–16) „inmitten“ (*b^eqæræb*) des Volkes eine zentrale Rolle. Sie findet in der priesterlichen Vorstellung vom Wohnen JHWHs „inmitten“ (*b^etôk*) der Israeliten (25,8; 29,45–46) ihr theologisches Pendant. Die Bedrohlichkeit göttlicher Präsenz wird in der K^{EX} durch Mose gemildert, der inmitten des Volkes (34,10) mit seinem verklärten Angesicht zum heilvollen Repräsentanten JHWHs eingesetzt wird (V. 29–30). Die für Menschen durchaus gefährliche göttliche Präsenz (28,43; 30,20; 40,34–35) wird in den priesterlichen Heiligtumstexten durch das Wüstenheiligtum mit seinen abgestuften Heiligkeitsbezirken und durch den korrekten priesterlichen Kultvollzug gebändigt.

JHWHs auf ihm Wohnung (*šākan*) nimmt (15b–16). Was sich hier zeichnerhaft ereignet, wird aufgenommen in JHWHs Anordnung an Mose in 25,8, dass die Israeliten ihm ein Heiligtum anfertigen sollen, das ihm ein Wohnen (*šākan*) in ihrer Mitte ermöglicht. Am Ende des Bauberichts, nachdem Mose das von den Israeliten angefertigte Heiligtum errichtet hat, wird erzählt, dass die Wolke das Zelt der Begegnung bedeckt (*kissê*) bzw. auf ihm Wohnung genommen hat (*šākan*) und die Herrlichkeit JHWHs die Wohnstätte erfüllt (40,34f.). Die terminologischen und sachlichen Entsprechungen zwischen Anfang und Ende sind mit Händen zu greifen. JHWHs theophane Präsenz hat sich vom Sinai auf das nach seinem Willen gebaute Heiligtum verlagert; er akzeptiert es als seine Wohn- und Begegnungsstätte für die Zukunft. So findet erst hier, am Ende des Bauberichts, die von der Theophanie in Ex 24 ausgelöste Handlungskette ihren Abschluss.

Offenbarungs- und Baubericht stimmen auch darin überein, dass sie beide mit einem an die Israeliten adressierten Spendenauftrag bzw. mit einer Spendensammlung eingeleitet werden, so relativ knapp in 25,1–9 und stark entfaltet in 35,1–36,7. In beiden wird der Hauptteil durch die Anordnung bzw. Herstellung der Elemente des Heiligtums, seines Inventars und der Ausstattung seiner Bediensteten mit rituellen Kleidern und Materialien eingenommen (25,10–30,38 und 36,8–39,31), wobei deren Reihenfolge leicht, aber durchaus sinnvoll variiert.⁷ Beide verfügen auch über einen Abschlussteil, der allerdings – situationsgemäß – sachlich unterschiedlich gefüllt ist: Der Offenbarungsteil endet in 31,1–17 mit speziellen Regelungen zur Bauausführung, der Einführung der berufenen Künstler zur Anleitung begabter Israeliten, einer Übersicht über die herzustellenden Gegenstände und einer Mahnung, trotz allem Engagements für Gottes Sache die Einhaltung des Sabbatgebots nicht zu vergessen. Im Abschlussteil des Bauberichts geht es sachgemäß um die Übergabe der fertig gestellten Bauelemente und Gegenstände an Mose und die Bau-Abnahme durch ihn (39,32–43). Darauf erfolgt der Aufbau und die Einrichtung des Heiligtums durch Mose, das schlussendlich von Gott quasi „abgenommen“, d. h. als die gewünschte Wohn- und Begegnungsstätte akzeptiert wird (40,1–35). So bilden sowohl der Offenbarungs- als auch der Baubericht wohl strukturierte und in sich abgerundete Einheiten.

⁷ Mit der Voranstellung des Kultinventars (Ex 25) vor den Heiligtumsbau (26) und den Vorhof (27) entwickelt der Offenbarungsbericht sein Kultkonzept vom heiligen Zentrum aus in Stufen abnehmender Heiligkeit nach außen. Der Baubericht folgt dagegen mit der Voranstellung des Heiligtumsbaus der mehr praktischen Logik von Aufbau und Einrichtung des Heiligtums.

2. Die Probleme der Komposition der priesterlichen Heiligtumstexte

Sieht man sich die Heiligtumstexte nun jedoch genauer an, so fallen allerdings fünf strukturelle Probleme ins Auge, die schon seit langem beobachtet, aber selten im Zusammenhang betrachtet worden sind: Erstens findet sich ein auffälliger Numeruswechsel in den Texten bezüglich derer, die für den Heiligtumsbau aktiv werden sollen, mal sind es die Israeliten, mal ist es Mose allein. Die Divergenz wird schon gleich am Anfang in Ex 25 deutlich: Den göttlichen Spendenaufruf V. 2–7 soll Mose an alle Israeliten ausrichten, und sie sind es auch, die nach V. 8–9 das Heiligtum bauen sollen. Auch bei der Anleitung zum Bau der Lade überliefert der MT am Anfang in V. 10 noch eine 3. Person Plural, um dann aber ab V. 11 in die singularische Anrede an Mose überzugehen, die bis zum Ende von Kapitel 27 fast ausnahmslos durchgehalten wird. Unter den zigfachen Bauanweisungen in der 2. Person Singular finden sich in diesen drei Kapiteln nur eine unpersönliche in der 3. Person Singular (25,37), eine weitere in der 3. Person Plural (27,8b) und eine einzige in der 2. Person Plural (25,19).

Dass das Problem des Numeruswechsels schon früh gespürt worden ist, zeigt sich darin, dass die LXX nicht nur die einleitende Lade-Bauanweisung in Ex 25,10, sondern auch die generellen Bauaussagen in V. 8–9, die im MT die Israeliten zum Subjekt haben, in eine singularische Anrede an Mose umsetzt. Hier dürfen die Israeliten zwar spenden, aber bauen soll Mose. Der Samaritanische Pentateuch vollzieht den Schritt nicht ganz so konsequent, er setzt nur V. 9 und 10 in die 2. Person Singular um. Der MT bietet an dieser Stelle eindeutig die *lectio difficilior*, da der Numerus hier innerhalb der Bauanweisungen für die Lade umspringt. Es wäre auch das Umgekehrte denkbar gewesen, den ganzen Pulk der Einzelbauanweisungen in die 2. Person Plural zu setzen, um eine Angleichung des Numerus zu erreichen; aber das geschieht im MT nur ein einziges Mal (25,19)! Offenbar fühlten sich die Schreiber bei den Bauanweisungen für das Inventar und die Elemente des Heiligtums (25,10–27,19) an die singularische Anrede gebunden.

Anders sieht die Situation bei den Anweisungen zur Herstellung der priesterlichen Kleidung aus (Ex 28). Hier sollen in Ex 28,3–5 die Begabten (*kāl-hakmê leb*) unter den Israeliten ausdrücklich an der Anfertigung des Hohepriesterlichen Ornaments beteiligt werden (dreimal die 3. Person Plural).⁸ Auch

⁸ Die Verse Ex 28,3–5 lassen sich nicht aus dem Kontext herauslösen, wie es in der Vergangenheit gerne versucht worden ist (BAENTSCH, Exodus, 236; NOTH, Exodus, 179; NIHAN, Priestly Torah, 52), denn sie stimmen terminologisch voll mit dem übrigen Kapitel überein; zudem bildet V. 2 zusammen mit V. 4b eine Inklusion. Die kleine Abweichung, dass in V. 3 die Brusttasche vor dem Ephod genannt wird, während die Herstellungsanweisungen V. 6–14 und 15–30 in umgekehrter Reihenfolge erfolgen,

die Anweisungen zur Herstellung des Ephods beginnen noch pluralisch (V. 6), um dann wieder in den üblichen Stil der Mose-Anrede zurückzulenken. Dabei bleibt es bis zum Ende von Kap. 30.⁹ Erst der Abschluss des Offenbarungsberichts kommt wieder auf die begabten Israeliten (*kāl-h^akam-leb*) zu sprechen, die unter Anleitung der beiden von Gott erwählten Künstler das Heiligtum bauen sollen (31,6).

