

Ex 33,7-11, ein Schlüsseltext für die Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte des Pentateuch

Rainer Albertz

Dass der Text Ex 33,7-11 von der Institutionalisierung einer besonderen Orakelfunktion des *'ohæl mô'ed* sprachlich, motivlich, theologisch und damit auch literarisch eng mit den Orakelszenen in Num 11,14-17.24b-30; 12,1-10; Dtn 31,14-15.²³ zusammenhängt, wird in der Forschung allgemein anerkannt.¹ Die ältere Forschung verwendete diesen Zusammenhang für die Rekonstruktion der Quellschriften J, E oder JE. E. Blum gründete darauf seine These einer von KD geschaffenen Komposition, die erstmals – und das heißt vor der priesterlichen Komposition KP – den gesamten Pentateuch umgriff.² Dagegen wird etwa für R. Achenbach unter anderem in dieser Motivkette die Hand eines nachpriesterschriftlichen Pentateuchredaktors sichtbar.³ Wenn, dann hier wird mit einiger Sicherheit eine Redaktion greifbar, welche die Bücher Exodus und Deuteronomium miteinander verband.

Wegen dieser zentralen kompositionellen Stellung ist eine genaue literar- und redaktionsgeschichtliche Einordnung von Ex 33,7-11 für den Fortgang der neuesten Pentateuchdiskussion von großer Bedeutung. Während die ältere Forschung nach J. Wellhausen generell von einer vorpriesterschriftlichen Datierung von Ex 33,7-11 ausging (J, E, oder JE), hat A.H.J. Gunneweg erstmals gezeigt, dass auch die Arbeitshypothese einer nachpriesterschriftlichen Datierung zu einer guten, wenn nicht sogar besseren Interpretation des Textzusammenhangs führt.⁴ Doch hat er, da er kurz nach Fertigstellung seines Aufsatzes verstarb, den exegetischen Detailnachweis für seine These nicht mehr liefern können. Dennoch gewinnt sie in jüngerer Zeit immer mehr Anklang.⁵

¹ Vgl. z.B. Baentsch, Exodus, 276-277; Koch, *'ohæl*, 134-135; Gunneweg, Gesetz, 173-180; Propp, Exodus, II, 149.

² Siehe Blum, Studien, 76-88.

³ Siehe Achenbach, Vollendung, 179-180.

⁴ Siehe Gunneweg, Gesetz, 174-180.

⁵ So durch Schmitt, Suche, 274; Otto, Pentateuchredaktion, 91; Owczarek, Vorstellung, 288-292; Frevel, Blick, 288; Gertz, Beobachtungen, 103; Hartenstein, Angesicht, 158-159; Achenbach, Grundlinien, 79-80; Nihan, Torah, 47, Anm. 146.

1. Schwierigkeiten von Ex 33,7-11 sowohl für die synchrone als auch für diachrone Exegese

Ex 33,7-11 produziert für das Verständnis des Pentateuchs ganz erhebliche Schwierigkeiten, egal ob man sich für eine synchrone oder eine diachrone Lektüre entscheidet. Denn wie soll man es verstehen, dass zwischen dem göttlichen Befehl zum Bau des Heiligtums (25-31) und dessen Ausführung (35-40) plötzlich, inmitten der ersten tiefsten Krise Israels (32-34), von der Einrichtung eines weiteren Heiligtums die Rede ist, das zwar denselben Namen trägt wie zum Teil das zuvor genannte, nämlich *אהל מועד* „Zelt der Begegnung“ (33,7 vgl. 29,4.10.11.44 und öfter), das aber an einer anderen Stelle situiert wird, nämlich „außerhalb“ (33,7), statt „inmitten des Lagers“ (Num 2,17) und eine andere Funktion haben soll, nämlich ein Ort fallweiser göttlicher Kommunikation mit Mose (Ex 33,11) und nicht Ort ständiger göttlicher Präsenz (wie 29,44-45).

Auf synchroner Ebene haben schon die frühen jüdischen Ausleger alle mögliche Lösungen durchgespielt, die auch in der modernen Exegese verhandelt werden: Die erste Lösung besteht darin, zwei verschiedene Zelte anzunehmen, eins im Lager für kultische Zwecke (*אהל העבודות*), und eines außerhalb des Lagers für göttliche Orakel (*אהל הרברות*), so etwa Rabbi R. Simeon im Midrasch Sifre Zutta zu Num 18,4⁶ und in neuerer Zeit M. Haran, J. Milgrom und I. Knohl.⁷ Doch bleibt die Frage, warum dann beide Zelte den gleichen Namen tragen. Die zweite Lösung besteht in der Annahme, dass dem Zelt von Ex 33,7-11 nur eine Interimsfunktion zukomme, bis der priesterliche Tabernakel gebaut sei, so schon Raschi und dann U. Cassuto, R.W.L. Moberly, G. Barbiero und C. Dohmen.⁸ Doch spricht dagegen, dass noch nach der Fertigstellung des Tabernakels im Pentateuch von einer Verwendung dieses *'ohæl mō'ed* außerhalb des Lagers berichtet wird (Num 11,16; 12,4; Dtn 31,14).⁹ Die dritte Lösung besteht schließlich darin, die

⁶ Nach Knohl, *Aspects*, 58; vgl. ShemR 51,2; Tanḥuma Pekudei 5; TanḥB Ex 127; Yalqut 1.737 nach Milgrom, *Numbers*, 386.

⁷ Siehe Haran, *Nature*, 60-61; Milgrom, *Numbers*, 386; Knohl, *Aspects*, 73-77.

⁸ Siehe Cassuto, *Commentary*, 429; Moberly, *Mountain*, 64; Barbiero, *Lektüre*, 157; Dohmen, *Zelt*, 168; Dohmen, *Exodus* 339.

⁹ Darum haben Autoren, die diese Lösung vertreten, Probleme mit dem üblichen iterativen Verständnis des Textes und versuchen den Gebrauch des Zeltes auf eine kurze Periode einzuschränken, vgl. Cassuto, *Commentary*, 429-450; Moberly, *Mountain*, 64-65. Dohmen, *Exodus*, 339, scheint diesem Problem durch ein futurisches und modales Verständnis des Textes zu entgehen, muss nun aber annehmen, dass die Zeltkonzeption von Ex 33,7-11 nie verwirklicht worden sei, was ebenfalls den Numeri-Belegen widerspricht.

Konkurrenz der beiden Zelte dadurch abzumildern, dass man das Zelt von Ex 33,7-11 zum Privatzelt des Mose erklärt, das nur (vorübergehende) Orakelfunktion erhalten habe.¹⁰ Doch fragt man sich, warum auch dieses Zelt mit dem vollen Ehrentitel *'ohæl mô'ed* belegt wird.

Die diachrone Sicht der Dinge scheint demgegenüber den Vorteil zu haben, dass sie das Nebeneinander zweier Heiligtümer aus der Annahme zweier Quellen oder Redaktionsschichten erklären kann. Das Problem liegt nur darin, dass die nicht-priesterliche Schilderung vom *'ohæl mô'ed* (Ex 33,7-11) keine wirkliche Parallele zum priesterlichen Bericht von der Entstehung des *'ohæl mô'ed* darstellt. In Ex 33,7-11 fehlt gerade die göttliche Anordnung zum Bau des Heiligtums und die Ausführung derselben; stattdessen wird das Zelt als schon existent angenommen und nur dessen Ort und Funktion genauer bestimmt. Darum sehen sich viele Ausleger, die einen diachronen Lösungsweg einschlagen, gezwungen, vor 33,7 eine größere Textlücke anzunehmen, in der eben ein solcher Baubericht und doch wohl auch eine göttliche Anordnung dazu gestanden habe, die mit Rücksicht auf die priesterliche Darstellung getilgt worden seien.¹¹ Und damit auch das nicht-priesterliche Zelt ein Heiligtum im Vollsinn werde, wurde von einigen Auslegern flugs auch noch die Lade als Ort göttlicher Präsenz in die postulierte Textlücke hineinkonjiziert; der in Ex 33,6 erwähnt Schmuck, den sich die Israeliten abreißen, sei ursprünglich zu ihrer Herstellung verwendet worden, und genau auf sie sei das Suffix von *נֹטֵה לִי* von Ex 33,7 zu beziehen.¹² Gegen solch weitreichende Kombinationen erhob sich allerdings schon früh Protest.¹³ Aber selbst wenn die vermeintliche Textlücke nicht mit phantasievollen Spekulationen gefüllt wird, bleiben die Versuche, Ex 33,7-11 als einen älteren Parallelbericht zu den priesterschriftlichen Heiligtumstexten Ex 25-40* auszulegen, mit der

¹⁰ So schon die Septuaginta und dann Ibn Ezra, Pentateuch, 548; Jacob, Buch, 952.

¹¹ So Wellhausen, Composition, 93; Holzinger, Exodus, 113; Baentsch, Exodus, 274; Beyerlin, Herkunft, 133, und andere. Selbst Blum, Studien, 61, rechnet noch mit einem Textausfall, obgleich er sich der methodischen Problematik einer solchen Annahme bewusst ist.

¹² So Wellhausen, Composition, 93; Beyerlin, Herkunft, 131; Görg, Zelt, 156-157; Wellhausen scheute sich nicht, sogar den priesterlichen Baubericht von Ex 35 heranzuziehen, um die Verwendung des Schmucks für die Lade, von der in der Lücke gesprochen worden sei, zu begründen. Jacob, Buch, 950, kritisierte das zu Recht als eine „Eskamotage“.

¹³ So etwa von Eerdmans, Studien, 75; Hartmann, Zelt, 213; von Rad, Zelt, 102; Noth, Buch, 209; Jacob, Buch, 949-950; Haran, Nature, 53-54, sprach zu Recht von einem „piling conjecture on conjecture“, das methodisch unzulässig sei.

methodischen Schwierigkeit behaftet, dass dabei ein Text postuliert wird, der so nicht dasteht. Natürlich ist ein Textausfall nicht grundsätzlich auszuschließen, dennoch bleibt seine Annahme immer misslich.

2. Literarische Konsistenz und syntaktische Struktur von Ex 33,7-11

Von der überwiegenden Zahl der Exegeten ist Ex 33,7-11 bisher als literarisch einheitlich erachtet worden.¹⁴ Dennoch werden seit H. Holzinger immer einmal wieder Zweifel an der Einheitlichkeit des Textes erhoben,¹⁵ ohne dass es bisher zu einer überzeugenden literarkritischen Lösung gekommen ist. Die Beobachtungen, die diese Zweifel nähren, wurden jüngst wieder von M. Konkel aufgegriffen:¹⁶ V.7 soll das Volk das Zelt aufsuchen, ab V.8ff. werde aber nur Moses Besuch in den Blick genommen; in V.10 stehe das Volk auf, obgleich es in V.8 schon aufgestanden sei; in V.9b werde schon gesagt, dass die Wolkensäule, bzw. JHWH in derselben mit Mose rede, was als Doublette zu V.11 zu werten sei. Konkel meint, aufgrund dieser Ungereimtheiten zwischen einer vorderonomischen Fortschreibung (33,7) und zwei deuteronomischen Fortschreibungen (erst V.8-9, dann 10-11) unterscheiden zu können, von denen die zweite nachpriester-schriftlich anzusetzen sei.¹⁷

¹⁴ So etwa von Noth, Buch, 209-210; Fritz, Tempel, 100; Propp, Exodus, II, 149.583; Dozeman, Exodus, 719.

¹⁵ Siehe Holzinger, Exodus, 109; Westphal, Jahwes Wohnstätten, 25-26; Sellin, Zelt, 170-171; Beyerlin, Herkunft, 129; Zenger, Sinaitheophanie, 93-94.

¹⁶ Siehe Konkel, Sünde, 118-120.

