

Beihefte zur Zeitschrift für
Altorientalische und
Biblische Rechtsgeschichte 29

Die Entdeckung des Politischen im Alten Testament

Festschrift für Wolfgang Oswald
zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag

Herausgegeben von
Joachim J. Krause, Dominik Markl
und Kristin Weingart

Harrassowitz Verlag

Beihefte zur Zeitschrift für
Altorientalische und
Biblische Rechtsgeschichte (BZAR)

Herausgegeben von
Eckart Otto, Dominik Markl und Guido Pfeifer

Band 29

2023

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Entdeckung des Politischen im Alten Testament

Festschrift für Wolfgang Oswald
zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag

Herausgegeben von
Joachim J. Krause, Dominik Markl
und Kristin Weingart

2023

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <https://dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <https://dnb.de>

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<https://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2023
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
ISSN 1439-619X
eISSN 2749-9278
ISBN 978-3-447-12130-9
eISBN 978-3-447-39487-1

Inhalt

Vorwort	VII
<i>Kristin Weingart</i> Familien-Politik. Überlegungen zur Tamar-Juda-Erzählung (Gen 38)	1
<i>Reinhard Achenbach</i> Die Gottesbergerzählung des Exodusbuches und die Entdeckung des Rechts auf die freie Ausübung der Religion	17
<i>Bruce Wells</i> Loyalty, Cooperation, and Integrity in the Deuteronomic Code	35
<i>Klaus-Peter Adam</i> Feuding in Israel and Athens: Draco's Law and Deuteronomy	53
<i>Ruth Ebach</i> Die Seuchen Ägyptens. Krankheit als Politikum	71
<i>Konrad Schmid</i> Mose als Gesetzgeber. Literatur- und religionsgeschichtliche Überlegungen zur Transformation der Gestalt Moses in der Formierung des Pentateuch	87
<i>Mark G. Brett</i> Politics of Holiness in the Torah Republic	111
<i>Heinz-Dieter Neef</i> Die Jotham-Fabel in Richter 9,8–15 im Kontext von 8,28–9,21	127
<i>Thomas Krüger</i> Zur Entwicklung der politischen Argumentation in Ezechiel 17	145
<i>Matthias Hopf</i> Politische Poesie. Die Funktion der poetischen Gestaltung politischer Aussagen am Beispiel der Fremdvölkersprüche des Buches Amos (Am 1,3–2,3)	157
<i>Bernd Janowski</i> Schöpfungsherrschaft. Schöpfungstheologische Aspekte in der jüdischen Königsideologie	169
<i>Joachim J. Krause</i> Das Lied der Hanna zwischen Psalm 73 und Psalm 75. Eine ‚sozialpolitische‘ Lektüre	189

Martin Leuenberger

Unpolitischer Zion als Lebensraum. Die nachexilische Zion-Segen-Theologie des Wallfahrtspsalters 120–134	209
---	-----

Jakob Wöhrle

Rache und Überwindung der Rache. Zur Komposition und politischen Intention von Psalm 137–138	225
---	-----

Anselm C. Hagedorn

Ist das Hohelied politisch? Überlegungen zum Königtum in der mediterranen Liebespoesie	239
---	-----

Erhard Blum

Ein Götterpaar JHWH und Aschera – kultische Realität oder akademisches Konstrukt?	259
--	-----

Rainer Albertz

Das vereinte Königreich. Das lang anhaltende Bemühen um die Realisierung dieser politischen Idee und ihr Scheitern	283
---	-----

Stefan Krauter

Die ekklesia von Ephesos in Apostelgeschichte 19. Neutestamentliche Reflexionen über gelingende und scheiternde Demokratie	297
---	-----

Matthias Morgenstern

Die rechtspolitische Bedeutung der Mehrheitsregel Exodus 23,2 (אחרי רבים להטות) im Talmud	309
--	-----

Helmut Utzschneider

Gottesbezug. Die Verfassungserzählung der Sinaiperikope und die Präambeln moderner Verfassungen – ein Übersetzungsversuch	321
--	-----

Eckart Otto

Theologisierung und Säkularisierung von biblischem Recht im Horizont Politischer und Ökonomischer Theologie von Carl Schmitt bis Giorgio Agamben ..	339
--	-----

Stellenregister	355
-----------------------	-----

Die Autorinnen und Autoren	371
----------------------------------	-----

Vorwort

Langjähriger Wegbegleiter, hochgeschätzter Fachkollege, Freund – all das ist uns Wolfgang Oswald, und noch eines: großartiger Anreger. Auf diesen Aspekt macht die thematische Ausrichtung der vorliegenden Festschrift, mit der wir Wolfgang anlässlich seines fünfundsiebzehnten Geburtstags ehren möchten, aufmerksam: Die Entdeckung des Politischen im Alten Testament.

Der Titel evoziert – in zugegebenermaßen gewagter Adaption – den des Althistorikers Christian Meier: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*.¹ Unter Bezug auf Homer und Hesiod als Quellen für die Anfänge der politischen Theorie im griechischen Kulturraum beginnt auch Wolfgang Oswald sein Buch *Staatstheorie im Alten Israel*, um sogleich programmatisch auszuführen:

Was [...] für die Griechen gilt, sollte für das Alte Israel nicht minder wahr sein. Auch hier hat sich die Reflexion über das Volk, über das Königtum und die Dynastie, über den Staat und seine Institutionen in den überlieferten Gattungen abgespielt: im Rahmen von Erzählungen und Gesetzbüchern, von Annalen und Sagen. Hat man einmal erkannt, dass sich der staatstheoretische Diskurs im Modus der Erzählung vollzieht, wird schnell klar, dass der Pentateuch und die sog. Geschichtsbücher fast durchweg davon geprägt sind.²

Mit seiner groß angelegten Pionierstudie sowie weiteren Arbeiten hat sich Wolfgang Oswald um ein bislang weithin brach liegendes Feld der alttestamentlichen Wissenschaft verdient gemacht³ – und uns angeregt, dem „politischen Diskurs“ in Überlieferungen der Hebräischen Bibel und darüber hinaus nachzuspüren. Mögen ihm die hier versammelten Studien Freude bereiten und ihn je auf ihre Weise zur Weiterarbeit einladen.