Im Baubericht sieht die Mischung von singularischen und pluralischen Verbformen deutlich bunter aus. In seiner ausführlichen Einleitung, die vom Spendenaufruf und der Einsammlung der Spenden handelt (Ex 35,1a.4b–36,7), stehen eindeutig die Israeliten im Vordergrund. Es werden sogar Untergruppen, die Frauen (35,25–26) und die Fürsten (V. 27), genannt, die sich begeistert mit ihren Kapazitäten und Fähigkeiten für den Bau des Heiligtums einsetzen. Dabei wird von vornherein klar gestellt, dass es wieder die begabten Israeliten (*’iš h^akam leb*) unter der Leitung der Künstler Bezalel und Oholiab sind, die für die Herstellung sorgen sollen (36,1.2). Zwar herrscht dann im Bericht von der Herstellung der Elemente und Inventarstücke des Heiligtums, der sich eng an den Offenbarungsbericht anlehnt (36,8–38,20), wieder der singularische Stil vor, aber indem die handwerklich begabten Israeliten (*kāl-h^akam-leb*) programmatisch bei den schlichteren Bauelementen (36,8) und Bezalel bei den anspruchsvollen Inventarstücken (37,1) genannt werden, wird doch eine Aufgabenverteilung zumindest angedeutet. Bei der Darstellung des Hohepriesterlichen Ornaments in 39,1–31 soll durch Wechsel von singularischen und pluralischen Verbformen offenbar die Kooperation zwischen dem Künstler und seinen Mitarbeitern aus dem Volk regelrecht dargestellt werden („sie hämmerten das Goldblech, und er schnitt Fäden daraus“ V. 3).¹⁰ Am Ende schreiben die Bemerkungen über den Abschluss der Arbeiten nicht den Künstlern, sondern den Israeliten, zu denen ja auch jene gehören, die Herstellung und Ausstattung des Heiligtums zu (39,42f.). Mose obliegt nur noch die Aufgabe zu überprüfen, ob auch alle Teile den göttlichen Anordnungen entsprechen (V. 43). So setzt sich im Baubericht das Anliegen, die Israeliten zum Erbauer des Heiligtums zu machen, das sich im Offenbarungsbericht nur im Einleitungs- und im Schlussteil (25,1–9; 31,1–11) und bei den Anweisungen zum Hohepriesterlichen Ornat (28,3–5) Ausdruck verschaffen konnte, in ganzer Breite durch.

hängt einfach damit zusammen, dass die Brusttasche im gesamten Text zwar den wichtigsten Teil des hohepriesterlichen Ornaments bildet, aber ohne vorangehende Beschreibung des Ephods ihre Befestigung an diesen nicht dargestellt werden kann.

⁹ Eine 2. Person Plural findet sich hier nun in Ex 30,9.

¹⁰ Warum dieses über den Offenbarungsbericht einmal hinausgehende konkretisierende Detail des Bauberichts eine Glosse darstellen soll (so z. B. BAENTSCH, Exodus, 299f.), bleibt mir ein Rätsel, zumal ausgerechnet dieses im sonst häufig abweichenden Bericht der Septuaginta belegt ist (vgl. Ex 36,10 LXX).

Das zweite strukturelle Problem der Heiligtumstexte besteht darin, dass in ihnen gleich zwei Begriffe für die von Gott gewünschte Kultinstallation gebraucht werden, und das in einer eigentümlichen Verteilung. Der erste Begriff, *miškān* „Wohnstätte“, begegnet im Offenbarungsbericht, abgesehen von der einmaligen Nennung am Ende des Einleitungsteils (Ex 25,9), nur in den Detailanleitungen zum Heiligtumsbau in 25,10–27,19, und zwar hier exklusiv und mit einer gewissen Häufung (18-mal). Der zweite Begriff, *'ohæl mô'ed* „Zelt der Begegnung“, taucht dagegen erst in 27,21 und 28,43 *en passant* auf, wird aber dann im Kapitel über die Altar- und Priesterweihe (Ex 29) betont eingeführt und theologisch begründet (vgl. V. 4.10.11.30.32.42.43f.). Von da an beherrscht er bis zum Ende des Offenbarungsberichts das Feld (13-mal), während *miškān* hier fehlt. Ich kann hier auf die umfangreiche Diskussion über die unterschiedlichen Bedeutungsgehalte dieser Begriffe nicht eingehen.¹¹ Völlig unterschiedliche Kultkonzeptionen werden sich kaum damit verbunden haben, sonst wäre die Mischung beider Begriffe im Baubericht (39-mal *miškān*, 17-mal *'ohæl mô'ed*), mehrmals sogar in demselben Vers oder als *constructus*-Verbindung (9-mal) nicht möglich gewesen. Aber auch wenn die Begriffe nur verschiedene Aspekte desselben Heiligtums bezeichnen, *miškān* mehr die ortsungebundene Anlage und *'ohæl mô'ed* mehr deren kultische Funktion, so bleibt doch die Verteilung beider Begriffe im Offenbarungsbericht auffällig und erklärungsbedürftig.

Das dritte strukturelle Problem besteht darin, dass der Offenbarungsbericht sieben Rede-Einleitungen („Da redete bzw. sprach JHWH zu Mose“) aufweist, diese aber völlig ungleich über den Bericht verteilt sind. Während die erste Rede-Einleitung in Ex 25,1 gut 80 Prozent der Offenbarungsrede bis 30,10 regiert, finden sich im Rest von Kap. 30 allein vier Einleitungen (V. 11.17.22.34), deren Reden gerade mal 5 bis 11 Verse umfassen. Hier übernehmen die Rede-Einleitungen die Funktion der Gliederung der göttlichen Anweisungen zu bestimmten Gegenständen, z. B. Waschbecken, Salböl und Räucherwerk. Zwei weitere Rede-Einleitungen finden sich noch in Kap. 31. Dabei übernimmt die erste in 31,1 eine Gliederungsfunktion auf einer höheren, mit 25,1 vergleichbaren Ebene, weil sie die die Offenbarungsrede abschließenden Regelungen zur Bauausführung (31,1–11) einleitet. Dem ist dann noch eine zweite in V. 12 zugeordnet, die sich wieder nur auf eine Einzelheit, die Sabbatgesetzgebung V. 13–17, beschränkt. Mit der Verwendung des Verbs *'āmar* anstelle von *dibber* orientiert sie sich offenbar an der Abfolge der Rede-Einleitungen zum Salböl und Räucherwerk in 30,22.34. So

¹¹ Vgl. z. B. CASSUTO, Exodus, 345–348; POLA, Priesterschrift, 229–256; 312–324; JANOWSKI, Sühne, 328–339; DOZEMAN, Exodus, 597–600.

verbietet es die unterschiedliche Reichweite der Gliederungsfunktion, die Häufung der Rede-Einleitungen in Ex 30–31 einfach aus einer Anreihung von Nachträgen zu erklären; das mag allein für 31,12 zutreffen. Vielmehr gehören die Rede-Einleitungen von Ex 30 offenbar fest zur Gliederungsstruktur dieses Kapitels, das sich u. a. dadurch von den vorangegangenen Kapiteln unterscheidet. Auffällig ist hier nur, dass eine solche Rede-Einleitung vor den Anordnungen zum Räucheraltar in 30,1–10 fehlt.

Als viertes ist das schwierige Problem der kompositorischen Stellung und Funktion des großen göttlichen Präsenzversprechens in Ex 29,43–46 zu nennen, das den Bestimmungen zum Räucheraltar direkt vorangeht.

43	Dort werde ich den Israeliten begegnen, und er wird geheiligt werden durch meine Herrlichkeit.
44	Ich werde das Zelt der Begegnung und den Altar heiligen; auch Aaron und seine Söhne werde ich heiligen, dass sie mir als Priester dienen.
45	Dann werde ich in der Mitte der Israeliten wohnen und werde ihnen Gott sein,
46	damit sie erkennen, dass ich Jhwh, ihr Gott, bin, der sie aus Ägypten herausgeführt hat, um in ihrer Mitte zu wohnen. Ich bin Jhwh, ihr Gott.