¹⁷ Zenger, Sinaitheophanie, 93-94; 107, hatte noch kleinteiliger zwischen einem ‚Fragment‘ (Ex 33,7.9b.11b α), einer Nachgestaltung nach dem Modell von P (33,8-9a.10-11a) und einem späteren Zusatz (33,11b β) unterschieden; insofern stellt der Vorschlag von Konkel, der die Textabschnitte stärker zusammenhält, einen gewissen Fortschritt dar; vgl. seine Auseinandersetzung mit Zenger (Konkel, Sünde, 120, Anm. 81). Im Unterschied zu Konkels Ausdeutung hatte Zenger (Sinaitheophanie, 197) allerdings das ‚Fragment‘ nicht seiner dtr. Bundesbuchschicht, sondern einer Sonderüberlieferung zugeordnet. Dennoch verfährt auch Konkel sich im Dickicht einer mechanistisch betriebenen, nicht durch form- und kompositionsgeschichtliche Gesichtspunkte kontrollierten Literarkritik. Er möchte den isolierten Vers Ex 33,7 direkt auf den Aufbruchsbefehl von 32,34* folgen lassen, da auch in jenem die „Perspektive des Aufbruchs vom Sinai“ (Sünde, 248) aufgenommen sei, um eine Fortsetzung des Verses sogleich in Num 10,29-33* zu suchen. Alles andere in Ex 33-34 wird späteren Überlieferungstufen zugewiesen! Es geht Konkel offenbar darum, zumindest einen dünnen Erzählfaden für das vordtn. „Jerusalem-Geschichtswerk“ zu sichern. Doch die genannten Verse bilden keinen Erzählzusammenhang: Ex 33,7 folgt auf 32,34* noch unvermittelter als auf 33,6, da nach einem

Doch Konkels Beobachtungen sind nicht zwingend. V.7b wird gar nicht explizit auf das Volk rekurriert, das zu Mose in V.8ff. in Konkurrenz stände, sondern nur die generelle Aussage gemacht, dass jeder, der JHWH sucht, aus dem Lager zum Zelt hinausgehen muss, inklusive Mose. Wie sich andere Zeltbesucher zu Mose verhalten bleibt in Ex 33 offen; in Num 11,16.24 und 12,4 wird dann allerdings geschildert, wie Mose die 70 Ältesten um das Zelt aufstellt bzw. Aaron und Mirjam zum Zelt mitnimmt. Eine solche Gemengelage wird durch Ex 33,7b vorbereitet.¹⁸ Das doppelte קָם in V.8 und V.10 ist keine Doublette; im ersten Fall bezeichnet das Verb das physische Aufstehen, im zweiten Fall, was auch möglich ist,¹⁹ den Beginn einer Aktion, nämlich der Proskynese. V.11a ist ebenfalls nicht als Doublette zu V.9b zu werten, sondern schildert aus der Innenperspektive detailliert, was vorher nur aus der Außenperspektive des Volkes kurz erwähnt worden war. In der Zeitfolge passiert die intime Unterredung JHWHs mit Mose am Eingang des *'ohæl mô'ed*, während die Israeliten am Eingang ihrer Zelte in Anbetung verharren („Währenddessen wird JHWH mit Mose von Angesicht zu Angesicht reden ...“). So ist der Abschnitt Ex 33,7-11 literarisch in sich einheitlich; selbst die auf den ersten Blick überraschende Erwähnung Josuas in V.11b als einzigem Dauerbesucher des Zeltes erklärt sich im Nachhinein von Dtn 31,14-15.23 her, wo er als Nachfolger des Mose in diesem Zelt selber einer göttlichen Offenbarung gewürdigt wird.

Die Probleme von Ex 33,7-11 liegen nicht im Bereich der literarischen Konsistenz, sondern der syntaktischen Struktur des Textes. Eine Besonderheit des Abschnitts besteht darin, dass kein einziger Narrativ in ihm

Befehl Gottes ein Narrativ folgen müsste, der die Ausführung schildert, und gar nicht mehr erklärbar wäre, warum V.7 mit einer Inversion einsetzt. Num 10,29-33 setzt die Lade voraus, die in Ex 33,7 gerade fehlt. Und in Num 11 und 12 wird nun nicht auf die allgemeine Orakelfunktion des Zeltes abgehoben, die man vielleicht aus 33,7b herauslesen kann, sondern ausgerechnet auf die einzigartige Offenbarungsmittlerschaft des Mose (Num 12,4!), die in Ex 33,11 begründet wird, einem Vers, den Konkell von V.7 literarisch trennt und erst einer sehr viel späteren Schicht zuweist. So hinterlässt Konkels Versuch, den Rest eines durchlaufenden „Quellenwerks“ zu retten und die Masse der Texte späteren „Fortschreibungen“ zuzuschreiben, einen Torso, in dem die vorhandenen kompositionellen Bezüge zerstört sind und das extensive spätere Textwachstum nicht wirklich plausibel gemacht wird. In seinem Modell hat die Quellentheorie ihren einstmaligen Erklärungswert für die Entstehung des Pentateuch fast ganz eingebüßt.

¹⁸ Ähnlich schon Morgenstern, Ark, 29.

¹⁹ Vgl. Propp, Exodus, II, 600, der sich dabei auf Ehrlich, Randglossen, 403, bezieht und auf Gen 27,19 verweist.

vorkommt, sondern er mit einem invertierten *imperfectum* V.7 einsetzt und dann durchweg durch eine Kette von 13 *perfecta consecutiva* und 5 *imperfecta* fortgesetzt wird. Ketten solcher Verbformen sind sonst typisch für Reden, etwa auch für die priesterlichen Ritualanweisungen, wie K. Koch gezeigt hat,²⁰ nicht für Erzählungen oder Berichte. Die Grammatiken kennen allerdings sowohl für das *imperfectum* als auch für das *perfectum consecutivum* neben dem Gebrauch für Aktionen in Futur und Gegenwart und für verschiedene modale Nuancen, auch die Verwendung zur Bezeichnung iterativer, habitueller und durativer Vorgänge in der Vergangenheit.²¹ Und in diesem Sinne ist auch Ex 33,7-11 gerne verstanden worden, weil man meinte, einen mehr oder minder alten Bericht von der Verwendung eines Heiligtums vor sich zu haben.²² Doch ist eine solche Lösung mit erheblichen Problemen behaftet: In den meisten Fällen, wo solche iterativen oder durativen Schilderungen in der Vergangenheit vorkommen, sind sie von einem narrativen Kontext umgeben (Gen 2,6.10; 29,3; Ex 17,11; 1Kön 3,21-27 und öfter), der sie eindeutig auf diese Zeitstufe festlegt. Dies gilt etwa auch für die Begründung fortexistierender Kultbräuche, wie die Bauabgabe für den Tempel in 2Kön 12,10-17; selbst bei der Begründung einer fortdauernden Offenbarungspraxis des Mose unter Verwendung einer schützenden Hülle für sein strahlendes Angesicht in Ex 34,33-35, einem Text, der Ex 33,7-11 relativ nahe steht, ist das so (V.33 Narrativ; V.34-35 impf. und perf. cons.). Bei Erzählungen, die nach der Exposition mit der Schilderung iterativer Vorgänge einsetzen, wie etwa 1Sam 1,3-7 in Bezug auf die jährlichen Wallfahrten der Hanna-Familie, wird die iterative Bedeutung des perf. cons. (V.4: *מימים ימימה*) oder des impf. (V.7: *שנה בשנה*) durch begleitende Zeitadverbien angezeigt. Dies gilt auch für die einzige iterative Schilderung von Vorgängen der Vergangenheit, die in der Hebräischen Bibel von der Länge her mit Ex 33,7-11 vergleichbar wäre, Num 9,15-23; auch diese Schilderung, wie die Bewegung der Wolkensäule den Wanderungsrhythmus der Israeliten in der Wüstenzeit bestimmt hat, ist von Zeitadverbien durchzogen (vgl. V.16.19.20.22). Aber selbst diese lange iterative Schilderung unterscheidet sich von Ex 33,7-11 dadurch, dass sie mit perfektisch formulierten Sätzen beginnt und endet (V.15.23). Sowohl die narrative Einleitungen bzw. Umrahmungen als auch die iterativen Zeit-

²⁰ Siehe Koch, Priesterschrift, 96-97.

²¹ Vgl. etwa Gesenius / Kautzsch, Grammatik, 324-328.344-349; Joüon / Muraoka, Grammar, 337-338.367-375.

²² So etwa bei Hirsch, Pentateuch, 547; Baentsch, Exodus, 276; Noth, Exodus, 210; Dozeman, Exodus, 705.

adverbien fehlen in Ex 33,7-11. Das macht es fraglich, ob dieser Text als ein iterativer Bericht verstanden werden will.

Ein zweites Problem kommt hinzu, das meiner Kenntnis nach bisher nur E. Zenger und M. Konkel gestreift haben,²³ ohne daraus die nötigen Konsequenzen zu ziehen. Auch wenn es durchaus möglich ist, Ex 33,7aα iterativ zu verstehen: „Doch Mose pflegte das Zelt zu nehmen und für sich außerhalb des Lagers aufzuspannen“, so gilt dies für die Fortsetzung in V.7aβ nicht mehr. Eine Übersetzung: „und er nannte es immer wieder ‚Zelt der Begegnung‘“ gäbe keinen Sinn. Die Benennung ist ein einmaliger Akt und kann auch nicht, wie Konkel und Zenger es möchten, als Durativ interpretiert werden. Eine dauerhafte Bezeichnung des Zeltes müsste in einem Nominalsatz ausgedrückt werden.²⁴

Darüber hinaus gibt es ein drittes Problem: Die Konstruktionen ויהי plus Präposition כ mit *inf. constr.*, die in V.8 und 9-10 begegnet, ist in der Hebräischen Bibel fast ohne Ausnahme auf den Temporalsatz in der Zukunft festgelegt,²⁵ im Unterschied zu der entsprechenden Konstruktion mit ויהי, die eindeutig den Temporalsatz in der Vergangenheit bezeichnet.²⁶ So spricht doch viel dafür, den Text noch konsequenter, als es bei C. Dohmen geschieht, als ein Zukunftsprogramm aufzufassen,²⁷ das sich erst

²³ Siehe Zenger, *Sinaitheophanie*, 89; Konkel, *Sünde*, 79.

²⁴ Etwa durch die Wendung ושמך אהל מועד „und sein Name war ‚Zelt der Begegnung‘“ oder ähnlich.

²⁵ Eingeleitet im Deutschen mit der Konjunktion ‚wenn‘, vgl. Gen 44,31; Dtn 17,18; 20,2,9; Jos 3,13; 8,8; 2Sam 17,9; 1Kön 1,21; Jer 25,12; 51,63. Mögliche Ausnahmen sind vielleicht 1Sam 10,9 und 2Kön 3,15. In Jes 10,8 und 17,5 werden mit der Konstruktion vergleichende Schilderungen in der Zukunft ausgedrückt.

²⁶ Im Deutschen eingeleitet mit der Konjunktion ‚als‘, vgl. Gen 12,14; 19,17; 24,30; 29,13; 39,10.13.15.18.19; Ex 16,10 u.ö.

²⁷ Dohmens Aufsatz von 2003 (*Zelt*, 157-169) bildet einen Durchbruch für ein besseres syntaktische Verständnis von Ex 33,7-11, das bis dato – abgesehen von einigen Ausnahmen (z.B. Koch, *'ohael*, 134; Moberly, *Mountain*, 64) – auf einen iterativen Bericht festgelegt zu sein schien. Seine Deutung der Verbformen als ‚Potentialis‘ (158-163) nehmen der von ihm bevorzugten synchronen Lesung des Textes den Anstoß, dass von der wiederholten Errichtung des Zeltes der Begegnung schon berichtet sein sollte, bevor es nach Ex 35-40 überhaupt gebaut und eingeweiht worden war. Allerdings birgt die Festlegung auf den ‚Potentialis‘ auch einige Probleme: Im Aufsatz (*Zelt*, 162) hält sich in der Übersetzung noch die Verwendung modalen und futurischer Verbformen die Waage; im Kommentar tritt die futurische Übersetzung gegenüber der Wiedergabe mit modalen und präsensischen Verbformen zurück (*Exodus*, 318). Dieses Schwanken in der Übersetzung hängt offenbar mit einem bestimmten Gesamtver-