Unser herzlicher Dank gilt den Beiträgerinnen und Beiträgern, die sich mit uns haben anregen lassen; den Herausgebern der Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, die den Band nicht nur zur Publikation angenommen, sondern seine Entstehung mit Interesse und Engagement gefördert haben; unseren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die sich mit großer Sorgfalt um die Manuskripte ver-

1 C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, stw 427, Frankfurt a. M., 1980.

2 W. Oswald, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart, 2009, 9.

3 W. Oswald, *Das Alte Testament und die Politikwissenschaft – eine einführende Sondierung*, ThR 79, 2014, 135–160.

dient gemacht und am Ende auch die Register erstellt haben, namentlich (und in chronologischer Reihung) Jonas Meinert und Sarah Ntondele in Bochum, Desiree Zecha und Martin Hinz in München sowie Kai Krause in Bochum; und dem Stab bei Harrassowitz.

Bochum, Innsbruck und München
im Juli 2023

Joachim Krause, Dominik Markl
und Kristin Weingart

Familien-Politik

Überlegungen zur Tamar-Juda-Erzählung (Gen 38)

Kristin Weingart

Dass die Erzelternerzählungen eine politische Dimension haben, hat nicht zuletzt der Jubilar eindrücklich herausgestellt.¹ Sie handeln vom Selbstverständnis Israels, thematisieren soziale Strukturen und Hierarchien oder auch die Verhältnisse zu den Nachbarvölkern u. a.m. Die erzählte Zeit familiärer und vorstaatlicher Anfänge ist dabei vielfach auf die Erzählzeit, zumeist die Verhältnisse der Königszeit und die königliche Herrschaft hin transparent; „[d]er Ahnvater übernimmt – natürlich nur teilweise – die Funktion des Königs“.² Dafür, dass Diskurse über das königliche Herrschen in diesen ‚Familien-geschichten‘ auf vielfältige Weise mitschwingen, kann auch Gen 38 als Beispiel dienen.

Die Protagonistin der Erzählung ist Judas Schwiegertochter Tamar. Nähert man sich ihr einmal über den Umweg ihrer biblischen Erwähnungen außerhalb von Gen 38, zeigt sich, dass Tamar eine Frau der Stammbäume ist. Neben Gen 38 begegnet sie in der gesamten Bibel an drei weiteren Stellen, jedes Mal im Kontext einer Genealogie:

- In Rut 4,11f. sprechen die Ältesten dem Löser Boas einen Segenswunsch zu: Rut möge sein wie Rahel und Lea, die Erzmütter Israels, und Boas’ Haus möge sein wie das des Perez, den Tamar Juda gebär. Der Segen mag auf die Fülle der Nachkommen des Perez anspielen, zu denen auch Boas selbst gehört und über die die umfangreiche Juda-Genealogie in 1 Chr 2,9–4,20 eindrücklich Auskunft gibt.³ Der das Buch Rut abschließende Stammbaum in 4,18–22 konkretisiert diesen Segen mittels eines genealogischen Ausblicks. Von Perez aus wird die Abstammungslinie bis zu David, dem Urenkel von Boas und Rut, geführt.
- 1 Chr 2,4 zeichnet Tamar in die Juda-Genealogie ein. Da der Tod Ers erwähnt und Tamar als Judas Schwiegertochter (כלתו) bezeichnet wird, ist davon auszugehen, dass die Chronik auf Informationen aus Gen 38 zurückgreift. Dazu passt weiterhin, dass Tamars Part über die kleine Nuancierung, dass sie das Subjekt des Gebärens ist (לדה)

1 Oswald, Staatstheorie, Abschnitt 3.

2 Ibid., 154. Ob sich die Jakoberzählung dabei tatsächlich als Versuch erklären lässt, Israel nach dem Verlust des Königtums auf eine neue Basis zu stellen (156), darüber kann man freilich streiten (zur Diskussion Weingart, Stämmevolk, 256.357–366).

3 Zur Struktur der Juda-Genealogie in der Chronik vgl. Willi, Chronik, 82f. Die Nachkommen des Perez machen den bei Weitem umfangreichsten Teil der Juda-Nachkommen aus.

ל), während der analoge Vorgang bei der Tochter Schuas (2,3) grammatisch auf Juda bezogen ist (נולד לו), aktiv herausgehoben ist.⁴

- Im erweiterten Davididen-Stammbaum von Mt 1,1–16, der am Ende zu Joseph und Jesus führt, ist Tamar (1,3) neben Rut, Rahab und Bathsheba eine der vier genannten Frauen. Was diese Frauen verbindet, ist vielfach diskutiert worden:⁵ Sind die Vier in besonderer Weise Sünderinnen, so dass ihre Nennung auf die Sündenvergebung im Christusgeschehen hinweisen soll? Das mag man für Tamar und vielleicht Bathsheba erwägen, es passt aber weniger zu Rahab⁶ und schon gar nicht zu Rut. Geht es darum, dass sie Ausländerinnen sind und hier von Anfang an ein universaler Zug in Richtung Heidenmission angedeutet ist? Allerdings geben dies die Texte bei Bathsheba und Tamar nicht her.⁷ Plausibler scheint, dass der unmittelbare Kontext eine Rolle spielt, nämlich die in Mt 1,16 angedeutete und in 1,18ff. entfaltete Jungfrauengeburt. Die vier genannten Frauen hatten alle vor der entscheidenden Geburt bereits sexuelle Beziehungen zu anderen Männern.⁸ Die Leser*innenerwartung, dass es sich so auch bei Maria und Joseph verhalten könnte, wird aufgebaut, um dann über die Jungfrauengeburt widerlegt und überboten zu werden.

Tamar ist also außerhalb von Gen 38 die Frau der Stammbäume bzw. genauer: die Frau der Davididen-Stammbäume. Dieser Zug der Rezeption von Gen 38 hat – wie sich zeigen wird – nicht nur einen Anhalt an der Erzählung selbst, sondern führt auch auf einen spezifischen Aspekt ihrer Aussageintention.

1 Die Tamar-Juda-Erzählung

Gen 38 hat – passend zu den übrigen Erwähnungen Tamars – einen genealogischen Rahmen: 38,1–5 berichten überaus knapp von Judas Ehe mit der Tochter Schuas und entfalten eine segmentäre Genealogie mit den typischen Geburtsnotizen inkl. der Benennung der Söhne Er, Onan und Schela. Auffällig ist, dass der Erstgeborene von Juda benannt wird,⁹ die beiden folgenden Söhne von ihrer Mutter. Namensetymologien gibt es an dieser Stelle nicht. Das genealogische Motiv kehrt im Schlussteil wieder: 38,27–30

⁴ Willi, Chronik, 79.

⁵ Zu den erwogenen Möglichkeiten vgl. etwa Luz, Evangelium nach Matthäus, 93f.; Heckl, Begründungsrahmen, 166–168, oder Ebach, Genesis 37–50, 156f.