Dies ist die expliziteste theologische Passage der gesamten Heiligtumstexte, die das göttliche Eingangsversprechen von Ex 25,8, mithilfe des Heiligtums inmitten der Israeliten wohnen zu wollen, feierlich bestätigt, in seinen Konsequenzen entfaltet und tief in der Geschichte Israels verankert. Sie macht den Heiligtumsbau zum Zielpunkt der gesamten Exodusgeschichte (29,46), ja, zum endgültigen Fluchtpunkt des Abrahambundes (V. 45).¹² Und indem Jhwh verspricht, das Zelt der Begegnung, den Altar und die aaronidische Priesterschaft zu heiligen bzw. ihre rituell gewonnene Heiligkeit auch von seiner Seite aus zu bestätigen (V. 44), blickt die Passage auf die hierzu getroffenen Anweisungen in Kap. 25–26 (Zelt), 27 (Altar) und 28–29 (Priester) zurück und erhält damit einen abschließenden Charakter. Warum steht dann aber dieser wichtige Abschlusstext ausgerechnet am Ende von Kap. 29, ein ganzes Stück weit, bevor die Offenbarungsrede in Kap. 31 endet?

Eine erste Antwort auf diese Frage ist erst möglich, wenn sich der unmittelbare Kontext der Passage klären lässt, d. h. worauf sich die Deixis von Ex

¹² In Ex 29,45b wird die Verheißung JHWHs an Abraham, Gott seiner Nachkommen sein zu wollen (Gen 17,7ba.8b), wörtlich zitiert. Sie wurde auch schon in Ex 6,7 aufgenommen.

29,43a „dort werde ich den Israeliten begegnen“ und das ungenannte singuläre Subjekt von V. 43b „und er bzw. es wird geheiligt werden durch meinen *kābôd*“ beziehen. Schon die Textzeugen geben hier stark divergierende Antworten;¹³ und unter den Auslegern ist die Diskussion dementsprechend groß.¹⁴ Eine befriedigende Lösung ist meiner Meinung nach erst dann möglich, wenn man erkennt, dass die Tamid-Opfer-Anweisung in Ex 29,38–42 einen Einschub darstellt und V. 43 ursprünglich an den letzten Satz der Anordnung zur Altarweihe in V. 37 anschloss:¹⁵

37	Sieben Tage lang sollst du am Altar die Sühnehandlung vollziehen und ihn so heiligen. So wird der Altar hochheilig werden; alles was den Altar berührt, wird heilig.
43	Dort werde ich den Israeliten begegnen, und er wird geheiligt werden durch meine Herrlichkeit.

Diese Lösung hat schon Hieronymus kongenial erfasst, wenn er V. 43b in der Vulgata übersetzte „*et sanctificabitur altare in gloria mea*“. Wenn dieses Verständnis richtig ist,¹⁶ dann hat der priesterliche Autor Jhwhs Präsensversprechen an dieser Stelle platziert, weil er den Brandopferaltar als den Ort herausstellen wollte, an dem sich die gottesdienstliche Begegnung zwischen

¹³ Völlig weicht die Septuaginta ab: „Dort werde ich den Israeliten Anordnungen geben und ich will geheiligt werden durch meinen Lobpreis.“ Auch die Peschitta und die Targume denken in Ex 28,43b an eine Heiligung Gottes. Der Samaritanus interpretiert: „Ich werde mich dort von den Israeliten finden lassen, und sie werden geheiligt durch meine Herrlichkeit“ und denkt somit wohl an eine Heiligung der Israeliten. Die Vorstellung einer direkten Gottesbegegnung des Volkes war diesen späteren Tradenten offenbar zu gewagt.

¹⁴ Während NOTH, Exodus, 191, den Passus Ex 29,42b–46 „aus geläufigen Redewendungen der Sprache von P nicht sehr geschickt zusammengesetzt“ ansah, erklärte ihn JANOWSKI, Sühne, 317–328, mit Recht zur „Mitte der priesterlichen Sinaierzählung“. Allerdings ist inzwischen geklärt, dass V. 42b, der auf eigentümliche Weise eine Gottesbegegnung am Eingang des Zeltes mit der Gottesbegegnung, die Mose am Allerheiligsten im Innern des Zeltens versprochen wurde (25,22), kombiniert, eine Überleitung der sekundär eingefügten Tamid-Opfer-Gesetzgebung (29,38–42) zum vorgegebenen göttlichen Präsenzversprechen in V. 43–46 darstellt, vgl. NIHAN, Priestly Torah, 36f. JANOWSKI, Sühne, 318f., sah, indem er der LXX folgte, in V. 43b Jahwe selber als Subjekt der Heiligung, CASSUTO, Exodus, 388, dachte an das Zelt der Begegnung insgesamt, und FISCHER/MARKL, Exodus, 308, bezogen das Subjekt auf Israel.

¹⁵ Häufig werden auch die Verse Ex 29,36–37 als literarischer Zusatz eingestuft, vgl. BAENTSCH, Exodus, 256; NOTH, Exodus, 191; NIHAN, Priestly Torah, 132f. Doch erkennt man, dass das erste Opfer im Rahmen der Priesterweihe (29,10–14), das ein Sündopfer darstellt, der Entsühnung des Altars dient, wie Lev 8,15 explizierend verdeutlicht, dann wird klar, dass die siebentägige Priesterweihe (Ex 29,35) und die siebentägige Altarweihe (V. 36–37*) parallel zueinander ablaufen sollen. Letztere wird im Leseablauf des Kapitels nur deswegen der Priesterweihe nachgestellt, um die Bedeutung des geheiligten Brandopferaltars für die gottesdienstliche Begegnung JHWHs mit Israel in V. 43–46 hervorheben zu können. Sekundäre Einschübe in Ex 29 sind nach meiner Ansicht nur V. 21.27–30.36b und 38–42, vgl. dazu NIHAN, Priestly Torah, 124–134.

¹⁶ So schon PROPP, Exodus, 472f.; DOZEMAN, Exodus, 655.

Jhwh und Israel ereignen würde. Das Versprechen Jhwhs, dass der hochheilige Altar dabei mithilfe seines *kābôd* auch noch einmal von göttlicher Seite aus sichtbar geheiligt werden würde, weist dabei schon auf Lev 9,23f. voraus. Damit ist zwar geklärt, warum die hochtheologische Passage ans Ende des Kapitels über die Altar- und Priesterweihe gestellt ist, aber man würde eigentlich um so mehr erwarten, dass sie den ganzen Offenbarungsbericht krönend abrundet.

Eng damit verbunden ist schließlich das fünfte Problem der Heiligtumstexte, die eigentümlich nachklappende Stellung von Ex 30 und der Nachtragscharakter eines Teils seines Inhalts. Denn die beiden wichtigsten Installationen, die hier von Gott angeordnet werden, der Räucheraltar (V. 1–10) und das Waschbecken mit seinem Gestell (V. 17–21), hätten sachlich zu den Bestimmungen über das innere Kultinventar (Ex 25–26) bzw. zu denen über den Vorhof in Ex 27 gehört. Das sachliche Problem, das hier liegt, wurde schon in der Antike gesehen, da zumindest zwei Textzeugen, der Samaritanus und die Qumranhandschrift 4QPaleoExod^m, den Abschnitt über den Räucheraltar hinter 26,35, wo von der Aufstellung von Tisch und Leuchter vor dem inneren Vorhang die Rede ist, umstellen. Doch so schön eine solche Lösung dem Räucheraltar die ihm zukommende Stellung einräumt, so verursacht sie ein neues Problem, weil dann im Zusammenhang mit dem Altar schon Kultanweisungen an Aaron gegeben würden (30,7–10), bevor dieser überhaupt zum Priester bestimmt und eingesetzt ist. Da bis auf den Abschnitt über die Tempelsteuer (30,11–16) alle Herstellungsanweisungen von Kap. 30 explizit oder implizit mit kultischen Anweisungen an die Priester verbunden sind, können sie in der Logik des Offenbarungsberichtes, nach der erst im Anschluss an die Heiligtumsinstallationen die Aaroniden in Kap. 28–29 als Priester bestimmt und alles zur ihrer Einsetzung und Weihe vorbereitet wird, nur hinter diese Kapitel gestellt werden.¹⁷ Offenbar scheute man sich, tiefer in die Bau- und Kultanweisungen von Kap. 30 einzugreifen, um sie an die Logik des übrigen Offenbarungsberichtes anzupassen. Im Baubericht hatte man offenbar freiere Hand, weil hier überall Räucheraltar und Waschbecken an den Stellen eingeordnet sind, an die sie sachlich hingehören; von der Herstellung des ersteren wird in 37,25–28 nach Tisch und Leuchter berichtet, von der Herstellung des letzteren in 38,8 nach dem Brandopferaltar. Beide werden übrigens auch schon in der abschließenden Zusammenstellung des Offenbarungsberichtes erwähnt (31,8.9). Das in 30,22–33 und V. 34–38 angeordnete duftende Salböl und Räucherwerk begegnet sowohl in der Einleitung (25,6) als auch in der Ausleitung (31,11); hergestellt wird es in 37,29.