später, nämlich nach dem Aufbruch vom Sinai, in den Büchern Numeri und Deuteronomium realisieren wird. Schon K. Koch war auf dem Weg zum richtigen Verständnis, als er vom Ritualstil des Textes her Ex 33,7-11 als eine Anweisung an Mose verstehen wollte,²⁸ die gelte, sobald sich das Volk vom Sinai entferne. Dagegen hatte Gunneweg eingewandt, dass im Textzusammenhang kein Subjekt für eine solche Anweisung genannt werde.²⁹ Doch ist daran zu erinnern, dass schon M. Noth Ex 33,7-11 mit dem Versprechen in V.5 in Verbindung gebracht hat, dass Gott im Falle einer Buße Israels trotz seiner Weigerung, in der Mitte des Volkes mitzuziehen, darüber nachdenken wolle, was er für das Volk tun kann (וְאֵשֶׁתֶּךָ לְךָ). Allerdings meinte noch Noth, Ex 33,1-6 sei auf eine vorgegebene ältere Überlieferung, die er für ein Sondergut zu J hielt, hingeschrieben worden.³⁰ Einen Schritt weiter gehen nun G. Fischer und D. Markl aus synchroner Perspektive: „Nachdem sich Jhwh in 33,5 die innere Frage stellt, ‚Was soll ich mit dir – Israel – tun?‘ meditiert er in V.7-11 gemeinsam mit dem Leser gleichsam einen Blick in die Zukunft.“³¹ Da in Ex 33,7-11 von JHWH in der 3. Person gesprochen wird, lässt sich der Text sicher nicht direkt als Anweisung oder Planung Gottes verstehen, wohl aber als eine Reflexion über Gottes geheime Überlegungen für die Zukunft. Ein solches Verständnis würde nicht nur verständlich machen, warum 33,7-11 ausgerechnet an dieser Stelle steht, sondern auch das Problem lösen, dass ohne göttliche Überlegungen im Hintergrund die Aktion des Mose in V.7 eine menschliche

ständnis des Textes durch Dohmen (Zelt, 168) zusammen: „Die Besonderheit der Zelterwähnung von Ex 33,7-11 versteht man erst dann richtig, wenn man den Text als ‚Möglichkeit‘ (Potentialis) in Bezug zu Ex 29 auffasst, die letztendlich in der Tora niemals Wirklichkeit wird, weil JHWH ein barmherziger und gnädiger Gott ist, der dem Volk Israel seine Schuld vergibt (vgl. Ex 34), so daß dann das Zelt der Begegnung so errichtet werden kann, wie es zuvor in Ex 25-31 vorgesehen war ...“ Diese Lösung ist nun allerdings einer so konsequent synchron betriebenen Exegese geschuldet, in der offensichtlich alle Texte auf ein- und derselben Verständnis-Ebene interpretiert werden müssen und kein Raum mehr für einen Dialog unterschiedlicher Texte bleibt. Wie von Num 11; 12 und Dtn 31 her erkennbar wird, sollen die Verse Ex 33,7-11, zumindest ab V.8, als echtes Futur verstanden werden, weil sie von einer Zukunft reden, die sich im Leseverlauf erfüllen wird.

²⁸ Siehe Koch, *'ohael*, 134.

²⁹ Siehe Gunneweg, *Gesetz*, 173, Anm. 11.

³⁰ Siehe Noth, *Buch*, 208-209. Es wird sich herausstellen, dass wahrscheinlich genau der umgekehrte Vorgang der Fall ist!

³¹ Siehe Fischer / Markl, *Buch*, 347.

Eigenmächtigkeit darstellen würde, die derjenigen Aarons bei der Herstellung des goldenen Kalbes (32,1-6) kaum nachstände.

Ich möchte darum vorschlagen, V.7 jussivisch (Gottes Wunsch) und V.8-11 futurisch (Gottes Planung) zu übersetzen. Dabei braucht ein iterativer Nebensinn gar nicht ausgeschlossen werden.

3. Die Kontextstellung von Ex 33,7-11

Die relativ isolierte Kontextstellung der Passage ist allgemein anerkannt.³² Ex 33,7-11 unterbricht den narrativen Kontext von Ex 33,1-6* und 12-17, in dem JHWH ankündigt, nach dem Sündenfall des Volkes dieses nicht mehr weiter auf dem Weg vom Sinai in das verheißene Land begleiten zu wollen (V.3), weil dies Israel augenblicklich vernichten würde (V.5), und Moses dramatisches Ringen mit ihm, weiter das Volk zu geleiten (V.12-17). Selbst solche Exegeten, die auf eine synchrone Auslegung von Kap. 33 hinstreben, gestehen ein, dass – zumindest auf den ersten Blick – die Verse 7-11 eine „Digression“ (Barbiero), einen „erratischen Block“ (Dohmen), oder eine unerwartete Abschweifung (Fischer / Markl) bilden.³³ Insofern besteht an dieser Stelle ein breiter Forschungskonsens.

Noch keine Einigung ist über die Frage erreicht, welche literargeschichtlichen Konsequenzen aus dieser Beobachtung gezogen werden: Handelt es sich um eine gewollte Abschweifung des Autors von Ex 33, die sich daraus erklärt, dass er mit V.7-11 auf die Zukunft ausgreifen will und dabei vielleicht eine vorgeformte Überlieferung aufgreift, oder ist sie ein Hinweis auf einen nachträglichen literarischen Einschub? Um diese Frage besser entscheiden zu können, ist es nötig, die Art der Kontextbezüge näher zu betrachten.

3.1. Die Brüche zum Kontext

Der abrupte Einsatz von Ex 33,7 ist immer aufgefallen;³⁴ wenn man nicht zur misslichen Annahme eines Textausfalls Zuflucht nehmen will, muss man einfach konstatieren, dass der Abschnitt 7-11 nicht mit seinem voraufgehenden Kontext erzählerisch vermittelt ist. Der mögliche Bezug auf V.5, den ich oben erwogen habe, wird vom Textverlauf selber nicht nahegelegt, sondern muss erst vom Leser durch Nachdenken hergestellt werden.

³² Vgl. Childs, Exodus, 584-585; Durham, Exodus, 441; Blum, Studien, 62; Gunneweg, Gesetz, 171; Otto, Pentateuchredaktion, 93

³³ Siehe Barbiero, Lektüre, 152; Dohmen, Zelt, 158; Fischer / Markl, Buch, 344.

³⁴ Vgl. Görg, Zelt, 152; Fritz, Tempel, 100; Blum, Studien, 61; Dozeman, Exodus, 724.

Nicht ganz so abrupt ist das Ende in Ex 33,11. Zwar überrascht die Nennung Josuas an dieser Stelle etwas, da er im näheren Kontext keine Rolle spielt, aber mit Blick auf den Folgekontext könnte man immerhin annehmen, dass Moses intensives Gespräch mit Gott in V.12-17 im oder besser am *'ohæl mó'ed* stattfindet, wie es einige Ausleger auch tun.³⁵ Doch bleibt an dieser Stelle festzuhalten, dass kein einziges Wort im Text von 33,12-17 eine solche Lokalisierung nahelegt.³⁶ Ebenso fehlen Bezüge zu anderen Elementen von Ex 33,7-11: Die Referenz, die das Volk dem Erscheinen Gottes zur Begegnung mit Mose erweist (V.9-10) und die von manchen Kommentatoren gerne als Fortsetzung der Buße, die in V.6 mit dem Ablegen des Schmucks begann, gewertet wird,³⁷ spielt im folgenden Erzählkontext keine Rolle mehr. Bei seiner Fürbitte in 34,9 bezeichnet Mose Israel noch genauso als ein halsstarriges Volk, wie es von Gott in 33,3.5 charakterisiert worden war. A.H.J. Gunneweg hat somit recht, wenn er sagt, dass man Ex 33,7-11 aus seinem Kontext herausnehmen könne, ohne dass etwas vermisst würde.³⁸ Moses Rede zu Gott in Ex 33,12 „Siehe, Du sagst zu mir, führe dieses Volk hinauf (עלה hif.) ...“ greift direkt über 33,7-11 hinweg auf den göttlichen Befehl in 33,1 „Geh, ziehe von hier hinauf (עלה qal.), du und das Volk ...!“ und damit auf den Abschnitt 33,1-6* zurück.³⁹ Dagegen wird das Stichwort ידע ‚erkennen‘, das, wie Blum gezeigt hat,⁴⁰ von Ex 33,5 her in V.12-17 ein regelrechtes Themawort darstellt (6-mal in V.12.13.16.17), nicht in Ex 33,7-11 aufgegriffen.

Hinzu kommt, dass Ex 33,7-11 in deutlicher inhaltlicher Spannung zu seinem Kontext steht. So konstatiert J. Durham: „The whole point of the composite narrative of 32:1-33:6 is that Yahweh, because of the sin of Israel with the calf, is *not* accessible to his people ... 33:12-17 continues that narrative and resolves its terrible tension at last with Yahweh's decision *not* to withdraw his Presence. An account of an appointed place in which Yahweh is accustomed to make himself available to his people simply does not fit into such a narrative.“⁴¹ Oder anders ausgedrückt: Das dramatische Ringen des Mose um Gottes weitere Begleitung in 33,12-17 wäre eigentlich

³⁵ So etwa Cassuto, Commentary, 432; Dozeman, Exodus, 717.

³⁶ So richtig festgehalten etwa von Noth, Buch, 211; Konkel, Sünde, 82.

³⁷ So etwa Cassuto, Commentary, 431; Childs, Exodus, 592; Jacob, Buch, 946.949; Houtman, Exodus, III, 678-679.

³⁸ Siehe Gunneweg, Gesetz, 171-172.

³⁹ So schon Baentsch, Exodus, 277; Eerdmans, Studien, 75; Blum, Studien, 60; Albertz, Heilsmittlerschaft, 456, und andere.

⁴⁰ Siehe Blum, Studien, 60.

⁴¹ Siehe Durham, Exodus, 441.

überflüssig, wenn Mose von der Möglichkeit zu einer regelmäßigen Gottesbegegnung gewusst hätte, die in den Versen 7-11 für Israels weitere Zukunft eröffnet wird. So spricht doch viel dafür, dass Ex 33,7-11 eine Ergänzung darstellt.

3.2. Die Verbindungen zum Kontext

Neben den Diskontinuitäten hat Ex 33,7-11 durchaus auch einige Verbindungen zum Kontext. Die deutlichste sprachliche ist die betonte Aufnahme des Stichwortes פָּנִי in V.11 („vom Angesicht zu Angesicht“), welches die gesamten Kapitel 32-34 leitwortartig durchzieht (32,11; 33,14.15; 34,6.29.30). Darauf hat mit Recht G. Barbiero hingewiesen; doch wenn er daraus folgert, die besondere Beziehung Moses zu JHWH, mit der jener in 33,12.13.16 argumentiert, sei allein durch 33,11 erklärbar und darum der ganze Zusammenhang von 33,12-17 ohne 33,7-11 gar nicht zu verstehen,⁴² dann überbewertet er diese Motiventsprechung; denn das besondere Gottesverhältnis des Mose ist längst vor 33,11, nämlich schon 32,10.32-33 vorausgesetzt.⁴³ Auch die sonstigen sprachlichen Bezüge, auf die Barbiero hinweist,⁴⁴ sind weniger signifikant.

Sachlich wird besonders von den synchron auslegenden Exegeten eine Verbindung zwischen dem in Ex 33,3.5 verhandelten Problem der aufgekündigten Nähe Gottes und der Lokalisierung des *'ohæl mô'ed* außerhalb des Lagers hergestellt,⁴⁵ doch bleibt festzuhalten, dass die Thematik in 33,7 gegenüber 33,3.5 leicht verschoben wird: Ging es in 33,1-6* um die unmöglich gewordene göttliche Begleitung des Volkes auf dem Weg in das verheißene Land, weil diese dem sündig gewordenen Israel gefährlich werden würde, so geht es in 33,7-11 um eine Nähe Gottes, die sich gerade aus der Distanz heraus in wiederholten Begegnungen mit Mose und Wortoffenbarungen an ihn manifestieren wird. Von einem Begleiten Gottes ist hier

⁴² Siehe Barbiero, Lektüre, 156.

⁴³ In Ex 32,10 will sich Gott anstelle Israels aus Mose ein neues Volk gründen. Das einzigartige Motiv, dass Gott Mose bei Namen kenne (33,12.17), das ein wenig an Deuterocesaja erinnert (Jes 43,1; 45,3), will wahrscheinlich 32,32-33 aufnehmen, wo Mose Gott auffordert, im Fall, dass er dem Volk seine Sünde nicht vergibt, ihn aus seinem Buch (des Lebens) zu tilgen. Hier fällt zwar das Stichwort ‚Name‘ nicht, wohl aber wird eine Namensliste assoziiert.

⁴⁴ So auf כָּל־הַעַם in Ex 32,3 und 33,8.10 und קָרָם 32,6 und 33,8.10 (Lektüre, 163). Die Begriffe sind zu unspezifisch als dass sie eine bewusste Bezugnahme begründen könnten.