⁶ Rahab wird zwar als זונה eingeführt (Jos 2,1), stellt sich dann aber als exemplarische JHWH-Verehrerin heraus. Zur Profilierung Rahabs in Jos 2 vgl. Weingart, Looking Back, 28–35.

⁷ Bathshebas Ehemann wird als Hetiter bezeichnet (2 Sam 11,3), damit ist aber nicht notwendig Analoges für Bathsheba impliziert. Dass sie nach ihrer Menstruation Reinigungsvorschriften befolgt (2 Sam 11,4: והיא מתקדשת מטמאתה), zeigt wohl, dass sie als Israelitin gedacht werden soll. Zu Tamar s. u.

⁸ Vgl. Heckl, Begründungsrahmen, 168f.

⁹ Häufig wird zu ותקרא geändert (vgl. Westermann, Genesis, 40), was aber gerade im Zusammenspiel mit 38,39 nicht geboten scheint. Boecker, Josefsgeschichte, 98, vermutet hingegen, dass durch die väterliche Namensgebung der Erstgeborene hervorgehoben werden soll. Zum Phänomen der Namensgebung vgl. Kessler, Benennung, der den Befund in Gen 38 damit erklären möchte, dass die Tochter Schuas und Tamar Kanaanäerinnen gewesen seien und Juda deshalb die Namensgebung übernommen hätte (34).

behandeln die Geburt der Zwillinge Perez und Serach und ihre Namen.¹⁰ Die Rivalität der Brüder bei der Geburt erinnert an Jakob und Esau in Gen 25, wird aber in der Geschichte selbst nicht weitergeführt. Sie dient hier lediglich als Hintergrund der Namens-etymologien.¹¹ Wiederum benennt Juda die Söhne, obwohl Tamar die zugrunde liegende Erklärung liefert (38,29).¹² Mit der Benennung verbindet sich eine tiefer liegende Frage: Die beiden Söhne werden als Söhne Judas angesehen, der sie eben auch benennt. Dies deckt sich mit dem Befund in den oben genannten Stammbäumen. Aber geht es in der Erzählung nicht gerade darum, Judas verstorbenem Sohn Er Nachkommen zu sichern (38,8)?¹³

Zumindest die Erzählkomplikation läuft mit ihrer Exposition in 38,6–11 auf diese Problematik hinaus: Der älteste Sohn Judas wird mit Tamar verheiratet, deren Herkunft nicht näher erläutert ist. Dass sie immer wieder als Kanaanäerin verstanden wird,¹⁴ ist eine Übertragung aus 38,2 oder entspringt einer bestimmten Interpretation von Mt 1. Der Text sagt es nicht. Der erste Ehemann Er wird erzählerisch rasch aus dem Weg geräumt, für die Erzählung ist er nur als Toter relevant. Weil er unzeitig stirbt, muss er wohl auch böse gewesen sein (38,7), so zumindest scheint der Tun-Ergehen-Zusammenhang hier konzeptionell eingespielt zu sein.¹⁵ Mit diesen Informationen ist die grundlegende Konstellation schon umrissen und die Frage im Raum: Wie kann es mit der genealogischen Linie Judas weitergehen?

Ein erster Lösungsversuch geschieht in 38,8–10, bringt aber keine Entlastung, sondern verkompliziert die Situation nur noch weiter. Juda agiert als *pater familias* und greift auf das Institut der Leviratehe zurück, um die genealogische Kontinuität für Er zu sichern: להקים זרע לאח (vgl. 38,8,9). Gen 38 ist neben Dtn 25 und Rut 1 einer der wenigen Texte, in denen die Wurzel יבם oder ihre Ableitungen belegt sind. Man hat hier viel diskutiert, ob sich eine Schwagerehe und Schwagerpflicht unterscheiden lassen, ob es also nur um die Zeugung eines Nachkommen für den verstorbenen Bruder

10 Für Levin, Tamar, ist das Nebeneinander von genealogischem Rahmen und narrativem Mittelteil ein deutlicher Hinweis auf die literarische Uneinheitlichkeit der Erzählung. Ein zweiter Hinweis sei, dass die Hauptperson Juda so unterschiedlich gezeichnet werde – einmal als bedeutsamer Stammvater des Südreiches, einmal als zwielichtige Gestalt (126). Levin rekonstruiert eine mehrphasige Entstehungsgeschichte, in der aus einer Juda-Genealogie über diverse Erweiterungen die vorliegende Erzählung geworden ist, wobei die Aussageintention und auch die verwandtschaftliche Zuordnung der Akteure mehrfach wechselte. Wenn allerdings – wie hier vorgeschlagen – sowohl die Kombination von Genealogie und Narrativ als auch die komplexe Zeichnung Judas auf eine gemeinsame Pointe führen, entfallen beide als literarkritisch auszuwertende Anstöße.

11 Er muss wohl mit dem roten Faden aus 38,29f. zusammenhängen (Ebach, Genesis 37–50, 153), der Erzählgang bliebe sonst ein blindes Element. Allerdings wird der Faden als שני bezeichnet (zur Problematik schon Westermann, Genesis, 50).

12 Die Textüberlieferung ist nicht eindeutig. Gewichtige Textzeugen lesen ותקרא (vgl. App. BHS), was wohl eine lectio faciliior darstellt. Zur Problematik vgl. oben Anm. 9.

13 Zum Problem vgl. auch Ebach, Genesis 37–50, 127.

14 So z. B. bei Westermann, Genesis, 45, oder Boecker, Josefsgeschichte, 138.

15 Dass hier eine Leerstelle vorliegt, bestätigt auch die rabbinische Auslegung, die diese über mutmaßliche sexuelle Fehlritte Ers füllt (vgl. Bereschit Rabba zur Stelle). Ohler, Tamar, 48, vermutet ein Wortspiel mit dem Namen ער und dem Adjektiv רע.