¹⁷ Darauf verweisen schon mit Recht DOHMEN, Exodus, 275, und DOZEMAN, Exodus, 660.

3. Rein literarkritisch arbeitende diachrone Lösungen

Meiner Meinung nach sind die aufgezeigten strukturellen und sachlichen Probleme der Heiligtumstexte so gravierend, dass nach einer diachronen Erklärung gesucht werden muss. Die in der Vergangenheit vorgeschlagenen Lösungen, die meist auf der Basis einer rein literarkritisch arbeitenden Methodik entwickelt wurden, haben allerdings den Eindruck einer über weite Strecken wohlgeordneten Einheit, den die priesterlichen Heiligtumstexte grundsätzlich vermitteln, mehr oder minder radikal zerschlagen, so dass man meinen könnte, nur noch einen Torso in den Händen zu halten. Einige wichtige Positionen dieser Forschungsrichtung seien im Folgenden skizziert.

Während Theodor Nöldeke noch 1869 die Kapitel Ex 25–31 und 35–40 insgesamt der Grundschrift, d. h. der später so genannten Priesterschrift zuweisen konnte,¹⁸ haben Abraham Kuenen und Julius Wellhausen kurz danach deren Bestand ganz erheblich reduziert. Nach Kuenen (1886) konnten – abgesehen von einigen späteren Einsprengeln – nur Ex 25–29 von P stammen, da schon die Verse 43–46 am Ende von Kap. 29 einen Epilog darstellten und Kap. 30 mit dem Räucheraltar und dem Waschbecken zwei Kultinstallationen nachträglich einführe, von denen der Autor von Ex 25–29 noch nichts wisse.¹⁹ Da aber Ex 31 und der Baubericht 35–40 diese Kultinstallationen schon eingearbeitet haben, könne dieser ganze Textbereich nicht von P stammen.²⁰ Er verdanke sich vielmehr späterer Ausarbeitungen, die, wie der abweichende Text der Septuaginta zeige, auch im 3. Jh. v. Chr. noch nicht abgeschlossen gewesen wären.²¹ Julius Wellhausen (1899) sekundierte Kuenen darin, dass er

¹⁸ S. NÖLDEKE, *Untersuchungen*, 51–61.

¹⁹ S. KUENEN, *Inquiry*, 74–75

²⁰ A. a. O., 78.

²¹ A. a. O., 73. Es war der Rabbiner POPPER, *Stiftshütte*, 124–212, gewesen, der 1862 u. a. aus der Tatsache, dass die Septuaginta im Baubericht stark vom masoretischen Text abweicht, dessen Herkunft aus der Hand später Bearbeiter gefolgert hatte, eine These, die KUENEN, *Inquiry*, 80, und WELLHAUSEN, *Composition*, 144–147, geradezu begeistert zur Stützung ihrer redaktionsgeschichtlichen Überlegungen aufgegriffen haben. Doch wie immer diese Abweichungen, die keineswegs den gesamten Baubericht, sondern nur den Abschnitt Ex 36,8–39,32 betreffen, zustande gekommen sein mögen, sie bieten keinen Zugang zur Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte der priesterlichen Heiligtumstexte. Denn betrachtet man das Vorkommen des in Kap. 30 nachgetragenen Kultinventars insgesamt, so ergibt sich in der LXX ein völlig uneinheitliches Bild: Es ist zwar richtig, dass die Herstellung des Räucheraltars im Baubericht der LXX fehlt, doch ist seine Anordnung in ihr voll präsent (30,1–10), und am Ende (40,5.26) ist seine Existenz vorausgesetzt. Umgekehrt verhält es sich mit dem Waschbecken (30,17–21): Seine Herstellung wird im Baubericht der LXX dargestellt (38,26–27 LXX), aber dafür fehlt es bei der Errichtung des Heiligtums in Ex 40,7.11.30. Salböl und Räucherwerk, die ebenfalls in der LXX angeordnet werden (30,22–38), fehlen zwar in der Einleitung des Offenbarungsberichts (25,6), sind aber sonst voll präsent (z. B. 31,11) und werden auch im Baubericht der LXX explizit hergestellt (38,25 LXX). D. h., der Text der LXX ist im Bereich von Ex 25–40 sachlich inkonsistent. Wohl könnte man in der Voranstellung der Herstellung der priesterlichen Kleidung im Baubericht der LXX (36,8–40 LXX) noch ein eigenes Konzept vermuten, doch ist dies keineswegs älter als das des MT, der davon am Ende seines Bauberichtes handelt (39,1–31). Denn auch die LXX-Darstel-

noch stärker als dieser die ästhetischen Vorbehalte gegen den ausführlichen Baubericht offenlegte, den er als „bloße Wiederholung“ in „mechanischer Ordnung“ abqualifizierte. Gegen Nöldeke machte er geltend, „dass der fragliche Abschnitt inhaltlich ganz und gar bedeutungslos ist, dass er nicht vermisst würde, wenn er fehlte“²². Zusätzlich steuerte er das religionshistorische Argument bei, dass es den nachgeschobenen Räucheraltar möglicherweise im zweiten Tempel gar nicht gegeben habe, da er u. a. auf dem Titusbogen fehlt.²³ Die Argumentation von Kuenen und Wellhausen war unglaublich wirkmächtig, sie wurde von vielen Exegeten bis hin zu Martin Noth aufgenommen.²⁴ Selbst Christophe Nihan kann sich immer noch nicht ganz von ihr lösen.²⁵ Schon 1903 formulierte Bruno Baentsch eine Art von Konsens, wenn er schrieb: „So notwendig nun P die Herstellung des Heiligtums berichtet haben muss, und so sehr dieser Bericht in Geist und Sprache mit Kap. 25ff. übereinstimmt, so wenig kann dieser, wenigstens in seiner jetzigen Gestalt, als ursprünglicher Bestandteil der Darstellung von P angesehen werden.“²⁶ Damit ist zugleich das Dilemma der literarkritischen Lösung ausgedrückt: Ein Ausführungsbericht wird gebraucht, aber der, den wir haben, kann es nicht sein.

lung weist an ihrem Ende die gegenüber Ex 28,36–43 vollzogene Umstellung des Blütendiadems hinter die Leibbrücke und Unterhosen der Priester auf, die sich allein aus der Schluss-Stellung der Produktion der Priesterkleidung im MT erklärt. Man wollte hier den gesamten Baubericht nicht mit solch untergeordneten Dingen, sondern mit dem prächtigen Hoheitssymbol des hohepriesterlichen Omats enden lassen (39,30f.)! Außerdem berichtet die LXX von der Herstellung weiterer Priesterkleider aus den Resten der Stoffe an der Stelle, wo im MT von den Priesterkleidern einmalig die Rede war (39,12–13 LXX). So repräsentiert der Baubericht der LXX kein älteres Stadium der Textformierung. Dafür spricht auch die Tatsache, dass der Septuagintatext einen der spätesten Zusätze zum Baubericht, die Kalkulation über die Baukosten (38,21–31 MT), schon enthält (39,1–11 LXX). So kann der im Einzelnen schwierige und in sich inkonsistente griechische Text nicht als Argument für eine sehr späte Entstehung des hebräischen Bauberichts herangezogen werden. Da der Samaritanus in diesem Bereich dem MT weitgehend folgt, geht der Septuagintatext eher auf eine innergriechische Textverderbnis zurück. Die Herausgabe der Septuaginta Deutsch durch Kraus/Karrer, an der auch Helmut Utzschneider mitgearbeitet hat, ermöglicht eine sehr viel einfachere Einschätzung der verwickelten Textverhältnisse. Zu weiteren Details vgl. ALBERTZ, Exodus II, 342–344.