⁴⁵ So Barbiero, Lektüre, 162; Dohmen, Zelt, 163-165; Dohmen, Exodus, 336-337; Fischer / Markl, Buch, 346-348.

höchstens indirekt die Rede, wenn man den Text iterativ versteht, von einer Sündigkeit des Volkes gar nicht mehr.⁴⁶

Weiter könnte man fragen, ob nicht Ex 33,7-11 im Zuge der nicht-priesterlichen Exodusgeschichte, welche im ursprünglichen Bund noch eine priesterliche Qualität der Laien kannte (Ex 19,4; 24,4-7), nach dem Sündenfall Israels den institutionalisierten Kult als Vermittlungsinstanz zwischen Gott und Volk einführen will.⁴⁷ Doch dann hätte der Text auf die Etablierung des Priestertums herauslaufen müssen; stattdessen zielt Ex 33,7-11 auf eine Begründung der einzigartigen Offenbarungsmittlerschaft des Mose und gewährt demonstrativ einem Laien, nämlich Josua, Zutritt und Bleiberecht im *'ohael mô'ed*. So fügt sich Ex 33,7-11 trotz einiger Verbindungspunkte nicht glatt in den Kontext der Exodusgeschichte ein.

3.3. Vorgegebene Tradition oder spätere Ergänzung?

Nun gibt es für einen Befund wie den obigen, dass eine Textpassage Spannungen und Verbindungen zu ihrem Kontext aufweist, immer zwei mögliche Erklärungen: entweder die überlieferungsgeschichtliche einer vorgegebenen Tradition, oder die literarkritische einer nachträglichen Ergänzung. M. Noth hatte die Spannungen und Verbindungslinien zwischen Ex 33,7-11 und seinem Kontext dadurch zu erklären versucht, dass er eine überlieferungsgeschichtliche Lösung anbot: Der spätdeuteronomische Autor von Ex 33,1-6 habe in 33,7-11 eine ältere vorpriesterliche und vordeteronomische Überlieferung aus dem Umkreis des Jahwisten aufgegriffen.⁴⁸ Voraussetzung für eine solche Sicht ist die Annahme, die auf der Grundlage der quellentheoretischen Einordnung von Ex 33,7-11 entwickelt wurde, es habe in Israel eine alte Tradition von einem Zeltheiligtum gegeben, das im Unterschied zum priesterlichen Tabernakel sogar historische Wurzeln in der Frühzeit Israels aufweise.⁴⁹ So ist die Annahme, in Ex 33,7-11 sei eine

⁴⁶ Insofern ist unsicher, ob die Platzierung des Zelttes außerhalb des Lagers eine Distanzierung Gottes von Israel ausdrücken will, wie viele Ausleger fast selbstverständlich annehmen (Childs, Exodus, 592; Houtman, Exodus, III, 679; Dohmen, Zelt, 164, und andere). Dass sich JHWH in Ex 33,7-11 außerhalb des Lagers offenbaren will, hat in den Erzählungen Num 11 und 12, wo dies dann geschieht, keinerlei negativen Beiklang.

⁴⁷ So noch Albertz, Religionsgeschichte, 511.

⁴⁸ Siehe Noth, Buch, 208-210.

⁴⁹ Begründet wurde diese Ansicht durch Sellin, Zelt, 168-192, der gegenüber Wellhausen, der die Historizität des priesterlichen Tabernakels bestritten hatte, über Ex 33,7-11 an der Existenz einer alten und wahrscheinlich historischen Zelttradition in Israel festhalten wollte. Er nannte neben Ex 33,7-11 als Belege 2Sam 7,6; Am 5,26; Hos 9,5-6; 12,10; Dtn 33,12 (ebd. 168-187). Und nicht

ehemals eigenständige Tradition integriert worden, nach wie vor verbreitet.⁵⁰

Doch sind Zweifel an einer solchen Sicht angebracht. Gegen die Annahme, in Ex 33,7-11 sei eine ältere Zeltradition greifbar, spricht schon die eigenartige syntaktische Struktur des Textes, die keine Narrative aufweist. Dazu ist kein erzählerischer Plot erkennbar, der diesen Text für sich überlieferungswürdig machen würde. Es handelt sich vielmehr um eine konstruierte Schilderung, die das Konzept der einzigartigen Offenbarungsmittlerschaft des Mose für die Zeit nach dem Aufbruch vom Sinai mit einer Institution und einem dazugehörigen Ritual ausstattet. Der Text steht gar nicht für sich, sondern ist von vornherein als Basis für die entsprechende Passagen vom Einsatz dieser Institution in Num 11,14-17.24b-30; 12,1-10; Dtn 31,14-15.23 verfasst worden. Wie die vielen sprachlichen und motivlichen Entsprechungen beweisen, die viele Forscher immer wieder herausgearbeitet haben,⁵¹ stammen jene Passagen in Numeri und Deuteronomium und der Text Ex 33,7-11 von ein- und demselben Autor.⁵² Nichts nötigt zu der Annahme, dass er dabei eine ausformulierte ältere Tradition verwandte.

Ist die überlieferungsgeschichtliche Erklärungsmöglichkeit völlig unwahrscheinlich, dann bleibt nur die literarkritische Annahme einer nachträglichen Ergänzung. Das bedeutet: Der Autor von Ex 33,7-11 und Redaktor in Num und Dtn ist nicht identisch mit dem Autor von Ex 32-34*, sondern später als dieser anzusetzen; auf ihn gehen wahrscheinlich auch die

wenige sind ihm in dieser Ansicht gefolgt, vgl. etwa von Rad, Zelt, 111-126; Haran, *Nature*, 63-65; Beyerlin, *Herkunft*, 129-145. Doch lässt sie sich aus heutiger Sicht kaum noch halten: Die grundsätzliche Ablehnung eines Tempelbaus in 2Sam 7,5b-8aα, die in Spannung zu der bedingten Ablehnung V.8aβb-9.11b-16 steht, beruht mitnichten auf einer älteren Tradition, sondern setzt mit ihrem Nebeneinander von אהל und משכן die priesterlichen Heiligtumstexte (Ex 25-31) und vielleicht auch Ex 33,7-11 schon voraus; von der Tendenz her erinnert die Polemik an den nachexilischen Text Jes 66,1; vgl. ähnlich Pietsch *Nathanverheißung*, 19.52. Der textkritisch schwierige Vers Am 5,26 gehört am ehesten zu der dtr. Bearbeitung des Vierprophetenbuchs aus der späten Exilzeit, vgl. Wöhrle, *Sammlungen*, 134-135. Der angebliche Bezug auf ein Zelt der Begegnung in den Hosea-Stellen ist ganz unsicher; für Dtn 33,12 beruht er auf einer Konjektur. So bleibt von einer alten Zeltradition kaum etwas übrig. Zur Geschichte dieser weitläufigen und häufig in spekulativen Bahnen verlaufenden Forschungsrichtung vgl. Schmitt, *Zelt und Lade*.

⁵⁰ So zum Beispiel auch noch im neuesten Exoduskommentar von Dozeman, *Exodus*, 719-721.

⁵¹ Siehe z.B. Koch, *'ohael*, 134-135; Blum, *Studien*, 76-88.

⁵² So auch Van Seters, *Life*, 342, allerdings in Bezug auf seinen späten Jahwisten.

Ergänzungen der Exoduskomposition in Ex 32,13 und 33,1b zurück,⁵³ die Blum mit ihrem Rückbezug auf die Väterverheißung als Schwur einmal als typisch für KD angesehen hatte.⁵⁴ Dafür dass 33,7-11 einer D-Schicht zugeschrieben werden kann, spricht neben dem sachlichen Interesse an der einzigartigen Offenbarungsmittlerschaft des Mose (vgl. Dtn 34,10) noch eine sprachliche Parallele: Auch an sonstigen entscheidenden Stellen dieser Bearbeitungsschicht (Ex 4,31; 12,27), ist wie in 33,10 von einem Niederfallen des Volkes des Rede.⁵⁵

Die Annahme einer solchen späteren Ergänzung von Ex 32-34 macht auch sonst Sinn. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe,⁵⁶ wurde in der ursprünglichen Exoduskomposition (K^{EX}) das Problem, dass der Sündenfall Israel eine direkte Begleitung durch JHWH unmöglich macht (33,5), dadurch gelöst, dass nunmehr Mose, dessen Angesicht durch die Begegnung mit Gott bei der Bundeserneuerung strahlend geworden war (34,6), eine neue, schonendere Form der begleitenden Nähe Gottes repräsentiert (33,14; 34,29-32*). Die hier gefundene Lösung wird durch den Autor von Ex 33,7-11 noch ein Stück weiter entwickelt in Richtung auf eine institutionalisierte Toravermittlung des Mose hin, die auf seiner einzigartig intimen Kommunikation mit Gott am Zelt der Begegnung beruht.

Und schließlich erklärt der Umstand, dass dem D-Ergänzer die geheimnisvolle Aussage, dass JHWH angesichts des Abfalls Israels über seine Zukunftspläne mit seinem Volk nachdenken wolle (33,5), vorgegeben war, warum er seine positive Zukunftsschau ausgerechnet an dieser Stelle der Sinaiperikope einfügte, obwohl sie hier, noch auf dem Höhepunkt der Krise, nicht recht passt; Raschi meinte bekanntlich, sie gehöre eigentlich in die Zeit nach der Bundeserneuerung in Ex 34,29ff. So findet auch die häufig beklagte Deplatzierung von Ex 33,7-11⁵⁷ eine hinreichende Erklärung.

4. Das sachliche und zeitliche Verhältnis von Ex 33,7-11 zum priesterlichen Bericht vom Bau des Heiligtums (Ex 25-40*)

Um die D-Bearbeitung in eine relative redaktionsgeschichtliche Abfolge richtig einordnen zu können, ist es von zentraler Wichtigkeit, das sachliche und zeitliche Verhältnis zwischen dem in ihr genannten *'ohæl mō'ed* (Ex 33,7; Num 11,16; 12,4; Dtn 31,14) und dem priesterlichen Tabernakel zu

⁵³ Zur Begründung im Einzelnen vgl. Albertz, Heilsmittlerschaft, 452-457.

⁵⁴ So Blum, Studien, 54-58.

⁵⁵ Gebraucht wird an allen drei Stellen das Verb *השתחווה*; in Ex 4,31 auch in der Abfolge mit *ראה* ‚sehen‘.

⁵⁶ Siehe Albertz, Heilsmittlerschaft, 458-459.

⁵⁷ Vgl. etwa Childs, Exodus, 591; Durham, Exodus, 441.

klären. Ex 33,7-11 weist einige Gemeinsamkeiten mit dem priesterlichen Bericht von der Anordnung (25-31), dem Bau (35-40), und der Einweihung des Tabernakels (Lev 9) auf. Da ist zuerst die Bezeichnung **אהל מועד**, die sowohl 2-mal in Ex 33,7 (6-mal insgesamt in D) und 32-mal in den priesterlichen Passagen von Ex 25-40* verwendet wird. Sie begegnet dort erstmals in 27,21 (vielleicht sekundär) und dann gehäuft ab Ex 29; während in den priesterlichen Passagen des Exodusbuches daneben noch häufiger der Terminus **משכן** gebraucht wird (55-mal), wird besonders im Buch Leviticus **אהל מועד** zu der vorherrschenden Bezeichnung für das priesterliche Heiligtum (43-mal, nur noch 4-mal **משכן**). Von den 135-maligen Vorkommen dieses Terminus im Pentateuch sind nur 6 nicht-priesterlich.

In beiden Textkomplexen spielt zweitens der Eingang des Zeltes (der Begegnung) (**פתח אהל מועד**) eine wichtige Rolle. In Ex 33,9-10 fährt die Wolkensäule am Eingang des Zeltes hernieder und stellt sich dort hin, um mit Mose, der sich im Zelt befindet, zu sprechen. In den priesterlichen Texten findet an dieser Stelle einerseits der priesterliche Opferdienst statt (Ex 29,4.11.32; Lev 1,3.5 und öfter), die teilweise mit der Wendung „vor JHWH“ theologisch zusätzlich qualifiziert wird (Ex 29,11; Lev 4,4.7.18 und öfter), andererseits will JHWH nach Ex 29,43 dort den Israeliten begegnen (**יער** ni.), wodurch der Ort aufgrund seiner Herrlichkeit heilig wird.⁵⁸ Sodann wird JHWH aus dieser Begegnung heraus das *'ohael mô'ed* und den Altar heiligen, und dazu Aaron und seine Söhne zu Priester weihen (V.44).⁵⁹

⁵⁸ Dem Nachsatz **וּנְקַדֵּשׁ בְּכַבְדִּי**, sodass er heilig wird durch meine Herrlichkeit' in Ex 29,43b fehlt in MT ein explizites Subjekt. Die Septuaginta, die Peschitta und die Targume lesen die erste Person sing. Dem folgen einige Exegeten, so z.B. zuerst stillschweigend und dann explizit Janowski, Sühne, 324; Janowski, Mitte, 138, und ohne Diskussion auch Dohmen, Exodus, 233.240.273-274. Doch handelt es sich dabei eindeutig um die *lectio facilior*, vgl. Houtman, Exodus, III, 552. Implizites Subjekt ist der Ort am Eingang des Zeltes, an dem JHWH den Israeliten begegnet.