oder die Ehe mit der Witwe geht.¹⁶ Gen 38 lässt sich aber recht genau auf der Linie von Dtn 25,5–6 lesen: Die Witwe des verstorbenen Bruders soll die Ehefrau des Schwagers werden; ihr erster Sohn gilt als Nachkomme des Verstorbenen. Zwar ist in Judas Auftrag in 38,8 von einer Eheschließung nicht die Rede, die Anweisung beschränkt sich auf das sexuelle konnotierte *בוא אל*, aber 38,14 macht in der von Tamar bemerkten Fehlanzeige (*כי ראתה כי גדל שלה והיא לא נתנה לו לאשה*) deutlich, dass eine Eheschließung impliziert war.¹⁷ Der Lösungsversuch scheitert, da sich Onan verweigert, und zwar nicht etwa auf dem Weg, den Dtn 25 gewiesen hätte, sondern auf eine verdeckte Weise, die Juda, Tamar und auch seinen verstorbenen Bruder betrügt. Sein Handeln kann also nur von JHWH geahndet werden, was auch geschieht. Es ist dann aber wieder Judas Vorgehen, das nun endgültig den Fortbestand seines Hauses gefährdet. Aus Sorge um das Leben seines dritten Sohnes provoziert er den Abbruch der genealogischen Kontinuität. Schela wird nicht verheiratet, nicht mit Tamar und in Gen 38 auch nicht mit einer anderen Frau.¹⁸ Juda selbst wird keine weiteren Söhne mit seiner Frau haben. Zumindest ist dies, nachdem schon in 38,5 festgehalten war, dass die Tochter Schuas aufhörte zu gebären, zu erwarten und mit ihrem Tod in 38,12 auch Tatsache. Tamar verbleibt ohne Hoffnung auf Heirat oder Nachkommen im Haus ihres Vaters (38,11).

Gen 38,12–26 schildern den erfolgreichen Weg zur Lösung: Tamars unorthodoxes Vorgehen und ihre geschickte Täuschung Judas, über die es ihr gelingt, nicht nur von ihm schwanger zu werden, sondern auch Juda dazu zu bringen, sich selbst eindeutig als den Vater zu identifizieren. Dies alles wird bis zur hochdramatischen Zuspitzung auf dem Scheiterhaufen geführt. Auch hier agiert Juda wieder – wie zu Beginn – als konsequenter *pater familias*, der eingreift und das vermeintliche Verbrechen, nämlich die Hurerei (38,24) seiner Schwiegertochter, ahndet. Geschickt spielt die Erzählung ein, dass Tamars Vergehen Juda gleichermaßen trifft, indem sie in 38,24–25 explizit die Verwandtschaftsverhältnisse Schwiegertochter (*כלה*) und Schwiegervater (*חמי*) in den Bezeichnungen der Protagonisten wieder aufnimmt; zuvor waren sie schlicht und konsequent mit ihren Namen bezeichnet. Insofern ist Juda in der Übertretung des Inzesttabus,¹⁹ wie es etwa in Lev 18 formuliert ist, Tamar gleichgestellt; beide sind auf gleiche Weise schuldig. Lev 18,15 verwendet im Übrigen den gleichen Terminus *כלה* und schließt exakt die hier vorliegende Verbindung zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter aus. Dass das Inzesttabu im Blick ist und auch in Geltung steht, zeigt weiterhin die Bemerkung in 38,26b *ולא יסף לדעתה*.²⁰

Die entscheidende Erkenntnis, die zu Judas Eingeständnis *ממני צדקה* in 38,26 führt, ist jedoch, dass Tamar auf diese Weise das Ausgangsproblem gelöst und den Fortbestand

16 Vgl. de Vaux, Lebensordnungen, 72ff.344.; Scharbert, Art. Ehe/Eherecht/Eheschließung, 311–313; Krüger, Genesis 38, 6–8; Volgger, Art. Levirat/Leviratsehe (Lit.).

17 Anders Boecker, Josefsgeschichte, 99

18 Es gibt allerdings eine äußerst schmale Schelanim-Genealogie in 1 Chr 4,21–23.

19 Die Bezeichnung *חמי* fällt in Lev 18 nicht, was aber daran liegt, dass durchgängig der Mann angesprochen ist.

20 Vgl. Gunkel, Genesis, 418; Krüger, Genesis 38, 9f.

des Stammes Juda gesichert hat.²¹ Damit ist die Erzählung zweifellos ein großartiges „ethisches Lehrstück“²² über die Bedeutung von צדקה als Gemeinschaftstreue, die im Zweifel auch über Recht und etabliertes Ethos gehen kann. Dieses Lehrstück wird nun aber nicht – wie etwa die Nathan-Parabel in 2 Sam 12 – als literarische Fiktion in einer eigenständigen Erzählwelt, sondern anhand der Erzeltern Israels entfaltet; der genealogische Rahmen lässt daran keinen Zweifel aufkommen. So steht zu erwarten, dass auch diese Erzählung – wie die Erzeltern Erzählungen insgesamt – noch in anderer Weise auf die Welt ihrer Adressat*innen transparent ist, also nicht nur paradigmatisch, sondern auch ätiologisch zu lesen ist.

Ein älterer in diese Richtung gehender Deutungsvorschlag ist dabei wenig überzeugend: Die Pragmatik von Gen 38 zielt nicht auf eine Ätiologie oder Legitimation der Leviratshe. ²³ Diese wird hier eingespielt, aber in einer Weise, die sie nicht erklärt, sondern als bekannt und in Geltung voraussetzt. Das spricht gegen eine Ätiologie. Die Leviratshe wird zwar nicht in Zweifel gezogen und ihre Nichteinhaltung über die göttliche Bestrafung Onans auch sanktioniert, aber eben am Ende auch nicht so umgesetzt, dass nun tatsächlich der Name des verstorbenen ersten Ehemanns Er Bestand hätte. Das spricht gegen eine Legitimation. Ebenso wenig überzeugen kann die These, dass es in Gen 38 in irgendeiner Form um die Frage der Exogamie gehe. Tamars Herkunft ist eine erzählerische Leerstelle und damit für die Erzählintention nicht von großem Belang.²⁴ Auf eine Leerstelle lässt sich weder eine ätiologische Pointe noch eine zentrale Erzählintention bauen.

Vielversprechender erscheint dagegen die im Rahmen deutlich greifbare genealogische Komponente. So vermutet z. B. E. Blum, dass Gen 38 „nicht allein eine inhaltsreiche Ätiologie (im weiteren Sinne) des Stammes Juda [bietet], sondern (implizit) auch der Vorrangstellung von Davids Geschlecht innerhalb Judas“.²⁵ Darauf wird unten noch zurückzukommen sein.

2 Kontexte der Tamar-Juda-Erzählung

Wie die Tamar-Juda-Erzählung gedeutet wird, ist untrennbar damit verknüpft, in welchem literarischen Zusammenhang sie gelesen wird. Hierfür kommen v. a. zwei Kontexte in Frage – zum einen natürlich die Josephsgeschichte, zum anderen die sog. jüdische Textgruppe mit Gen 34*; 35,21f. und 49*.