²² S. WELLHAUSEN, *Composition*, 142.

²³ A. a. O., 139. Zumindest für die hellenistische und römische Zeit ist der Räucheraltar als Teil der Innenausstattung des Zweiten Tempels sicher bezeugt: I Makk 1,21f.; 4,49f.; Bell. 5,216.218; Philo, *Vita Mosis* 2,101; Hebr 9,4; *Mischna Tamid* 3,6; 6). Da Josephus ihn in Bell. 5,148 nicht in der Liste der von den Römern eroberten Güter nennt, ging er wohl schon vor der Plünderung des Tempels verloren.

²⁴ Vgl. NOTH, *Exodus*, 221. Auch BLUM, *Studien*, 307–309, folgt dieser Forschungsrichtung noch, spielt aber die Bedeutung der Frage, ob es sich in Ex 30–31 und 35–40 um jüngere Weiterführungen handelt, für seine Rekonstruktion und Interpretation von KP herunter.

²⁵ NIHAN, *Priestly Torah*, 31–58, folgt Kuenen und Wellhausen insoweit, als nach ihm P ursprünglich einen Baubericht ohne Räucheraltar besessen habe, ohne dass man jenen sicher wie Noth auf wenige Verse (Ex 39,32b.43; 40,17.34–35) reduzieren könne. Zudem schränkt er die zeitliche Perspektive gegenüber Kuenen und Wellhausen erheblich ein: Da dem Räucheraltar im Sühnopferitual von Lev 4–5 eine konstitutive Rolle zukommt, d. h. Kapiteln, die gegenüber Lev 1–3 zwar später, aber vom Heiligkeitsetz schon vorausgesetzt sind, müsse dessen Einführung bereits bis zur Zeit Nehemias erfolgt sein (a. a. O., 195–197).

²⁶ S. BAENTSCH, *Exodus*, 286.

Baentsch meinte, noch Reste des vermuteten ursprünglichen Bauberichts in den aus ihrem Kontext selektierten Abschlussversen 39,32b.33a.42f.; 40,17 finden zu können,²⁷ um damit der sicher zu P gehörenden Theophanieszene in 40,34–35 einen notdürftigen textlichen Anschluss zu verschaffen.²⁸

In der Folgezeit ist die Reduktion der priesterlichen Grundschrift im Bereich der Heiligkeitstexte noch erheblich weitergegangen. Als nächstes fiel der Kritik ein erheblicher Teil ihrer Einleitung in 25,1–9 zum Opfer, weil, wie etwa Thomas Pola (1995) und Peter Weimar (2008) zutreffend erkannten, der Spendenaufruf in V. 2–7 sein genaues Pendant am Anfang des Bauberichts findet (35,1a.4b–19), und zudem das Salböl und das Räucherwerk aus Kap. 30 schon in 25,6 erwähnt werden.²⁹ Doch während Weimar und Pola – nach literarkritischen Kriterien durchaus fragwürdig – noch einige Verse aus der Einleitung (25,1.2aα.8–9) für den mehr oder minder reduzierten Offenbarungsbericht in Anspruch nehmen wollten, schrieb etwa Israel Knohl (1995) die Einleitung insgesamt – genauso wie den Baubericht – seinem Holiness-School-Redaktor zu.³⁰ Damit reduzierte sich aber der angeblich ursprünglich priesterliche Offenbarungsbericht auf ein fragmentarisch erhaltenes Textstück (25,10–29,46), das überhaupt erst redaktionell in einen durchlaufenden literarischen Kontext eingebunden wurde. Stattdessen ließ Pola von den Bauanweisungen nichts mehr für P übrig; er möchte 29,45–46 direkt an 25,1.8a.9 anschließen.³¹ Das war nun aber eine Radikallösung der benannten Probleme, gegen die selbst Eckart Otto, obwohl er ähnlich wie Pola die Einleitung der Offenbarungsrede auf wenige Verse reduzieren will (25,1.2aα.8–9) und P mit 29,46 enden lässt, mit Recht protestiert hat.³²

4. Ein Plädoyer für ein überlieferungs- und kompositionsgeschichtliches Modell

Gegen diese rein literarkritisch arbeitende Forschungsrichtung erheben sich nun aber erhebliche methodische Bedenken; zudem sind ihre mehr oder minder radikalen Ergebnisse wenig überzeugend. Die Schwäche dieser Lösung sei

²⁷ Es spricht für die Fraglichkeit der angewandten Methodik, dass diese Verse ausgesondert werden, obgleich sie zu ihrem Kontext nicht in Spannung stehen. Wenn NOTH, Exodus, 225–227, den Grundbestand noch einmal auf 39,32.42f.; 40,17 reduzierte, dann fehlt diesem sogar ein erzählerischer Zusammenhang, weil Ex 39,43 die Übergabe des Zeltes an Mose voraussetzt, die in V. 33–41 beschrieben wird.

²⁸ S. BAENTSCH, Exodus, 302–305.

²⁹ Vgl. POLA, Priesterschrift, 258–262, und WEIMAR, Priesterschrift, 272–274.

³⁰ Vgl. KNOHL, Sanctuary, 63–68; 104f.

³¹ S. POLA, Priesterschrift, 264–268.

³² Vgl. OTTO, Forschungen, 23–27.

hier an einem Zitat aus dem Exoduskommentar von Heinrich Holzinger (1900) demonstriert. Dort heißt es: „Der (Bau-)Bericht zeigt eine bessere Ordnung als Cap. 25–30; die zusammengehörigen Teile stehen beisammen. Doch macht schon die Wiederholung der Aufzählung der Bestandteile und Inventarstücke des Heiligtums ... ein allmähliches Anschwellen des Textes wahrscheinlich. Was hier geleistet wird, geht über das Mass von Genauigkeit und Pedanterie bei P⁸ hinaus.“ Einige Zeilen später wird dann allerdings erklärt: „Es ist ohne Interesse und aussichtslos, die Aufschichtung in Cap. 35ff. unterscheiden zu wollen.“³³ In methodischer Hinsicht fühlt man sich in eine verkehrte Welt versetzt. Normalweise ist es nach literarkritischer Krieriologie ein Zeichen für die Einheitlichkeit eines Textes, wenn der eine gute Ordnung zeigt. Wie ein „allmähliches Anschwellen“ des Textes ausgerechnet zu einer besseren Ordnung als der Originalbericht geführt haben soll, bleibt ein Rätsel, zumal eine Differenzierung zwischen verschiedenen Phasen eines solchen Vorgangs für aussichtslos erklärt wird. Wenn dem so wäre, dass fortgeschriebene Texte einheitlicher sind als originale, dann wäre die ganze Literarkritik als analytische Methode untauglich.³⁴ Offenbar wird hier die Regel „*lectio difficilior est probabilior*“ aus der Textkritik fälschlicherweise auf die Literarkritik übertragen. Ursächlich für die ganze methodische Verwirrung ist offensichtlich das moderne ästhetische Vorurteil, dass lange, z. T. auch wörtliche Wiederholungen einem antiken Autor, schon gar dem „genialen“ Verfasser der Priesterschrift, nicht zuzutrauen sind. Doch gibt es eine Fülle von Beispielen für lange Wiederholungen in altorientalischen Dichtungen (z. B. in Enuma Elisch, Keret Epos) und anstatt sie als Zeichen fehlender Originalität zu verdächtigen, sollte man lieber nach ihrer jeweiligen rhetorischen Funktion fragen. Zudem handelt es sich ja im Fall der Heiligtumstexte gar nicht um eine Wiederholung, sondern nur um eine detaillierte menschliche Ausführung des zuvor von Gott Befohlenen. Gegen die Abfolge von Offenbarungs- und Baubericht in der literarischen Darstellung von Tempelneubauten oder -renovierungen als solche ist jedenfalls nichts einzuwenden; sie ist, wie Victor Huro-

³³ Beide Zitate finden sich bei HOLZINGER, Exodus, 148.