⁵⁹ Während Noth, Buch, 191, noch urteilen konnte: „Der Schlusspassus V.42b-46 ist aus geläufigen Redewendungen der Sprache des P nicht sehr geschickt zusammengesetzt“, wird der Abschnitt (besser abgegrenzt V.43-46) von der neueren Forschung als eine Kernstelle des priesterlichen Heiligtumsberichtes gewürdigt, die einmal die gesamte Gottesrede 25,1ff. oder gar die Priestergrundschrift zum Abschluss gebracht habe, vgl. unter anderem Janowski, Mitte, 138-139; Janowski, Tempel, 224-232; Janowski, Sühne, 317-328, Otto, Priestergrundschrift, 25-27, und Nihan, Torah, 34-38; eine Zuweisung des theologisch gewichtigen Abschnittes zur Heiligkeitsschule, die Knohl, Sanctuary, 81, vorgeschlagen

Auch ein Reden mit oder zu Mose (Ex 33,9.11) kann drittens mit der Begegnung JHWHs verbunden sein (נִי ni.). Allerdings geschieht dies in den priesterlichen Texten nur einmal in der sekundären Überleitung Ex 29,42b am Eingang des *'ohæl mô'ed*,⁶⁰ die eigentliche Begegnung und Kommunikation mit Mose, die auf eine Torabelehrung des Volkes zielt, findet nach der priesterlichen Konzeption im Allerheiligsten über der *kapporæt* statt (25,22; vgl. 30,6.36; Num 9,89).

Soweit die Berührungspunkte beider Textbereiche; sie sind bei allen Unterschieden der Konzeptionen im Einzelnen doch so deutlich, dass wahrscheinlich eine Abhängigkeit vorliegt. Derlei Abhängigkeiten können nun allerdings immer in zwei Richtungen verlaufen.

4.1. Einfluss von Ex 33,7-11 auf Ex 25-29

Solange man Ex 33,7-11 für eine alte Zeltradition hielt, ging man fast selbstverständlich davon aus, dass dieser Text die priesterliche Heiligtumsvorstellung beeinflusst habe. So war etwa J. Morgenstern der festen Überzeugung, dass P die *'ohæl mô'ed*-Vorstellung aus Ex 33,7-11 übernommen habe.⁶¹ Doch eine solche Meinung lässt sich eigentlich nur dann begründen, wenn sich nachweisen ließe, dass bei P solche Aussagen, die von einem Begegneten Gottes am Eingang des Zeltens reden (29,42-43) älter seien als die, in denen die Gottesbegegnung im Allerheiligsten stattfindet (25,22; 30,6.36; Num 17,17). Morgenstern behauptete dies, doch blieb er den Nachweis schuldig. Detaillierter versuchte K. Galling den Nachweis zu führen, dass eine ältere priesterschriftliche Version P^A den Aspekt der kultischen Begegnung vertreten habe, während die jüngere Version P^B die Zeltradition an die Jerusalemer Kulttheologie anpasse und damit die

hat, bewährt sich nicht, da eine solche die durchdachte priesterliche Komposition von Ex 25-29 beschädigen würde.

⁶⁰ Janowski, *Sühne*, 317-325, hatte zunächst den zentralen Textabschnitt mit den Versen 42b-46 abgegrenzt, war aber zurecht dafür von Pola, *Priesterschrift*, 320-236 kritisiert worden, da V.42b noch syntaktisch mit dem wahrscheinlich sekundären Einschub über das Tamid-Opfer (Ex 29,38-42) verbunden ist. Janowski, *Mitte*, 138, hatte daraufhin V.42b fallengelassen und später (Tempel, 229) auch noch V.44b ausgeschieden, dennoch aber zurecht gegen Pola daran festgehalten, dass P in dem Abschnitt eine „theologische Ätiologie“ des Terminus אֵדֶל מוֹעֵד liefern wolle. Das *'ohæl mô'ed* wird nämlich nicht nur in V.42, sondern auch in V.44 genannt. Am besten versteht sich der Versteil Ex 29,42b, der eine gewisse Doublette zu V.43 darstellt, mit Nihan, *Torah*, 36-37, als sekundäre Überleitung, die durch den Einschub des Abschnittes über das Tamid-Opfer (V.38-42a) veranlasst wurde.

⁶¹ Siehe Morgenstern, *Ark*, 28.

Vorstellung Heiligtum als Wohnort (משכן) JHWHs inmitten der Israeliten entwickle (Ex 25,8; 29,45-46).⁶² Doch muss Galling, um diese These durchzuhalten, zusammengehörige Verse auseinanderreißen und zuweilen sogar ihren Wortlaut ändern.⁶³

Nicht weniger radikal ist der umgekehrte Versuch von T. Pola, eine ursprüngliche Heiligtumskonzeption von P zu rekonstruieren, die allein die Vorstellung vom Wohnen JHWHs und damit eine reine Präsenztheologie beinhaltet habe.⁶⁴ Dazu muss er allerdings den Bericht der Priesterschrift vom Heiligtumsbau auf wenige Verse zusammenstreichen (Ex 25,1.8a.9; 29,45; 40,16.17a.33b), da schon ab Kap. 26 von einem Zelt als überdachendem Teil des Heiligtums die Rede ist (26,7.8-14.36 und öfter). Erst sekundär ist nach Polas Meinung in der späteren priesterlichen Traditionsbildung an die vorpriesterliche Tradition vom *'ohæl mô'ed* in Ex 33,7-11 und Parallelen angeknüpft worden (ebd. 313). Allerdings gibt Pola wenig Auskunft darüber, warum, wann und wie das im Einzelnen geschah. So haben bisher alle die Versuche, die Entstehung der priesterlichen Heiligtumstexte aus einer frühen oder späten Abhängigkeit von den nicht-priesterlichen *'ohæl mô'ed*-Texten zu erklären, zu keinem brauchbaren Ergebnis geführt. Die Unterscheidung von P^A und P^B, die G. von Rad in die Debatte eingeführt hatte,⁶⁵ ist generell aufgegeben; Polas radikale Reduktion der priesterschriftlichen Grundschrift hat erhebliche Kritik erfahren.⁶⁶ Stattdessen macht sich mehr und mehr die Einsicht breit, dass in der priesterlichen Heiligtumskonzeption Präsenz- und Begegnungstheologie untrennbar miteinander verbunden sind;⁶⁷ auch der Terminus *'ohæl mô'ed* ist, wie C.

⁶² Siehe Beer / Galling, Exodus, 129-135.146-147.177-179.

⁶³ Z.B. trennt Galling (Beer / Galling, Exodus, 129) Ex 25,2-5 aus 25,1.8-9 heraus, weil die Verse auf die Herstellung von Decken zielten, wobei von ihm die Wohn-Vorstellung gerade der älteren Schicht P^A zugeordnet wird. Im wichtigen Schlussabschnitt von Kapitel 29 weist er die Verse 42b-43.45-46 P^A, V.44 aber P^B zu (146-147), obgleich die dort angesprochene Heiligung des Heiligtums schon durch V.43b vorbereitet ist. Die Verse 40,34 und 40,35 werden von Galling auf P^A und P^B aufgeteilt und im Wortlaut geändert (178-179), damit Begegnungszelt und die Wohnstatt, die hier eng miteinander verwoben sind, deutlicher voneinander abgesetzt werden können. Vgl. schon die Kritik von Kuschke, Lagervorstellung, 88.

⁶⁴ Siehe Pola, Priesterschrift, 236-255.

⁶⁵ Siehe von Rad, Priesterschrift, von 1934.

⁶⁶ Vgl. z.B. Otto, Priesterschrift, 25-26; Nihan, Torah, 35-37.

⁶⁷ Vgl. das direkte Nebeneinander der Termini מוֹעֵד und מִשְׁכָּן in Ex 40,34-35.

Nihan zeigen konnte,⁶⁸ fest in ihr verankert. Dementsprechend hat B. Janowski herausgearbeitet, dass die Begegnung JHWHs mit seinem Volk auf seine dauerhafte Präsenz inmitten seines Volkes hinzielt (vgl. Ex 29,43-46); dabei seien zwei Arten von Begegnung zu unterscheiden:⁶⁹ die Begegnung mit den Israeliten am Eingang des *'ohæl mô'ed* zielt auf die Begründung des Kultes (29,44); die Begegnung mit Mose im Allerheiligsten, so wird man deutlicher als Janowski sagen müssen,⁷⁰ auf die Vermittlung der Tora (25,22). Schließlich hat C. Nihan mit Recht darauf hingewiesen, dass es keinen Hinweis darauf gibt, dass P die nicht-priesterliche Vorstellung, dass die Wolkensäule immer wieder am Eingang des Zeltens erscheine, um mit Mose zu reden, voraussetzt.⁷¹ So ist die traditionelle These, dass der nicht-priesterliche Text Ex 33,7-11 die priesterliche Heiligtumskonzeption beeinflusst hätte, durchaus fraglich.

4.2. Einfluss von Ex 25-29 auf Ex 33,7-11

Für die umgekehrte Richtung der Abhängigkeit lassen sich dagegen inzwischen einige durchaus gewichtige Argumente beibringen. C. Nihan hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Verb יָעַר ‚begegnen‘ im kultischen Sinn erst bei P (Ex 25,22; 29,42.43; vgl. 30,6.26; Num 17,19), und zuvor nicht belegt ist.⁷² Das gilt auch von Ex 33,7-11, wo zwar ein Begegnungsvorgang geschildert wird, aber das Verb nicht vorkommt! Dieser

⁶⁸ Nihan, *Torah*, 36-38, verweist auf die Korrespondenz zwischen der Theophanieschilderung Ex 24,15b.16aa und 40,34, dem Bericht von der Weihe des Heiligtums, in dem das *'ohæl mô'ed* fest verankert ist, sowie auf das genau exakt parallel gestaltete Wortspiel zwischen Verb und Nomen in 25,8-9 (שָׁכַן, מוֹשֵׁב) und 29,43-44 (יָעַר, מוֹשֵׁב).

⁶⁹ Siehe Janowski, *Sühne*, 337-339 und 326.

⁷⁰ Janowski, *Sühne*, 343, hält mit einigen wenigen Exegeten den Versteil Ex 25,22b, in der das Ziel der göttlichen Kommunikation mit Mose umrissen wird („alles, was ich dir für die Israeliten auftragen werde“), für sekundär, weil er eine inhaltliche Näherbestimmung des Redens Gottes intendiere, die nicht zu der ‚intimen Gesprächsgemeinschaft‘ JHWHs mit Mose passe. Doch ist das Argument keineswegs zwingend; auch die ‚intime Gesprächsgemeinschaft‘ in Ex 33,9b.11 zielt auf öffentliche Funktion des Mose (Num 12,7) und ist keineswegs selbstgenügsam. Es hat den Anschein, als ob Janowski durch seine literarkritische Operation der Vermittlung der Sühne im Allerheiligsten (Lev 16,14-16) gegenüber der Offenbarung der Tora an demselben Ort (Ex 25,22) einen ursprünglicheren Platz in der priesterlichen Heiligtumskonzeption einräumen möchte (*Sühne*, 347-354).

⁷¹ Siehe Nihan, *Torah*, 47.

⁷² Siehe Nihan, *Torah*, 47, Anm. 146.

Tatbestand könnte aber dafür sprechen, dass das davon abgeleitete Nomen **מִעֵד אֱהָל מוֹעֵד**, zu dem, wie B. Janowski richtig feststellt, ein priesterlicher Text (Ex 29,43-44) „eine theologische Ätiologie“ liefert,⁷³ auch von priesterlichen Theologen gebildet worden ist.⁷⁴ Dass der Terminus im Pentateuch in 95,6% der Fälle in priesterlichen Texten begegnet, und nur in 4,4% der Fälle in nicht-priesterlichen, ließe sich bei einer solchen Annahme gut erklären.