21 Blum, Komposition, 226; Ebach, Genesis 37–50, 149f.

22 Zur Bezeichnung Krüger, Genesis 38, 3f.6.

23 Dagegen bereits Gunkel, Genesis, 419. Für Blum, Komposition, 225, geht es dem Erzähler, wenn auch nur als „Nebengedanke[.]“, um „Gültigkeit und Bedeutung der Leviratshe“. Für Levin, Tamar, 131–133.142f., stellt eine frühe Fassung, in der Tamar Onan täuscht, „eine Beispielerzählung für das Recht der Leviratshe nach Dtn 25,5–10“ dar (142).

24 Der Umstand, dass in Gen 38, ohne dies zu problematisieren, von kanaanäischen Ehefrauen die Rede ist, wurde häufig als ein Ausweis des hohen Alters der Erzählung angeführt, vgl. u. a. Emerton, Judah, 466f.; Westermann, Genesis, 44; Scharbert, Genesis, 242, oder Boecker, Josephsgeschichte, 96.

25 Blum, Komposition, 226.

2.1 *Gen 38 in der Josephsgeschichte*

Die Tamar-Juda-Erzählung findet sich in der vorliegenden Gestalt des Buches Genesis innerhalb der Josephsgeschichte, ist aber ganz offensichtlich ein Fremdkörper in deren Erzählzusammenhang.²⁶ Die Akteure spielen – abgesehen von Juda – in der Josephsgeschichte keine Rolle. Die erzählte Zeit von mehreren Jahren, die in Gen 38 vergeht, sprengt die Zeitstruktur der Josephsgeschichte. Die Episode unterbricht den Zusammenhang von Gen 37.39 zudem an denkbar ungeeigneter Stelle, nämlich an einem durch die Frage ‚Was wird jetzt aus dem verkauften Joseph?‘ markierten Spannungshöhepunkt. Natürlich lassen sich in der vorliegenden kanonischen Abfolge auch Bezüge finden oder eben herstellen: So spielt z. B. das Motiv des Pfands sowohl in Gen 38 wie auch später in Gen 43 eine Rolle, wo Juda sich selbst als Pfand für die Rückkehr Benjamins von der zweiten Ägyptenreise einsetzt. Die Ereignisse von Gen 38 können auch zur Plausibilisierung der Figurenzeichnung Judas in der Josephsgeschichte herangezogen werden. So liest J. Ebach die Tamar-Juda-Erzählung in dieser Richtung als Schlüsselereignis für Judas späteres Agieren: „Hier liegt ein Kern der in Gen 37–50 als Josefsgeschichte wahrzunehmenden Veränderung Judas von dem, der seinen Bruder Josef zu Geld machen wollte (Kap. 37), zu dem, der sich (Kap. 42–44) für seinen Bruder Benjamin bis zur Selbstverpfändung einsetzt.“²⁷ Zudem teilen beide das Motiv der verdeckten und als Teil der Peripathie letztendlich offenbarten Identität des/der Protagonisten/in.²⁸

Die Tamar-Juda-Erzählung lässt sich also im Kontext lesen, was aber nicht heißen muss, dass sie ursprünglich hierhergehörte, zumal der Umstand, dass sie nachträglich eingeschoben wurde, anhand der verwendeten literarischen Technik immer noch äußerst klar zu erkennen ist. Der widersprüchliche Erzählablauf in Gen 37,18–36 ist bekanntlich eine alte Crux:

- 37,18–20: Die Brüder sehen Joseph kommen und beschließen, ihn zu töten und die Leiche in eine Zisterne zu werfen.
- Ruben widerspricht (37,21–22) und überzeugt die Brüder, Joseph nicht zu erschlagen, sondern ihn lebendig in die Zisterne zu werfen; er will ihn heimlich retten. Die Brüder setzen den Plan um, nehmen Joseph sein buntes Kleid ab und werfen ihn in die leere Zisterne (37,23–24).
- Als sie beim Essen sitzen (37,25–27), sehen sie eine Karawane von Ismaelitern. Juda schlägt vor, Joseph nicht zu töten, sondern ihn zu verkaufen. Die Brüder hören auf ihn.

26 So schon Wellhausen, *Composition*, 48: „Da Kap. 39 die unmittelbare Fortsetzung von Kap. 37 ist, so kann Kap. 38 erst von späterer Hand hinter Kap. 37 gestellt sein.“

27 Ebach, *Genesis 37–50*, 145 (zu möglichen literargeschichtlichen Konsequenzen vgl. *ibid.*, 144f.), vgl. auch Albertz, *Josephsgeschichte*, 130. Für Kruschwitz, *Type-Scene Connection*, 385, „they [i. e. Josephsgeschichte und Tamar-Juda-Erzählung] comprise one integral narrative.“ Die literarischen Unebenheiten im Erzählkontext diskutiert er allerdings nicht.

28 Dazu ausführlich Kruschwitz, *Type-Scene Connection*, 392–395.

So weit ist Darstellung und Abfolge der Ereignisse widerspruchsfrei und klar; in der Folge wird es kompliziert:

- 37,28a₁: Es erscheinen midianitische Männer. Sie ziehen Joseph aus der Zisterne, verkaufen ihn an die Ismaeliter, die ihn nach Ägypten bringen (37,28a₂,b).
- 37,29–30: Ruben kommt zur Zisterne, findet sie leer und kehrt klagend zu den Brüdern zurück. Diese täuschen Jakob über Josephs blutverschmiertes Kleid und lassen ihn glauben, dass Joseph tot sei (37,30–35).
- 37,36: Die Midianiter²⁹ bringen Joseph nach Ägypten und verkaufen ihn an Potiphar. Gen 39,1 schreibt den Transport nach und Verkauf Josephs in Ägypten dann wiederum den Ismaelitern zu.

Dieser Ablauf ist nicht nur widersprüchlich, sondern enthält auch einen gravierenden erzählerischen Bruch. Sollten die Brüder tatsächlich nicht wissen, was mit Joseph geschehen ist, wäre ihr Täuschungsmanöver überaus ungeschickt. Sie müssten damit rechnen, dass Joseph aus der Zisterne befreit und zu Jakob zurückgebracht worden sein könnte, so wie es Ruben gerade geplant hatte (37,22). Die Täuschung mit dem blutverschmierten Kleid ist dagegen nur dann sinnvoll, wenn die Brüder genau wissen, dass Joseph gar nicht mehr bei Jakob auftauchen kann.

Der Widerspruch löst sich bekanntlich entlang eines älteren Vorschlags von Reiner Kessler.³⁰ Streicht man *ויעברו אנשים מדינים סחרים* in 37,28a₁, ergibt sich ein glatter Zusammenhang: Die Brüder selbst verkaufen Joseph, wissen also, was mit ihm geschehen ist, und können entsprechend das Vertuschungsmanöver planen.³¹ Nur Ruben, der die Brüder betrügen wollte, bleibt als betrogener Betrüger zunächst im Dunkeln.