³⁴ OTTO, Forschungen, 33, meint die seltsame methodische Argumentation der Literarkritiker im Bereich Heiligtumstexte mit Berufung auf Utzschneider stützen zu können, wenn er schreibt, „daß die Bearbeitung von Texten gerade nicht ein Mehr an Inkonsistenzen bedeuten muß, sondern umgekehrt gerade Kohärenz und Kohäsion herstellen kann, ist plausibel“. Er übersieht dabei allerdings, dass UTZSCHNEIDER, Heiligtum, 31–35, hier an eine „Bearbeitung“ im Sinne der Überlieferungsgeschichtliche Methode denkt, da er im Zusammenhang auf die These von Cross zu sprechen kommt. Nur dort, wo ein schriftlicher Text nicht durch verschiedene Bearbeiter nachträglich ergänzt, sondern vorgegebenes Material von einem Autor durchgreifend reformuliert wird, kann das literarische Ergebnis kohärenter sein als das Ausgangsmaterial.

vitz zeigen konnte,³⁵ in der altorientalischen Umwelt von den Zeiten Gudeas bis hin zu Nabonid mehrfach bezeugt. Darüber hinaus ergibt die ausführliche Ausgestaltung dieser Abfolge durch den priesterlichen Autor durchaus einen guten Sinn, sofern man den Kontext der vor-priesterlichen Exoduskomposition hinzuzieht: Sie dient dann nämlich als Ausweis dafür, wie eifrig und entschieden sich die Israeliten nach ihrem Abfall zum Goldenen Kalb wieder ihrem Gott Jhwh zugewandt haben.³⁶

Weil die bisherigen, rein literarkritisch arbeitenden Rekonstruktionsversuche methodisch fragwürdig sind und für die Heiligumstexte wenig brauchbare Ergebnisse geliefert haben,³⁷ möchte ich für die Verwendung eines überlieferungsgeschichtlichen Erklärungsmodells plädieren, um die oben aufgezeigten Probleme einer besseren Lösung zuzuführen. Ein solches Modell ist bisher, soweit ich sehe, nur von Frank Moore Cross und Joel Baden ange-dacht³⁸ und von Klaus Koch³⁹ und Helmut Utzschneider ansatzweise literarisch ausgearbeitet worden.⁴⁰

Gerade weil der Baubericht (Ex 35–40) eine „bessere Ordnung“ aufweist als der von einigen strukturellen und inhaltlichen Problemen belastete Offenba-

³⁵ Vgl. HUROWITZ, *Priestly Account*, 25–30; DERS., *Exalted House*, 32–92. Gute Parallelen liefern z. B. die Inschriften von Gudea von Lagasch (Zylinder A), Samsuiluna (Inschrift B), Tiglat-Pileser I (Annalen) und Nabonid (Sippar-Inschrift).

³⁶ Dieser Sinn bleibt allerdings verschlossen, wenn man die Priesterschrift als eine völlig isolierte Quellschrift betrachtet.

³⁷ Vgl. die immer noch gültige Feststellung von NIHAN, *Priestly Torah*, 58, aus dem Jahr 2007, dass bisher keine Ausarbeitungen des angeblich fortlaufenden Textwachstums innerhalb von Ex 35–40 vorgelegt worden sind.

³⁸ Vgl. CROSS, *Priestly Work*, 321f.; DERS., *Priestly Tabernacle*, 169f.; BADEN, *Original Stratum*, 16f. Cross meinte die Vorlage auf das Zelt Davids zurückführen zu können, das in 2 Sam 6,17 erwähnt wird. Ihn interessierte nur der mögliche historische Anhalt des priesterlichen Zeltes. Baden verweist auf Cross, bleibt aber hinsichtlich einer möglichen literarischen Bestimmung der Vorlage ganz unsicher. Dass es sich bei dem Zelt, das David für die Lade bei ihrer Überführung nach Jerusalem aufgeschlagen haben soll, um eine feste Kultinstallation gehandelt hat, ist ganz unsicher, weil es offensichtlich auch schon zu seiner Zeit einen Tempel in Jerusalem gab (vgl. 2 Sam 12,20). Vielleicht handelt es sich auch nur um eine *ad hoc* erfundene Behelfsvorstellung, weil nach der Vorstellung späterer Tradenten erst Salomo den Tempel von Jerusalem gebaut haben soll.

³⁹ Vgl. KOCH, *Priesterschrift*, 7–45. Die schon recht detailliert durchgeführte Aufteilung des Textes zwischen der Vorlage und P krankt bei Koch daran, dass dieser sich einzig an der Satzstruktur (Kurz-satzstil gegenüber gefügtem Stil) orientiert und keine weiteren literar- und kompositionskritischen Gesichtspunkte berücksichtigt.

⁴⁰ Vgl. UTZSCHNEIDER, *Heiligum*, 236–258. Er unterscheidet hier erstens einen „Lade-Wohnungs-Text“, der allerdings nicht mehr rekonstruierbar sei, zweitens einen „Volk-Heiligums-Text“, dem er Ex 25,1–27,8 und einige Passagen aus 35,1–36,8* und 39,43 zuordnet, und drittens die „Ohel-Moed-Texte“, die er mit der priesterschriftlichen Schicht gleichsetzt. Auch wenn die textlichen Abgrenzungen nicht immer überzeugend sind, ist doch die Einsicht Utzschneiders, dass es sich bei der Priesterschrift im Bereich der sinaitischen Heiligumstexte um eine „Überbauungsschicht“ handelt (a. a. O., 258), von bleibender Bedeutung. In seiner jüngsten Äußerung zum Thema deutet UTZSCHNEIDER, *Tabernacle*, 298–299, an, dass er aus heutiger Sicht die beiden ersten Schichten zu einer Vorlage des priesterlichen Autors zusammenfassen würde. Er käme dann ebenfalls zu einem zweistufigen überlieferungsgeschichtlichen Modell.

rungsbericht, halte ich es für wahrscheinlich, dass Ersterer – abgesehen von einigen nachträglichen Ergänzungen – die literarische Hauptstufe der Textentstehung repräsentiert, die man P^g, oder besser dem ersten priesterlichen Bearbeiter (PB¹), zuschreiben kann. Immerhin gehören zum Baubericht die Verse, die stark an den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht erinnern.⁴¹ Zu dieser priesterlichen Kompositionsschicht gehören dann auch die Teile des Offenbarungsberichts, die sich schon auf den Baubericht mit seiner starken Israelbeteiligung beziehen, so die Einleitung in 25,1–9 mit dem Spendenaufruf an die Israeliten und die Ausleitung in 31,1–11 mit der Einführung der Künstler, welche die begabten Israeliten zum Bau anleiten sollen. Ebenfalls gehören dieser Schicht die beiden Kapitel von der Kleidung und Weihe der Priester (Ex 28–29) hinzu, u. a. deswegen, weil auch in ihnen Begabte aus Volk an der Herstellung des Hohepriesterlichen Ornaments explizit beteiligt werden sollen (28,3–5). Mit dem großen göttlichen Heilsversprechen im Anschluss an die Priester- und Altarweihe in Ex 29,43–46 stellte der PB¹ weite kompositionelle Bezüge zu anderen Kerntexten seiner Komposition her (Gen 17; Ex 6; Lev 9). Eine solche überlieferungsgeschichtliche Zuordnung macht auch unter kompositionskritischen Gesichtspunkten Sinn, weil sich alle theophanen Begründungen des Heiligtums (24,15b–18a; 29,43–46; 40,34–35; vgl. Lev 9,23–24), welche die Heiligtumstexte rahmen und strukturieren, auf ein und denselben literarischen Ebene befinden.