Wenn Ex 33,7-11 den priesterlichen Bericht vom Heiligtumsbau voraussetzen würde, ließe sich ebenfalls unschwer erklären, warum das Zelt in V.7 schon als bekannt eingeführt (**הָאֱהָל** mit Artikel!) und kein Bericht über den Zeltbau geliefert wird. Beide Informationen wären durch Ex 25-29 weitgehend abgedeckt.⁷⁵ Doch sind diese beiden Argumente, die schon seit langer Zeit ausgetauscht werden, nicht zwingend, da mit dem Artikel auch auf anderweitig angeeignetes Vorwissen der Hörer rekuriert werden kann (vgl. Gen 28,10) und die Möglichkeit eines Textausfalls nie völlig auszuschließen ist.⁷⁶

Es gibt nun allerdings noch eine weitere Beobachtung, die eine Abhängigkeit des Textes Ex 33,7-11 von den priesterlichen *'ohæl mō'ed*-Texten meiner Meinung nach eindeutig belegt. Es ist in der Forschung Konsens, dass das *'ohæl mō'ed* von Ex 33, im Unterschied zu seinem Pendant in den priesterlichen Texten, keinerlei kultische Funktionen besitzt. Es fehlt ihm jegliche Kultausstattung und ein priesterliches Kultpersonal. I. Knohl hat darüber hinaus hervorgehoben, dass sich dieses Zelt außerhalb des Lagers – zumindest nach priesterlicher Vorstellung – sogar auf unreinem Boden befindet;⁷⁷ schon von da her ist hier gar keine Kultausübung möglich. Doch trotz dieser a-kultischen oder sogar anti-kultischen Tendenz des Textes, welche die Funktion des *'ohæl mō'ed* allein auf die Wortoffenbarung festlegt, begegnet in ihm – und diese Inkonsequenz ist bisher nicht beachtet worden – eine Kulthandlung, die vom ganzen Volk – allerdings im Lager – vollzogen wird:

⁷³ Siehe Janowski, Sühne, 326.

⁷⁴ So Nihan, Torah, 47.

⁷⁵ Bei einem futurischen Verständnis des Textes macht es keine Schwierigkeiten, dass im priesterlichen Heiligtumsbericht der Bau des *'ohæl mō'ed* noch aussteht.

⁷⁶ Dies macht Blum, Studien, 61, Anm. 71, trotz aller methodischer Bedenken geltend.

⁷⁷ Siehe Knohl, Aspects, 74; vgl. Ex 29,14; Lev 4,12,21; 9,11; 10,4-5; 13,46; 16,10,22,27; 17,5-7; Num 5,2-4; 15,35-36; 31,19 und auch schon Childs, Exodus, 592.

- Ex 33,10 Dann wird das ganze Volk die Wolkensäule sehen,
 die am Eingang des Zelttes steht;
 und das ganze Volk wird sich aufrichten und sich
 niederwerfen,
 jeder am Eingang seines Zelttes.

Die Anwesenheit JHWHs am Eingang des Begegnungszelttes, symbolisiert durch die herabgestiegene Wolkensäule, aus der dann die Kommunikation mit Mose geschieht, wird im Lager vom Volk begleitet durch eine quasi-gottesdienstliche Handlung: Ein jeder richtet sich an seinem Zelteingang feierlich auf und wirft sich anbetend nieder (והשתחוּו). Den vollen Sinn dieser eigentümlichen Szenerie versteht man meiner Meinung nach erst, wenn man die priesterlichen Passage Lev 9,23-24 vergleichend hinzuzieht:

- Lev 9,23 Dann gingen Mose und Aaron in das Zelt der Begegnung
 und kamen wieder heraus und segneten das Volk.

Da erschien der *k^ebôd*-JHWH dem ganzen Volk.

- 24 Darauf ging Feuer aus von JHWH und verzehrte auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke.
 Als das ganze Volk (dies) sah, jubelten sie
 und fielen auf ihr Angesicht.

Hier haben wir es mit einem wirklichen Gottesdienst zu tun, dem ersten Gottesdienst am neu errichteten Zelt der Begegnung. Das Volk befindet sich vor dem Zelt der Begegnung; und die göttliche Begegnung geschieht, indem der *k^ebôd*-JHWH erscheint, von der Szenerie und von Ex 29,43 her ebenfalls am Eingang des Zelttes. JHWH entzündet mit seiner Herrlichkeit das erste Opfer und legitimiert so das Heiligtum. Und als das Volk dieser kultischen Begegnung gewahr wird, reagiert es mit Jubel und fällt anbetend nieder. Hier wird zwar ein anderer Ausdruck für die Anbetung des Volkes verwendet (נפלו על-פניהם), was sich daraus erklären lässt, dass für D das Verb השתחוּו Leitwortcharakter besitzt (Ex 4,31; 12,17), nichtsdestoweniger bietet Lev 9 die ursprüngliche gottesdienstliche Szenerie, in der eine solche anbetende Reaktion des Volkes verankert ist; sie gehört zu einer kultischen Gottesbegegnung notwendig hinzu.

Demgegenüber ist die Verwendung dieses Motivs im Rahmen einer Gottesbegegnung mit Mose, die fern vom Volk ohne alle Kultvollzüge stattfindet, eindeutig abgeleitet und sekundär. Es handelt sich um keinen echten Gottesdienst, darum muss auch der Jubel wegfallen. Wenn D in der

von ihm konstruierten Szene Ex 33,9-10 dennoch das gottesdienstliche Element der Anbetung übernimmt – und es gibt durchaus Anzeichen dafür, dass er sich dabei direkt an Lev 9,23-24 orientiert⁷⁸ –, dann tut er dies, um dem Offenbarungsempfang des Mose eine quasi-kultische Aura der verehrenden Begleitung durch das ganze Volk zu schaffen. Die göttliche Toravermittlung an Mose erhält gleichsam gottesdienstliche Qualität.

Frägt man in diesem konkreten Fall, wie die Entwicklung gelaufen sein mag, von einem Orakelzelt mit einem nur kleinen quasi-kultischen Element zu einem priesterlichen Zelt, das neben der Orakelfunktion die kultischen Funktion mächtig ausbaute, oder vom priesterlichen Zelt, das auf seine Orakelfunktion reduziert wurde, aber noch einen kleinen Rest seiner ehemals breiten kultischen Funktion beibehielt, so ist meiner Meinung nach die Antwort eindeutig: Da das kultische Element einer Art Fern-Anbetung in Ex 33,9-10 alle Kennzeichen einer künstlichen theologischen Konstruktion an sich trägt, ist die Annahme einer bewussten Reduktion und Umarbeitung der priesterlichen Heiligtumskonzeption erheblich wahrscheinlicher.

Diese Annahme lässt sich nun durch weitere Beobachtungen am Text von Ex 33,7-11 stützen: In V.7 wird gleich dreimal ausgesagt, dass sich das hier gemeinte Zelt außerhalb des Lagers befinden soll (מחוזין למחנה), ja, es wird sogar betont, dass es fern vom Lager aufgeschlagen werden soll (הרחק מן-המחנה). Diese Häufung der Aussagen macht eigentlich nur Sinn, wenn dieses Zelt, von einem Zelt, das innerhalb des Lagers steht, abgegrenzt werden soll, eben von dem von P konzipierten.⁷⁹ Die lokale Distanzierung hat dabei eine klare Funktion: Das außerhalb des Lagers, auf unreinem Boden installierte Zelt, entzieht dieses grundsätzlich aller priesterlichen Kontrolle.

⁷⁸ Vgl. die parallele Abfolge der Motive: Ausrichtung der Akteure auf das Zelt der Begegnung, Gotteserscheinung vor dem Zelt, Wahrnehmung des Volkes, Anbetung des Volkes.

⁷⁹ Die Situierung des Zeltes weit außerhalb des Lagers, wo es „schutzlos den Angriffen der Feinde preisgegeben“ sei, schien Greßmann, Mose, 241, so ungewöhnlich, dass er sie für historisch unglaubwürdig einstufte: „Die richtige Überlieferung hat nur PK bewahrt, nach dem das Zelt inmitten des Lagers stand.“ Görg, Zelt, 164-165, meinte, eine Vorlage von Ex 33,7-11 konstruieren zu müssen, in der das Zelt „am Rande des Lagers“ gestanden habe; erst der Elohist habe es vom Lager weggerückt. Er spricht zurecht von einer „Zeltverlegung“ (157), denkt dabei allerdings nicht an P, sondern an die angenommene Vorlage. Diese Spekulationen zeigen, dass sich die betonte Situierung des Zeltes von Ex 33,7 nicht aus sich selbst erklärt.

Das Zelt soll durch Mose nach Ex 33,7a β ausdrücklich mit dem Namen מועד אהל מועד benannt werden. Dies könnte auf den ersten Blick gegen die Annahme sprechen, dass die priesterlichen Texte vom Zelt vorausgesetzt werden. Denn dort wurde das Heiligtum längst mit diesem Begriff bezeichnet (27,21; 28,43; 29,4.10.11.42.44 und öfter). Sieht man allerdings genauer hin, dann macht diese ausdrückliche Benennung gerade in der Auseinandersetzung mit den priesterlichen Heiligtumstexten Sinn: Dort fehlt nämlich eine solche Benennung, vielmehr wird die Bezeichnung 'oh $\acute{e}l m\acute{o}'ed$ dort zunächst einfach kommentarlos eingeführt, und erst 29,43-44 begründet und dabei vornehmlich auf die kultische Gottesbegegnung festgelegt. Daneben wird in den priesterlichen Texten – teilweise *promiscue* – das Heiligtum מִשְׁכַּן genannt (25,9; 35,11; 40,34-35), ein Terminus, an dem stärker die Vorstellung einer ständigen kultischen Anwesenheit Gottes hängt (25,8-9; 29,45-46). Der Verfasser von Ex 33,7 greift somit einen der beiden priesterlichen Termini heraus, der seinen Vorstellungen mehr entspricht, und macht ihn zum ausdrücklichen Namen des von ihm konzipierten Zeltes: Gottesbegegnung und nichts anderes soll in ihm stattfinden! Gleichzeitig verschiebt er aber im Folgenden den Sinn des priesterlichen Terminus einseitig von der kultischen auf eine divinatorische Funktion, die zwar auch die priesterliche Heiligtumskonzeption kannte (25,22; vgl. 29,42b), aber weit weniger betont und fast ganz auf den Bereich des Allerheiligsten eingeschränkt hatte (25,22; 30,6.36). Die ausdrückliche Benennung des Zeltes als 'oh $\acute{e}l m\acute{o}'ed$ in 33,7 wehrt die kultische Präsenstheologie in den P-Texten ab und leitet somit eine bewusste Reduktion des priesterlichen Heiligtums auf seine Orakelfunktion ein. So macht eine ganze Anzahl von Merkmalen aus Ex 33,7-11 als Reaktion auf die priesterliche Heiligtumskonzeption einen guten Sinn.

5. Ex 33,7-11 als Brückenkopf einer die Bücher Exodus und Deuteronomium verbindenden Redaktion (D)

Wie oben erwähnt, hat E. Blum den Verfasser von Ex 33,7-11 als Redaktor zu verstehen gelehrt, der – wahrscheinlich erstmals – über die Texte in Numeri (bes. Num 11; 12) das Buch Deuteronomium durch die Verklammerung in 31,14-15.23 in seine Komposition einband (KD). Diese Erkenntnis bleibt gültig, auch wenn diese spätdeuteronomische Schicht, nennen wir sie schlicht D, sehr wahrscheinlich zeitlich nach den meisten priesterlichen Texten des Exodus- und wahrscheinlich auch Leviticusbuches eingeordnet werden muss.

Da D damit die Darstellung der Heilsgeschichte über den Aufenthalt am Sinai verlängerte, stellte sich für ihn ein entscheidendes theologisches Problem: Wie war die exklusive Offenbarungsmittlerschaft des Mose, die

sich am Sinai herausgebildet hatte, für die Zukunft, auch fern vom Gottesberg zu sichern. Eine Lösung für dieses Problem hatten die Priester vorgelegt. Sie hatten die Tora-Offenbarung des Mose in dem am Sinai begründeten, aber transportablen Heiligtum institutionalisiert:

Ex 25,22 Ich werde dich dort (bei der Lade) treffen und mit dir reden,
von der *kapporet* zwischen den beiden Kerubim,
die auf der Lade des Zeugnisses ist,
alles, was ich dir auftragen werde für die Israeliten.