Nach einem zwischenzeitlichen Szenenwechsel mit der Blende zu Jakob kehrt die Erzählung über eine kompositionelle Wiederaufnahme von 37,28b bzw. Elementen aus dem Vorkontext³² in 39,1 zur erzählerischen Hauptlinie bzw. zum Geschick Josephs zurück. Dies ist aber ein Erzählablauf ohne Gen 38. Hier kommt 37,36 ins Spiel: Der Vers arbeitet ebenfalls mit einer Wiederaufnahme, nun jedoch nicht als kompositionelle, sondern redaktionelle Technik.³³ Material aus 39,1 wird genutzt und Gen 38 vorangestellt, so dass beide nun die erzählerische Deviation rahmen und der Hauptfaden nach

29 Der MT liest *מדינים*, was aber ausweislich des übereinstimmenden Zeugnisses von Sam und LXX eine Verschreibung von *מדינים* ist

30 Kessler, Querverweise, 147f., vgl. Blum, Komposition, 244f. Es gibt durchaus Versuche, das Midianiterproblem als schlichten Fehler zu erklären (vgl. Lux, Josef, 91 Anm. 73, der ein Versehen eines Redaktors erwägt) oder aber dem vorliegenden Zusammenhang einen Sinn abzugewinnen. So deutet Willi-Plein, Das Buch Genesis, 251, das „Getümmel“ von Ismaelitern, Midianitern, Ruben und Brüdern als erzählerisches Mittel, welches am Ende darauf führe, dass niemand mehr wisse, was aus Joseph geworden ist. Die notierten Probleme bleiben freilich bestehen.

31 Dass die Brüder selbst um ihre Beteiligung wissen, zeigt sich auch in Gen 42,21–22, wo sie sich in Ägypten daran erinnern, dass sie an Joseph schuldig geworden sind (Albertz, Josephsgeschichte, 129 Anm. 19).

32 Vgl. auch *ישמעאלים* in 37,35a; *הולכים להוריד מצרימה* in 37,25b.

33 Kuhl, Wiederaufnahme.

der Tamar-Juda-Geschichte in 39,1 wieder aufgegriffen wird³⁴ – allerdings mit dem Unterschied, dass der Verkauf Josephs durch die Midianiter geschieht, die zu diesem Zwecke auch in 37,28a eingeführt werden. 37,36 fasst also das gesamte Geschehen in äußerster Verkürzung zusammen.³⁵

Es ist somit gut erkennbar, dass und wie Gen 38 in den älteren Erzählkontext eingehängt wurde.³⁶ R. Kessler vermutete weiterhin, dass die Einführung der Midianiter sich dem Anliegen verdankte, „die Brüder vom unmittelbaren Verkauf Josefs reinzuwaschen“.³⁷ Nicht sie, sondern eben die Midianiter, haben dieses Verbrechen (vgl. Ex 21,16) begangen. E. Blum bezieht diese Entlastungsfunktion ganz speziell auf Juda, der den Vorschlag zum Verkauf Josephs gemacht hatte,³⁸ und sieht darin ein Argument, Gen 38 der von ihm so bezeichneten „judäische Textgruppe“ zuzuweisen.

2.2 Die „judäische Textgruppe“

Als „judäische Textgruppe“ fasst E. Blum eine Gruppe von Texten zusammen, die „eine geschlossene thematische Linie“ aufweisen und u. a. „der Ätiologie der Vorherrschaft Judas (bzw. der Legitimation eines solchen Anspruchs) dienen“.³⁹ Dazu gehören Gen 34; 35,21.22a und die Stammessprüche in Gen 49. Von Gen 49 her zeigt sich das Profil sehr deutlich. Die älteren Jakob-Söhne werden innerhalb der Stammeshierarchie herabgestuft, Juda steigt zum Herrscher unter den Brüdern auf: (49,8 *יִשְׁתָּחוּ לְךָ בְּנֵי אָבִיךָ*). Dieses Anliegen wird untermauert über literarische Querverbindungen. Rubens Verlust des Erstgeburtsrechts (49,3f.) ist über einen Rückgriff auf Gen 35,21f. begründet. Hier folgt die Reaktion Jakobs, die in Gen 35,22 auf auffällige Weise ausbleibt, nachdem ihm Rubens Vergehen bekannt geworden war. Gen 35,21f. und 49,3f. sind offensichtlich aufeinander hin komponiert. Die Notiz von Rubens Beischlaf mit Bilha hat narrativ keine Funktion innerhalb der Jakoberzählung, sie dient einzig und allein der Degradierung Rubens im Kreis der Brüder, die in Gen 49,8 erfolgt.

Der Spruch für Simeon und Levi (49,5–7), die hier – und schon das lässt aufmerken – anders als alle anderen Brüder zusammengefasst werden, greift auf Gen 34 zu-

34 Letzteres ist nahezu *opinio communis*, so u. a. Donner, *Gestalt*, 44f.; Blum, *Komposition*, 244; Weimar, *Genesis* 39, 121f.; Willi-Plein, *Das Buch Genesis*, 253; Ebach, *Genesis* 37–50, 161.

35 Blum, *Komposition*, 244.

36 Damit stellt sich die Folgefrage, ob die Erzählung für diesen Zusammenhang geschrieben wurde. Für Levin, Tamar, 127–130, liegt der Ausgangspunkt der Verknüpfung in der redaktionellen Einbettung einer genealogischen Grundschrift 38,1*.6*18b*28–30 in den Joseph-Kontext. Zumeist wird die Frage aber anhand der Parallelen zwischen den „Erkennen“-Szenen in Gen 37,31–34 bzw. 38,25f. diskutiert, die beide mit dem Leitwort *יד* arbeiten und eine Reihe von Formulierungsähnlichkeiten aufweisen (vgl. die Zusammenstellung bei Blum, *Komposition*, 245; zur Diskussion auch Ebach, *Genesis* 37–50, 142–144). Es ist daher auch möglich, dass beide Erzählungen redaktionell aneinander angepasst wurden (so u. a. auch Albertz, *Josephsgeschichte*, 129). Allerdings wirft dann der Unterschied zwischen dieser feingliedrigen literarischen Arbeit und dem eher grobschlächtigen Vorgehen in 37,28a₁ bzw. 37,36 Fragen auf.