Es scheint mir nun so zu sein, dass der PB¹ zur Komposition des Offenbarungsberichts schriftliche Vorlagen in sein Werk einband, wie er das auch an anderer Stelle, etwa bei der Formulierung der Passagesetzgebung in Ex 12,1–13 oder der Aufnahme des Mirjamliedes in 15,19–21, getan hat.⁴² Zwei Vorlagen lassen sich erkennen. Die erste Vorlage ist in 25,10–27,19* greifbar, abzüglich einiger weniger literarischer Verklammerungen (25,16.21b) und Retuschen (25,10*.19; 27,8). Die zweite Vorlage ist im Grundbestand von Kap. 30*⁴³ erkennbar, abzüglich des Abschnitts über die Tempelsteuer (V. 11–16) und der eingeschobenen Salbölordnung (V. 26–30), welche die ursprünglich nur auf den Hohepriester beschränkte Salbung (29,7) auf alle Priester und das gesamte Heiligtum ausdehnt (vgl. 40,9–16). Möglicherweise gehörte auch einmal der kurze Abschnitt über die Unterhosen der Priester zur zweiten Vorlage, der jetzt in 28,42f. als eine Art Anhang zur Anfertigung der Priester-

⁴¹ Vgl. Ex 39,43a und Gen 1,31a, Ex 39,32a und Gen 2,1, Ex 40,33b mit Gen 2,2a und Ex 39,43b mit Gen 2,3aα, und die Aufstellung von BLUM, Studien, 306f. Hinzu kommt noch Ex 40,17.18 in Bezug auf Gen 2,1.2 und 8,13.

⁴² Vgl. dazu die Erörterungen in ALBERTZ, Exodus I, 199; 235f.

⁴³ Da KOCH, Priesterschrift, 32–36, das Kapitel Ex 30 der Priesterschrift zuordnet, kann er die eigentümlich nachklappende Stellung dieses Kapitels nicht erklären.

kleider verwendet wird, weist er doch ganz ähnliche priesterliche Verpflichtungen auf wie der Abschnitt über das Waschbecken (30,20.21). Beide Vorlagen scheinen aus dem priesterlichen Umfeld des PB¹ zu stammen, allerdings aus zwei Gruppierungen, die unterschiedliche Auffassungen über den Umfang des priesterlichen Dienstes im Innern des Heiligtums vertraten.

Die erste Vorlage (Ex 29,10–27,19*) ist fast durchweg im strengen Ritualstil in der 2. Person Singular formuliert, an den sich der PB¹ offensichtlich gebunden wusste, obwohl er seinem Anliegen, Israel möglichst eng in den Heiligtumsbau einzubinden, widersprach. Dadurch erklären sich die eigentümlichen Numeruswechsel in den Heiligtumstexten. Die pluralische Formulierung in 25,10 geht sicher, die von 25,19 und 27,8 vielleicht auf den PB¹ zurück. Die erste Vorlage benutzte für das Heiligtum ausschließlich den Terminus *miškān*, während die zweite Vorlage und der PB¹ den Begriff *'ohæl mō'ed* bevorzugten. Daraus erklärt sich die eigentümliche Verteilung der beiden Termini. Die erste Vorlage weist deutlich ein visionäres Element auf (25,40; 26,30; 27,8), das der PB¹ zwar einleitend aufgriff (25,9), das aber im Textverlauf nicht wirklich durchgeführt wird. Vielleicht kannte die Vorlage einmal eine kurze Tempelvision, wie sie von Ez 40–48 breit belegt wird, bevor sie zur Audition überging; doch wurde das Visionsmotiv vom PB¹ auf einen Restbestand zurückgeschnitten. Ihre ursprüngliche Eigenständigkeit zeigt die Vorlage auch darin, dass sie in 26,30–37 über eine eigene Aufbau- und Einrichtungsanweisung verfügt, die sachlich schon auf Kap. 40 vorgeht.⁴⁴ Ihr gesamtes Kultprogramm, das die Begegnung von himmlischer und irdischer Sphäre architektonisch versinnbildlicht, weist dabei eine gegen den Jerusalemer Staatstempel gerichtete, antimonarchische Spitze auf: Der ehemalige Kerubenthron wird zum Sühndeckel auf der Lade umgebaut; das Heiligtum hat im Unterschied zu 2 Kön 21,5 nur einen einzigen Vorhof, so dass das Volk direkt am Opferdienst auf dem Brandopferaltar teilnehmen kann. Im Unterschied zum Jerusalemer Tempel wollten die Reformpriester aus dem Innern des Heiligtums offenbar jegliche Art von Opfer, das noch an eine Versorgung der Gottheit hätte erinnern können, verbannen und sahen darum nur einen Altar vor dem Heiligtumsbau vor. Der Dienst im Innern sollte sich auf das Anzünden und Löschen des Leuchters und das Auflegen der Schaubrote beschränken. So entwickelt ihr Entwurf bereits ein kulttheologisches Gegenkonzept zum Jerusalemer Tempel und stammt darum wahrscheinlich erst aus der exilischen Zeit.⁴⁵

⁴⁴ So auch schon von UTZSCHNEIDER, Heiligtum, 231–235, erkannt.

⁴⁵ Es handelt sich somit nicht um alte Vorlagen, wie KOCH, Priesterschrift, 9 u. ö., und CROSS, Priestly Work, 322, noch meinten. Beide Vorlagen sind nur wenig älter als die erste priesterliche Komposition selber.

Die zweite Vorlage umfasst große Teile von Ex 30 (V. 1–9.17–25.31–38); vielleicht gehörte auch noch der Abschnitt über die Unterhosen zu ihr, der jetzt in 28,42–43 als ein Anhang zur Priesterkleidung verwendet wird. Obgleich nicht gesagt werden kann, ob die Vorlage vollständig aufgenommen wurde, ist sie doch thematisch durch den Räucheraltar an ihrem Anfang (V. 1–9) und das Räucherwerk an ihrem Ende (V. 34–38) abgerundet. Auch die zweite Vorlage ist weithin im Ritualstil der 2. Person Singular formuliert,⁴⁶ unterscheidet sich aber von der ersten dadurch, dass hier die Bau-Anweisungen schon eng mit Anordnungen zum rechten priesterlichen Gebrauch der jeweiligen Kultgegenstände und -materialien verbunden sind (V. 7–9.20–21; vgl. 28,43), wozu auch Warnungen und Strafbestimmungen für den Fall eines Missbrauchs durch Laien gehören (30,31–33.37–38). So erklärt sich die Einordnung der zweiten Vorlage nach der Einführung der Priesterschaft in den Kapiteln 28 und 29. Anders als die erste, war die zweite Vorlage durch Rede-Einleitungen in kürzere Abschnitte gegliedert (V. 17.22.34), so erklärt sich deren ungleiche Verteilung im Offenbarungsbericht. Dabei ist die eigentlich zu erwartende Rede-Einleitung vor dem Räucheraltar möglicherweise durch einen späten Ergänzter gestrichen worden (PB⁴), als dieser in 30,11–17 die Anweisung zur Tempelsteuer mit einer gliedernden Rede-Einleitung einfügte, aber die schon vorher geschaffene Siebenzahl der Rede-Einleitungen, die wahrscheinlich auf den früheren Ergänzter zurückgeht, der die Sabbatregel von 31,12–17 anfügte (PB²), erhalten wollte.⁴⁷ Anders als in der ersten Vorlage fehlen in der zweiten jegliche visionären Elemente.

Die Verfasser der zweiten Vorlage (Ex 30,1–9.17–25.31–38) kannten den Entwurf ihrer Kollegen, waren aber anders als jene genau an dem priesterlichen Dienst im Innern des Heiligtumsbaus interessiert, den jene zurückschneiden wollten. Darum führten sie den Räucheraltar, der schon im Jerusalemer Heiligtum gestanden hatte (1 Kön 6,20.22; 7,48), wieder ein (30,1–10), zeigten sich aber darin als kompromissbereit, dass sie für ihn ein Verbot aller Opferarten außer dem Räucheropfer festschrieben (V. 9). So erklärt sich die nachklappende Einführung des Räucheraltars im Offenbarungsbericht. Da die Verfasser ebenfalls an der Reinheit und Unanstößigkeit des priesterlichen Dienstes interessiert waren, trugen sie eine Waschgelegenheit auf dem Vorhof nach (V. 18–21), reduzierten aber deren Anzahl und Ausstattung gegenüber dem Jerusalemer Staatstempel erheblich.⁴⁸ Der Unanstößigkeit des priesterli-

⁴⁶ Eine 2. Person Plural begegnet nur in Ex 30,9.