Damit war auch von den Priestertheologen die besondere Rolle des Mose bei der Vermittlung der göttlichen Tora anerkannt, über die Theophanien auf dem Sinai hinaus. Mit dem Tode des Mose, der als einziger Laie zum Allerheiligsten Zutritt hatte, ging aber nach dieser Konzeption die Offenbarungsmittlerschaft stillschweigend auf den Hohenpriester über, dem einzigen der dann das Allerheiligste noch betreten durfte, was dann auch spätere P-Texte explizit beanspruchen (Num 27,21; Lev 10,11).⁸⁰

Diese priesterliche Vereinnahmung der mosaischen Tora-Offenbarung wollte der spätdeuteronomische Laientheologe nun aber nicht hinnehmen. Darum koppelte er in Ex 33,7-11 die Funktion der Wortoffenbarung an Mose aus dem priesterlichen Heiligtum aus⁸¹ und verankerte sie in einer dazu alternativen, eigenständigen Institution, die, außerhalb des Lagers gelegen, aller priesterlichen Kontrolle entzogen war und zu der auch Laien Zutritt hatten.⁸² M. Haran u.a. haben gezeigt, dass dieser alternative *'ohæl mō'ed* einige Analogien zum Berg Sinai selber aufweist,⁸³ insofern ermöglicht er für die Zeit nach dem Aufbruch vom Sinai eine Fortsetzung der

⁸⁰ Zur späten Herkunft von Lev 10 vgl. Nihan, Torah, 579-607.

⁸¹ Die Metapher stammt aus der Hochfrequenztechnik: Es wird z.B. durch eine Spule Spannung aus einem Schwingkreis ausgekoppelt, ohne dass letzterer dabei entscheidend verändert wird.

⁸² Dass der Streit zentral um den Zutritt zum Zelt der Begegnung geht, hatte schon Knobell, Bücher, 322, im Jahr 1857 erkannt, der allerdings die Priesterschrift noch für älter als die nicht-priesterlichen Quellen hielt. Dieser Aspekt ist von den Neueren vor allem von Knohl, Aspects, 73-76, betont worden; allerdings geht es nach ihm nicht so sehr um die Sicherung der divinologisch-theologischen Kompetenz der Laien, sondern um die Verteidigung der göttlichen Transzendenz nach prophetischer Vorstellung gegen die priesterliche Idee göttlicher Immanenz (76-77).

⁸³ Siehe Haran, Nature, 57; gemeinsame Motive sind die Lokalisierung außerhalb des Lagers, das Aufstellen des Volkes und das Herabkommen Gottes, vgl. Ex 19,17-18.

einzigartigen Offenbarungsmittlerschaft des Mose, die, wie in Num 12 von demselben Autor demonstriert wird, nicht nur der prophetischen Offenbarung weit überlegen ist, sondern auch die Offenbarungsansprüche der Priester in die Schranken weist (V.2). Wenn der spätdeuteronomische Laientheologe in Num 11 demonstriert, dass vom *'ohæl mô'ed* aus etwas vom Geist des Mose auf die 70 Ältesten übergeht (V.24b.25), dann bezieht er ausdrücklich auch das Führungsgremium der Laien in die theologische Führungskompetenz des Mose mit ein. In die gleiche Richtung geht sein Anliegen, Josua als laizistischen Nachfolger des Mose möglichst eng an das *'ohæl mô'ed* anzubinden; bei seiner Amtsübernahme wird er sogar am Zelt mit einer eigenen göttlichen Weisung und Ermutigung gewürdigt (Dtn 31,15.23).⁸⁴ Das bedeutet aber: Die Institution eines alternativen *'ohæl mô'ed* sichert nicht nur, dass nach dem Aufbruch vom Sinai die exklusiven göttlichen Offenbarungen an Mose weitergehen können, sondern garantiert auch, dass die Berechtigung, die Mose-Tora auszulegen, in der Zeit nach dem Tod des Mose nicht auf den Hohenpriester und seine Priesterkollegen beschränkt wird, sondern auch den führenden Laien zukommt.⁸⁵

Dass D ausgerechnet das Thema, wie die einzigartige Offenbarungsmittlerschaft des Mose für die Zukunft behauptet und gegen priesterliche und Vereinhaltungsversuche und die prophetische Konkurrenz gesichert werden kann, von Ex 33,7-11 her zum Leitfaden seiner Redaktionsarbeit gemacht

⁸⁴ Die Szene setzt, wie die Aufnahme von Dtn 31,7 in V.23 zeigt, die dtr. Umrahmung des deuteronomischen Gesetzes voraus. Schon dies spricht gegen eine vor-dtn. Datierung der Motivkette. Ob dagegen Dtn 31,14-15.23 schon auf die priesterliche Amtseinsetzung des Josua unter Beteiligung des Hohenpriesters in Num 27,18-23 polemisch antworten will, wie Gunneweg, *Gesetz*, 179, vermutet, ist ganz unsicher. Eine explizit polemische Tendenz ist im Text nicht zu erkennen; und vermutlich sind die priesterlichen Texte des Numeribuches generell später anzusetzen als die meisten priesterlichen Texte des Buches Exodus. Durch die noch spätere Einarbeitung des Moseliedes Dtn 32 mit seiner langen Einleitung 31,16-22.24-30 ist die kleine Szene Dtn 31,14-15.23 nachträglich auseinandergerissen worden.

⁸⁵ Dass die Tora-Auslegung des Hohenpriesters gängige Praxis in der späteren persischen Zeit war, zeigt der Bericht des Hekataios von Abdera. Jener wird in diesem ersten griechischen Bericht über das Judentum aus der Zeit um 300 v.Chr. regelrecht als ‚Bote‘ (ἄγγελος) zwischen den Anordnungen Gottes und dem Volk bezeichnet (§ 5), die er diesem in Versammlungen bekannt gibt und auslegt (§ 6), und zwar unter Verwendung der Formel: „Was Mose von Gott gehört hat, das sagt er den Judäern“ (vgl. Lev 27,34; 10,11), siehe Stern, *Authors*, 20-34. Fast im Sinne des im Pentateuch gefundenen Kompromisses wird Esra als Schriftgelehrter mit aaronidischer Abstammung vorgestellt (Esr 7,1-6).

hat, würde noch besser verständlich, wenn er überhaupt der erste war, der die bis dahin ausformulierte Gründungsgeschichte Israels von Genesis bis Leviticus über den Aufenthalt am Sinai hinaus verlängerte.

6. Redaktionsgeschichtliche Einordnung von D

Gegen die hier vorgeschlagene nachpriesterliche Einordnung von D könnte nun sprechen, dass die priesterlichen Passagen des Numeribuches, die von einem Erscheinen des *k'ôd-JHWH* im oder über dem *'ohæl mô'ed* bei Konfliktsituationen reden (Num 14,10; 16,19-20; 17,7-10; 20,6-7) deutlich von den spätdeuteronomischen Konflikterzählungen in Num 11 und 12 beeinflusst sind und die priesterliche Heiligtumskonzeption wiederum in Richtung auf das von D geschaffene Alternativkonzept verschieben.⁸⁶ Auch hier wird das Heiligtum primär zur Orakelstätte, nur ergeht die Gottesrede aus dem *'ohæl mô'ed* heraus und richtet sich meist zugleich an Mose und Aaron (16,19-20; 17,8-9). Wird dadurch nicht eine vorpriesterliche Einordnung von D nahegelegt?⁸⁷

Die Lösung des Problems ist relativ einfach, wenn man sich von der noch aus der Quellentheorie stammenden Annahme löst, es müssten im Buch Numeri grundsätzlich die gleichen redaktionsgeschichtlichen Verhältnisse wie in den Büchern Exodus oder Genesis vorliegen: D ist zwar jünger als die meisten priesterlichen Heiligtumstexte in den Büchern Exodus und Leviticus, aber älter als die priesterlichen Konflikterzählungen im Buch Numeri. Das heißt die priesterlichen Texte liegen nicht alle auf ein- und derselben Redaktionsebene, vielmehr ist zwischen relativ frühen priesterlichen Texten in Gen-Lev (in meinem Modell P1 und P2) und relativ späten vor allem im Buch Numeri zu unterscheiden (in meinem Modell P3-P5).⁸⁸ So unterstützt der redaktionsgeschichtliche Befund der nicht-priesterlichen und priesterlichen *'ohæl mô'ed*-Texte die These von T. Römer, dass das Buch Numeri eine späte Brücke zwischen einem die Bücher Genesis bis Leviticus umfassenden Triteuch und dem Buch

⁸⁶ So im Blick auf Num 27 richtig erkannt von Cooper / Goldstein, Entrance, 201-203.

⁸⁷ Die relative Chronologie von nicht-priesterlichen und priesterlichen Texten im Numeribuch ist nachweislich der Grund, dass Van Seters, Life, 320-342, an der Zuweisung von Ex 33,7-11 zu seinem (exilischen) Jahwisten festhält, obgleich er die lockere Stellung der Passage in ihrem Kontext erkannt hat. Es mag sein, dass ähnliche Beobachtungen auch Blum, Studien, 75, Anm. 130, davon abgehalten haben, die Zugehörigkeit von Ex 33,7-11 zu KD ernsthaft zu hinterfragen.

⁸⁸ Siehe die vorläufige Modellskizze unten auf S. 39.

Deuteronomium darstellt.⁸⁹ Derjenige, der die ersten Brückenseile spannte, wäre nach der vorliegenden Untersuchung D gewesen.

Nach meinem Ergebnis gehört D etwa in die Mitte des 5. Jh., ist also nur wenig später anzusetzen als E. Blum KD datiert hat (frühes 5. Jh.).⁹⁰ Da D allerdings schon die Zusammenfügung der Bücher Genesis und Exodus durch P1 voraussetzt, spricht nichts dagegen, diesem D auch die spätdeuteronomischen Passagen des Buches Genesis zuzuschreiben.⁹¹ Im Gegenteil, man könnte fragen, ob nicht das in Ex 33,7-11 greifbare Interesse, theologische Konzeptionen mit einer rituellen Dignität auszustatten, auch in dem eigentümlichen Bundesschlussritual von Gen 15 erkennbar wird. Blums ursprüngliche KD-Hypothese wäre damit gegenüber ihrer Revision wieder weitgehend restituiert, nur in eine etwas spätere Zeitlage versetzt. Anders als bei Blum wäre KD allerdings nicht mehr für die Schaffung der Exoduskomposition K^{EX} (Ex 1-34*) verantwortlich;⁹² diese war, wie die literarischen Verhältnisse von Ex 32-33 zeigen, ihm schon vorgegeben. Auch nach dem vorliegenden Ergebnis kann D als ein Pentateuchredaktor bezeichnet werden; er hat nicht nur die Bücher Gen-Lev über ein entstehendes Numeribuch mit dem Deuteronomium verbunden, sondern auch in allen fünf Büchern des Pentateuch nachweislich seine redaktionellen Spuren hinterlassen. Aber anders als im Modell von E. Otto⁹³ war er nur der erste Pentateuchredaktor, dem wahrscheinlich noch eine ganze Anzahl weiterer Redaktoren (P3, Mal'akR, HexR, P4 und P5) bis zur Endredaktion folgten.⁹⁴

⁸⁹ Siehe Römer, Buch, 220-231. Die Tatsache, dass die spätdtr. Redaktion (D) im Buch Exodus auf die priesterlichen Redaktionsschichten (P1 und P2) folgt, ihnen aber im Buch Numeri vorangeht (P3-P5), ist ein starkes Argument dafür, dass die Bücher Exodus und Numeri auf ganz unterschiedliche Weise entstanden sind.

⁹⁰ Siehe Blum, Studien, 350-351.

⁹¹ Aufgrund der Beobachtungen von Schmid, Erzväter, 152-153, und Gertz, Tradition, 357-366, dass sehr wahrscheinlich erst P Genesis- und Exodustradition zusammengefügt, hatte Blum, Verbindung, 140-156, gemeint, KD auf die Bücher Exodus bis Deuteronomium beschränken zu müssen, ohne dabei den spätdtr. Passagen der Genesis eine neue literaturgeschichtliche Heimat geben zu können.