37 Kessler, *Querverweise*, 148.

38 Blum, *Komposition*, 245.

39 Blum, *Komposition*, 228. Zur „judäischen Textgruppe“ *ibid.*, 209–229.260–263.

rück. Dort agieren diese beiden Brüder hinterhältig, täuschen die Sichemiten, die alles tun, was von ihnen verlangt wird, und schießen in ihrer mörderischen Rache für Sichems Beischlaf mit Dina weit über jedes legitime Vorgehen hinaus. Auch am Ende von Gen 34 fehlte wohl ursprünglich eine Ahndung, so dass der Erzählbogen dieser Episode dann ebenfalls erst mit Gen 49 zum Ende kam.⁴⁰ Anders als bei Ruben und den beiden Versen Gen 35,21f. ist die komplexe Erzählung in Gen 34 möglicherweise nicht erst für diesen Zusammenhang entstanden; sie wird aber hier herangezogen, um Simeon und Levi ebenso wie Ruben zu degradieren.

In der Folge ist der viertgeborene Juda der erste Jakobsohn, der einen positiven Spruch erhält (Gen 49,8–12), der ihn inhaltlich denn auch nicht nur über die drei älteren, sondern alle anderen Brüder heraushebt. Insofern ist E. Blums Profilierung der Texte zweifellos überzeugend.

Aber was ist mit Gen 38? Zunächst einmal fällt auf, dass sich im Juda-Spruch Gen 49,8–12 keine vergleichbaren Bezüge zu Gen 38 finden lassen wie jene auf Gen 34 oder 35,21f.⁴¹ Es gibt auch keine Hinweise auf eine analoge kompositionelle Technik des offenen Endes, die auf Gen 49 hinführen würde. Gen 38 ist – wie gesehen – eine abgeschlossene Erzählung. Für E. Blum zeigt sich die Zugehörigkeit der Tamar-Erzählung zur judäischen Textgruppe daher in der gemeinsamen „projudäischen Ausrichtung“ bzw. darin, dass Gen 38 „eine (judäische) Überlieferung zur ‚Ätiologie‘ Judas mit einem impliziten Vorverweis auf David“ darstelle.⁴² Betrachtet man die Zeichnung Judas in Gen 38, so wirft die Einordnung als „projudäisch“ allerdings Fragen auf. Sie ist bestenfalls in der redaktionellen Einbindung zu finden, insofern die Zuschreibung des Verkaufs an die Midianiter tatsächlich die Brüder und insbesondere Juda entlasten soll. Sie findet sich aber nicht in der Erzählung selbst. Nimmt man Ruben als Vergleich, rückt die Tamar-Erzählung Juda sogar in ein ähnliches sexuell konnotiertes Zwielicht: Ruben schläft mit der Frau seines Vaters, Juda – wenn auch unwissentlich – mit der Frau seines Sohnes. Positiv gegenüber den älteren Brüdern abgehoben wird Juda in Gen 38 jedenfalls nicht in dieser Hinsicht. Ob Gen 38 zu dieser „judäischen Textgruppe“ gezählt

40 Zur Diskussion um Gen 34,30 vgl. *ibid.*, 216–219.

41 Vgl. die ausführliche Diskussion bei Ebach, *Genesis 37–50*, 596–598, und seine Einschätzung: „Spuren in 49,8–12, die zur Tamar-Geschichte führen, lassen sich, wenn es sie denn geben *soll*, auch *finden*; dass sie im Text *gelegt* wären, lässt sich kaum zeigen“. Ebachs eigene Erklärung sieht dann die Pointe gerade darin, dass es im Judaspruch keinen Bezug auf Gen 38 gibt und „Juda die Tamar-Geschichte nicht vorgehalten wird“ (597, Hervorhebungen i. O.), eine Einschätzung, die er aber ausdrücklich lediglich „auf den jetzt vorliegenden Textzusammenhang“ bezogen sehen möchte (597). Die unterschiedliche Einschätzung der Bezugsdichte von Gen 49 zu Gen 34; 35,21f. einerseits und Gen 38 andererseits spielt noch für eine andere Fragestellung eine Rolle, die hier nur angedeutet und nicht in ihren literargeschichtlichen Implikationen diskutiert werden kann. Albertz, *Josephsgeschichte*, 143–149, vermutet in Aufnahme von Überlegungen bei Schmid, *Josephsgeschichte*, 115f., Leuenberger, *Segen 275*, bzw. Wöhrle, *Fremdlinge 91–95*, dass die Stammspruch-Komposition in Gen 49* ursprünglich hinter Gen 35 gestanden haben könnte, bevor sie von einem nicht-priesterlichen Pentateuchredaktor reinterpretiert und an ihren neuen Ort gestellt wurde. Für Gen 38 bliebe in diesem älteren Zusammenhang dann jedenfalls kein Raum mehr.

42 Blum, *Komposition*, 228f.

werden kann, hängt also nicht zuletzt an der Profilierung Judas. Die Frage führt auf die eingangs notierten Verbindungslinien zu David bzw. den Davididen zurück.

3 Das davidische Profil Judas in Gen 38

3.1 Die Zeichnung Judas: Ein Mann, ein Wort?

Juda ist sicher nicht der strahlende Held der Erzählung. In mancher Hinsicht trägt diese ironische Züge, und das nicht zu Judas Gunsten.⁴³ Er verkennt die Tragweite seiner Entscheidung, lässt sich von seiner eigenen Schwiegertochter erst täuschen und hält sie für eine Hure, um dann von ihr vorgeführt zu werden. Er verliert Siegel, Schnur und Stab, die nicht nur seine Identitätsmarker sind, sondern auch Ausweis seiner Würde als *pater familias*. Beide – Marker wie Würde – erhält er erst am Ende von Tamar zurück.

Für die Profilierung Judas erscheint noch ein Abschnitt wichtig, der in der Auslegung eher stiefmütterlich behandelt wird. Angesichts der insgesamt äußerst knappen Erzählweise ist bemerkenswert, wie viel erzählerischen Raum in 38,20–23 die Suche nach der Prostituierten und das Verhalten Judas in dieser Situation einnimmt. Juda schickt Chira mit dem versprochenen Ziegenbock auf den Weg, dieser sucht, befragt die Einwohner*innen des Ortes und kann die gesuchte Prostituierte nicht finden. Der Abschnitt spielt in den Kommentierungen der Erzählung meist eine untergeordnete Rolle.⁴⁴ Wenn er diskutiert wird, dann vor allem daraufhin, dass Juda nicht selbst geht, sondern seinen Freund Chira auf die Suche schickt. Die Antwort ist häufig – so schon bei Gunkel –, dass Juda gern verborgen hätte, dass er zu einer Prostituierten gegangen ist.⁴⁵ Aber um Heimlichkeit geht es hier nicht, sonst hätte Chira mit seiner Befragung der Leute von Enajim Juda einen Bärenienst erwiesen. Die Szene stellt gerade eine Öffentlichkeit her. Für die Erzählung ist dies insofern wichtig, als Tamar, wenn sie am Ende die von Juda als Pfand genommenen Gegenstände vorweist, sich auf die öffentliche Kenntnis dessen verlassen kann, dass Juda ebendiese jener Prostituierten gegeben hatte, sie diese also nicht auf irgendeine andere Weise an sich gebracht haben kann.⁴⁶