⁴⁷ Zur Begründung dieser literarischen Einordnung vgl. ALBERTZ, Exodus II, 232–235 und 250–255.

⁴⁸ Nach 1 Kön 7,23–39 gab es im Jerusalemer Tempel als Waschgelegenheit nicht nur ein „ehernes Meer“, sondern dazu noch zehn Kesselwagen.

chen Dienstes sollte das Tragen von Unterhosen dienen (28,42–43). Wichtig war den Autoren zugleich, durch Normierung der Zusammensetzung der für den inneren Dienst wichtigsten Ritualmaterialien, des Salböls und des Räucherwerks, diese von profanen Kosmetika und Aromata unterscheidbar zu machen (30,31–38). Soweit erkennbar, griff der PB¹ in die Vorlage nur in V. 10 ein, um den Räucheraltar nachträglich in die Reinigungsriten des Versöhnungstages einzubeziehen.

Indem der PB¹ beide Vorlagen aufgriff und in seinem Offenbarungsbericht vereinte, schuf er einen Kompromiss zwischen solchen Angehörigen seiner Schule, die den Priesterdienst im Innern des Heiligtumsbaus möglichst einschränken und solchen, die ihn unter gewissen Auflagen erhalten wollten. Zentrales Anliegen des PB¹ war nun allerdings, dass sich die Reformpriester seiner Schule, nachdem sie als ehemalige königliche Bedienstete durch den Untergang der Monarchie erstmals ihre Unabhängigkeit gewonnen hatten, ganz in Richtung auf das Volk orientierten. Darum betonte er so stark, dass die Israeliten – anstelle des Königs – aus ihren Spenden das Heiligtum finanzieren (Ex 25,2–7; 35,1a.4b–29) und an dessen Herstellung maßgeblich beteiligt sein sollten (25,8–9; 28,3–5; 31,6; 36,8; 39,32.42). Es sollte ein volksnahes Heiligtum sein; die Gottespräsenz, die es vermittelte, sollte vornehmlich dem ganzen Volk zugute kommen (26,8; 29,45f.).

In der Weise, wie nun der PB¹ die beiden Vorlagen in seinem Offenbarungsbericht anordnete, setzte er im Schulstreit seine eigenen theologischen Akzente: Indem er ausgerechnet die erste Vorlage, die nur einen Brandopferaltar vorgesehen hatte, durch zwei große Abschnitte zur priesterlichen Kleidung und zur Altar- und Priesterweihe komplettierte (Ex 28–29*) und im Zusammenhang damit seine große theologische Ausdeutung der Heiligtumstexte an deren Ende setzte, hob er die Bedeutung des Priesterdienstes am Brandopferaltar im Vorhof, der in der Gegenwart des versammelten Volkes vollzogen werden würde, kräftig hervor. Hier am äußeren Altar vor dem Heiligtumsbau sollten die entscheidenden Begegnungen zwischen Jhwh und seinem Volk stattfinden (29,43). Demgegenüber wurden von dem PB¹ die Gottesbegegnungen im Innern des Heiligtums, die auf Mose (25,22) oder den Hohepriester beschränkt sein würden und bei denen der Räucheraltar aus der zweiten Vorlage eine Rolle spielen sollte (30,6.36), in ihrer Bedeutung klar nachgeordnet. So lässt sich die auf den ersten Blick seltsame Kompositionsstruktur des Offenbarungsberichtes, bei der Kap. 30 durch die vorangestellte theologische Zusammenfassung von 29,43–46 deutlich den Charakter eines Nachtrags erhält, als eine bewusste Abwertung des inneren Priesterdienstes, der in der Abgeschlossenheit des Heiligtumsbaus geschehen, gegenüber dem äußeren, der in der Öffentlichkeit der Gemeinde vollzogen werden sollte, ver-

stehen. Die eigenartige Struktur ist dem Ideal eines volksnahen Heiligtums geschuldet, nach dem Jhwh inmitten des Volkes (25,8; 29,45f.) und nicht etwa inmitten der Priesterschaft wohnen wollte.

Damit finden alle oben angesprochenen Probleme der priesterlichen Heiligtumstexte im Rahmen eines überlieferungsgeschichtlichen Modells, das zwischen zwei Vorlagen aus dem priesterlichen Umfeld und einer priesterlichen Gesamtkomposition unterscheidet, eine hinreichende und relativ einfache Erklärung.

Bibliographie

- ALBERTZ, RAINER: Exodus 1–18 (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012.
– Exodus 19–40 (ZBK.AT 2.2), Zürich 2015.
- BADEN, JOEL: Identifying the Original Stratum of P. Theoretical and Practical Considerations, in: ders. / Shectman, Sarah (Hg.): *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATHANT 95), Zürich 2009, 13–29.
- BAENTSCH, BRUNO: *Exodus – Leviticus – Numeri* (HAT I,2), Göttingen 1903.
- BLUM, ERHARD: *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin / New York 1990.
- CASSUTO, UMBERTO: *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967.
- CROSS, FRANK MOORE: *The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research*, in: Biran, Avraham (Hg.): *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College*, Jerusalem 1981, 169–178.
- *The Priestly Work*, in: ders.: *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, MA 1973, 293–325.
- DOHMEN, CHRISTOPH: *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg u. a. 2004.
- DOZEMAN, THOMAS B.: *Commentary on Exodus* (ECC), Grand Rapids, MI 2009.
- FISCHER, GEORG / MARKL, DOMINIK: *Das Buch Exodus* (NSK.AT 2), Stuttgart 2009.
- HOLZINGER, HEINRICH: *Exodus* (KHC II), Tübingen u. a. 1900.
- HUROWITZ, VICTOR (AVIGDOR): „I have Built You an Exalted House“. *Temple Building in the Bible in the Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (JSOT.S 115 = ASOR Monograph Series 5), Sheffield 1992.
- *The Priestly Account of Building the Tabernacle*, in: JAOS 105 (1985), 21–30.
- JACOB, BENNO: *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997.
- JANOWSKI, BERND: *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 2000.
- KNOHL, ISRAEL: *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis, MN 1995 = Winona Lake, IN 2007.
- KOCH, KLAUS: *Die Priesterschrift von Ex 25 bis Lev 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (FRLANT 71), Göttingen 1956.
- KRAUS, WOLFGANG / KARRER, MARTIN (Hg.): *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2009.
- KUENEN, ABRAHAM: *An Historico-Critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch*, London 1886.

- NIHAN, CHRISTOPHE: *From Priestly Torah to Pentateuch* (FAT.2 25), Tübingen 2007.
- NÖLDEKE, THEODOR: *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, Kiel 1869.
- NOTH, MARTIN: *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen ⁴1968.
- OTTO, ECKART: *Forschungen zur Priesterschrift*, in: ThR 62 (1997), 1–50.
- POLA, THOMAS: *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g* (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995.
- POPPER, JULIUS: *Der biblische Bericht über die Stiftshütte. Ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch*, Leipzig 1862.
- PROPP, WILLIAM H. C.: *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 2A), New York u. a. 2006.
- UTZSCHNEIDER, HELMUT / OSWALD, WOLFGANG: *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013.
- UTZSCHNEIDER, HELMUT: *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte* (Ex 24–40; Lev 8–9) (OBO 77), Fribourg/Göttingen 1988.
- *Tabernacle*, in: Dozemann, Thomas u. a. (Hg.): *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation* (VT.S 164), Leiden/Boston 2014, 267–301.
- WEIMAR, PETER: *Studien zur Priesterschrift* (FAT 56), Tübingen 2008.
- WELLHAUSEN, JULIUS: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin ³1899 = 1963.