⁹² Siehe Albertz, Heilsmittlerschaft, 456-457.

⁹³ Siehe zusammenfassend Otto, Pentateuch, 1100-1101.

⁹⁴ Wie viele priesterliche Redaktionen vor allem im Numeribuch angesetzt werden müssen, bedarf noch genauerer Untersuchungen.

Modell der Pentateuchentstehung von R. Albertz

Datierung	Gen 1-11	Gen 12-50	Exodus – Leviticus	Numeri	Deuteronomium	Jos	Jdc	1 Sam – II Reg
vorexil.	Gen 1-11 2-11*	Gen 12-50 Gen 12-50*	Exodus – Leviticus Ex 1-34*	Numeri []	Deuteronomium [] Dtn 5-29*	Jos	Jdc	1 Sam – II Reg
exilisch								
spätexil.	P1Komp.	Gen 1 –	Ex 40 / Lev 9		DtrG: Dtn 1			II Reg 25
frühes 5.Jh.	P2Komp.	Gen 1 –	Lev 26 (27)					
Mitte 5.Jh.	DKomp.	Gen 1	-		Dtn 34:	Jos 1	-	II Reg 25
Mitte 5.Jh.	P3Komp.	Gen 1	-		Dtn 34:	Jos 1	-	II Reg 25
spätes 5.Jh.	Mal'akR	Gen 1	-				Jdc 2	
spätes 5.Jh.	HexR	Gen 1	-			Jos 24		
Ende 5.Jh.	PentR	Gen 1	-	(P 4 und P5)	Dtn 34			
frühes 4.Jh.	EndR	Gen 1			Dtn 34			

Summary

Under the patronage of Source Theory the non-priestly text on the 'Tent of Meeting' (Exod 33,7-11) was ascribed to one of the "old" sources or a special tradition related to them. A.H.W. Gunneweg, however, convincingly suggested that the text should be post-dated to P, but was not able to give the evidence in detail. The present study intends to show that Exod 33,7-11 including its references in Num 11, 12, and Deut 31,14-15, 23 should be assigned to a late Deuteronomistic editorial layer, which already presupposes the early priestly layers of Gen-Lev, on the one hand, but

precedes the first priestly layer of the book of Numbers, on the other hand. This result modifies E. Blum's thesis regarding KD and supports the thesis of T. Römer that the book of Numbers constitutes a late bridge between a priestly edited *Triteuch* (Gen-Lev) and the Deuteronomistically edited Deuteronomy. The first ropes of this bridge were constructed by that late Deuteronomistic editor (D), who can be regarded as the first Pentateuch redactor, through his texts in Numbers and were anchored in Exod 33 and Deut 31. From this result, an outline of a new model for the formation of the Pentateuch committed to compositional- and redaction-critical methods can be drafted.

Zusammenfassung

Unter der Ägide der Quellentheorie war der nicht-priesterliche Text vom ‚Zelt der Begegnung‘ (Ex 33,7-11) den „alten“ Quellen bzw. einer Sonderüberlieferung zu ihnen zugewiesen und vor P angesetzt worden. Demgegenüber hatte A.H.W. Gunneweg gute Gründe für eine nachpriesterliche Ansetzung genannt, ohne diese im Einzelnen nachweisen zu können. Die vorliegende Untersuchung sucht wahrscheinlich zu machen, dass Ex 33,7-11 zusammen mit seinen Referenztexten Num 11; 12; Dtn 31,14-15.23 einer spätdeuteronomischen Bearbeitungsschicht angehört, die einerseits die frühen priesterlichen Schichten von Gen-Lev voraussetzt, andererseits der ersten priesterlichen Schicht des Numeribuches vorangeht. Dieser Befund modifiziert E. Blums These bezüglich KD und stützt die These von T. Römer, dass das Numeribuch eine nachträgliche Brücke zwischen einem priesterlich redigierten *Triteuch* (Gen-Lev) und dem deuteronomistisch bearbeiteten Deuteronomium darstellt. Die ersten Brückenseile wurden von diesem spätdeuteronomischen Redaktor (D), der als erster Pentateuchredaktor angesehen werden kann, mithilfe seiner Numeri-Texte gespannt und in Ex 33 und Dtn 31 verankert. Daraus lassen sich Umriss eines neuen kompositions- und redaktionsgeschichtlich orientierten Pentateuchmodells skizzieren.

Bibliographie

- Achenbach, R., Grundlinien redaktioneller Arbeit in der Sinai-Perikope, in: Otto, E. / Achenbach, R. (Hg.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206), Göttingen 2004.
- Achenbach, R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden 2003.
- Albertz, R., Die vergessene Heilsmittlerschaft des Mose. Erste Überlegungen zu einem spätexilischen Exodusbuch (Ex 1-34*), in: *EvTh* 69 (2009) 443-456.
- Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, II* (ATD Ergänzungsreihe 8/2), Göttingen ²1996.
- Baentsch, B., *Exodus – Leviticus – Numeri* (HAT I/2), Göttingen 1903.
- Baerbo, G., Ex XXXIII 7-11. Eine synchrone Lektüre, in: *VT* 50 (2000) 152-164.
- Bear, G. / Galling, K., *Exodus* (HAT I/3), Tübingen 1939.
- Beyerlin, W., *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitradition*, Tübingen 1961.

- Blum, E., Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin / New York 1990.
- Blum, E., Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen, in: Gertz, J.C. / Schmid, K. / Witte, M. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin / New York 2002, 118-156.
- Cassuto, U., A Commentary in the Book of Exodus, Jerusalem / London 1967.
- Childs, B.S., Exodus. A Commentary (OTL), London ²1977.
- Cooper, A. / Goldstein, B., At the Entrance to the Tent. More Cultic Resonances in Biblical Narrative, in: JBL 116 (1997) 201-215.
- Dohmen, C., Exodus 19-40 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2004.
- Dohmen, C., Das Zelt außerhalb des Lagers. Exodus 33,7-11 zwischen Synchronie und Diachronie, in: Kiesow, K. / Meurer, T. (Hg.), Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels, FS P. Weimar (AOAT 294), Münster 2003, 157-169.
- Dozeman, T.B., Exodus (ECC), Grand Rapids, MI 2009.
- Durham, J., Exodus (WBC 3), Waco, TX 1987.
- Eerdmans, B.D., Alttestamentliche Studien, III. Das Buch Exodus, Gießen 1910.
- Ehrlich, A.B., Randglossen zur hebräischen Bibel, I, Leipzig 1908.
- Fischer, G. / Markl, D., Das Buch Exodus (NSK.AT 2), Stuttgart 2009.
- Frevel, C., Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBS 23), Freiburg u.a. 1999.
- Fritz, V., Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zentralheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47), Neukirchen-Vluyn 1977.
- Gertz, J.C., Beobachtungen zu Komposition und Redaktion in Exodus 32-34, in: Köckert, M. / Blum, E. (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10 (VWGTh 18), Gütersloh 2001, 88-106.
- Gertz, J.C., Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion (FRLANT 186), Göttingen 2000.
- Gesenius, W. / Kautzsch, E., Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁸1909 = Hildesheim u.a. 1995.
- Görg, M., Das Zelt der Begegnung. Untersuchungen zur Gestalt der sakralen Zelttradition Altisraels (BBB 27), Bonn 1967.
- Greßmann, H., Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen, Göttingen 1913.
- Gunneweg, A.H.J., Das Gesetz und die Propheten. Eine Auslegung von Ex 33,7-11; Num 11,4-12,8; Dtn 31,14f.; 34,10, in: ZAW 102 (1990) 169-180.
- Haran, M., The Nature of the "Ohel Mo'ed" in Pentateuchal Sources, in: JSS 5 (1960) 50-65.
- Hartenstein, F., Das „Angesicht Gottes“ in Ex 32-34, in: Köckert, M. / Blum, E. (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10 (VWGTh 18), Gütersloh 2001, 157-183.
- Hartmann, H., Zelt und Lade, in: ZAW 37 (1917) 209-244.
- Hirsch, S.R., Der Pentateuch. Exodus, Frankfurt 1869.
- Holzinger, H., Exodus (KHC II), Tübingen 1900.
- Houtman, C., Exodus, III. Chapters 20-40, Leuven 2000.

- Jacob, B., *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997.
- Janowski, B., „Ich will in eurer Mitte wohnen.“ Struktur und Genese der exilischen Shekina-Theologie, in: *JBTh* 2, Neukirchen-Vluyn 1986, 165-193 = Janowski, B., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 119-147.
- Janowski, B., Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift (*WMANT* 55), Neukirchen-Vluyn ²2000.
- Janowski, B., Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologie Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: Janowski, B., *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 214-246.
- Joüon, P. / Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (*Subsidia Biblica* 27), Rom ²2008.
- Knobel, A., *Die Bücher Exodus und Leviticus* (*KEH* 12), Leipzig 1857.
- Knohl, I., Two Aspects of the “Tent of Meeting”, in: Cogan, M. u.a. (ed.), *Tehilla le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, Winona Lake, IN 1997, 73-79.
- Knohl, I., *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis, MN 1995.
- Koch, K., *'ohæl*, in: *ThWAT*, I, 1973, 127-141.
- Koch, K., *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie* (*FRLANT* 71), Göttingen 1959.
- Konkel, M., *Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32-34) vor dem Hintergrund der aktuellen Pentateuchmodelle* (*FAT* 58), Tübingen 2008.
- Kuschke, A., *Die Lagervorstellung der priesterschriftlichen Erzählung. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie*, in: *ZAW* 63 (1951) 74-105.
- Milgrom, J., *Numbers* (*JPS Torah Commentary*), Philadelphia, PA 1990.
- Moberly, R.W.L., *At the Mountain of God. Story and Theology of Exodus 32-34* (*JSOT.S* 22), Sheffield 1983.
- Morgenstern, J., The Ark, the Ephod, and the „Tent of Meeting“, in: *HUCA* 17 (1942/43) 153-266; *HUCA* 18 (1943/44) 1-52.
- Nihan, C., *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (*FAT* II,25), Tübingen 2007.
- Noth, M., *Das zweite Buch Mose. Exodus* (*ATD* 5), Göttingen ⁴1968.
- Otto, E., *Forschungen zur Priesterschrift*, in: *ThR* 62 (1997) 1-50.
- Otto, E., *Pentateuch*, in: *RGG*⁴, VI, 2003, 1089-1102.
- Otto, E., *Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, in: Vervenne, M. (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (*BETHL* 126), Leuven 1996, 61-111.
- Owczarek, S., *Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift. Zur Heiligtumstheologie der priesterschriftliche Grundschrift*, Frankfurt a.M. 1998.

- Pietsch, M., „Dieser ist der Sproß Davids ...“. Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum (WMANT 100), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Pola, T., Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g (WMANT 70), Neukirchen-Vluyn 1995.
- Propp, W.H.C., Exodus 19-40 (AncB 2A), New York u.a. 2006.
- Rad, G. von, Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet (BWANT 65), Stuttgart & Berlin 1934.
- Rad, G. von, Zelt und Lade, in: Neue Kirchliche Zeitschrift 42 (1931) 476-498 = Rad, G. von, Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München ²1961, 109-129.
- Römer, T., Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur ‚Quellenscheidung‘ im vierten Buch des Pentateuch, in: Gertz, J.C. / Schmid, K. / Witte, M. (Hg.), Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin / New York 2002, 215-231.
- Schmid, K., Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmitt, H.-C., Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel. Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion im Pentateuch, in: Mehlhausen, J. (Hg.), Pluralismus und Identität (VWGTh 8), Gütersloh 1995, 259-278.
- Schmitt, R., Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft, Gütersloh 1972.
- Sellin, E., Das Zelt Jahwes, in: Alt, A. u.a. (Hg.), Alttestamentliche Studien, FS R. Kittel (BWA(N)T 13), Leipzig 1913, 168-192.
- Stern, M. (ed.), Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I: From Herodotus to Plutarch, Jerusalem ²1976.
- Van Seters J., The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Louisville, KY 1994.
- Wellhausen, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin ³1899 = Berlin ⁴1963.
- Westphal, G., Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer. Eine alttestamentliche Untersuchung (BZAW 15), Gießen 1908.
- Wöhrle, J., Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition (BZAW 360), Berlin / New York 2006.
- Zenger, E., Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (fzb 3), Würzburg 1971.

Prof. Dr. Rainer Albertz

Am Stenpatt 8

48341 Altenberge

Deutschland

E-Mail: albertz@uni-muenster.de