Judas am Ende ausdrücklich formulierte Sorge ist denn auch nicht, dass er als ein Freier bekannt würde, sondern als einer, der seine Zusage nicht hält. Der Abschnitt schließt mit der Juda-Rede in 38,23: *וְהָיָה לְיָדָיו כְּיָדָיו וְהָיָה לְיָדָיו כְּיָדָיו*. Juda hat sein Versprechen eingelöst, den Ziegenbock geschickt. Dass jener seine Adressatin nicht erreicht, kann Juda nicht als Wortbruch ausgelegt werden. Für J. Ebach möchte

43 Scharbert, Genesis, 242, attestiert der Erzählung einen „schwankhafte[n] Zug“; in eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von Shields, More Righteous. Für Kruschwitz, Type-Scene Connection, ist die Erzählung durchgängig ironisch, insbesondere im Zusammenspiel mit der Josephsgeschichte.

44 Bei Westermann, Genesis, 48, umfasst die eigentliche Besprechung acht Zeilen. Ausführlicher diskutiert er die Bezeichnungen *וְהָיָה לְיָדָיו* bzw. *וְהָיָה לְיָדָיו*.

45 Gunkel, Genesis, 417: „Dergl. wie der Verkehr mit der Hure, das sind Dinge, die ein vornehmer Mann wohl tut, aber von denen er nicht öffentlich redet.“

46 Ebach, Genesis 37–50, 138.

Juda einfach „ein ehrbarer Kaufmann sein“.⁴⁷ Aber die Sache liegt tiefer: Schaut man von hier aus zurück, ist daran zu erinnern, dass der ganze Konflikt dadurch ausgelöst wurde, dass Juda eine Zusage gemacht und eben nicht eingehalten hatte, nämlich Tamar zur Frau Schelas zu machen, wenn dieser alt genug ist (38,11). Juda möchte also in der Öffentlichkeit als jemand erscheinen, der zu seinem Wort steht, ist aber Tamar gegenüber wortbrüchig und gefährdet damit den Fortbestand der eigenen Sippe. Sein Verhalten ist letztlich nicht weit entfernt von dem Onans, nur dass er sich auf andere Weise verweigert. Umgekehrt ist Tamar nicht nur darin „gerechter“ als Juda, dass sie die Initiative für das Fortbestehen des Stammes Juda ergreift, sondern auch darin, dass sie bis in Todesgefahr die Rechte ihres ersten Ehemanns Er bewahrt. Hinter Tamars vorbildhaften Einsatz setzt die Erzählung ein Ausrufezeichen, hinter die Zuverlässigkeit der Aussagen Judas aber ein großes Fragezeichen. Immerhin gesteht Juda diesen Mangel – und darin ist er wieder ein positives Beispiel – am Ende ein.

So betrachtet, könnte sogar die holprige Einbettung von Gen 38 am Ende von Gen 37 in einem anderen Licht erscheinen. Vielleicht geht es ja gar nicht um die Entlastung der Brüder, die angesichts der dann folgenden herzlosen Täuschung Jakobs ohnehin nicht besonders weit reicht. Vielmehr wird auch hier eine Ankündigung Judas nicht umgesetzt: Die Midianiter konterkarieren seine Argumentation mit dem möglichen Profit בצע (37,26) und durchkreuzen das Vorhaben, Joseph zu verkaufen. Die Brüder gehen bei diesem von Juda anvisierten Geschäft leer aus.

So viel lässt sich festhalten: die Tamar-Erzählung ist in ihrer Substanz kaum als pro-Juda oder pro-judäisch einzuordnen. Positiv profiliert ist v. a. Tamar, nicht Juda. Letzterer erscheint als jemand, der zwar darauf bedacht ist, als zuverlässig zu erscheinen, es aber im Blick auf seine Zusagen gerade nicht ist.

3.2 *Juda und David: Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm*

Der genealogische Rahmen um Gen 38 führt am Ende zu Perez. Dieser Zug – und die innerbiblische Rezeption in Rut 4 bestätigt es – läuft auf David zu, dessen genealogische Linie vom Erzvater Juda aus eben über Perez läuft. Insofern scheint hinter Juda David oder, etwas offener formuliert, das Davidgeschlecht auf.⁴⁸

Man hat auch sonst in Gen 38 immer wieder Anspielungen an die David-Erzählungen gefunden:

- Da sind die Namensgleichheiten oder -ähnlichkeiten. Tamar hat ihr Pendant in der von Amnon vergewaltigten Schwester Absaloms in 2 Sam 13.⁴⁹ Bat-Schua mag an Bathscheba erinnern. (In 1 Chr 3,5 ist Letztere sogar wie Bat-Schua geschrieben.)

⁴⁷ Ibid, 140, vgl. auch Westermann, Genesis, 48 („Außerdem dient die Szene dazu, Juda als einen ehrenhaften Mann zu schildern.“), oder Willi-Plein, Das Buch Genesis, 257.

⁴⁸ So auch Blum, Komposition, 226.

⁴⁹ Weimar, Genesis 39, 121, sieht im gesamten Komplex Gen 37–39 literarische Abhängigkeiten von 2 Sam 13 bzw. eine nachträgliche „Davidisierung“ (121 Anm. 161). Bei der Suche nach intertextuellen Bezügen von Gen 38 kommt allgemein zuvörderst 2 Sam 13 in den Blick, so ebenfalls bei Niditch, Wronged Woman, vgl. auch Rendsburg, David.

- Adullam begegnet als Ortsangabe auch in 1 Sam 22,1 und 23,13, hier als die „Höhle Adullam“, in der sich David vor Saul versteckt.⁵⁰
- Da sind ähnliche Erzählzüge. So wie Juda am Ende von Gen 38 von Tamar überführt sein Unrecht eingesteht, so ergeht es David in 2 Sam 12, der, von Nathan überführt, in 12,13 חטאתי ליהוה bekennt. So gefährden Juda wie David als *patres familias* aus missverstandener Rücksicht auf die Söhne den Fortbestand der Familie bzw. der Dynastie. So werden beide häufig durch kluge Frauen auf den rechten Weg geführt und dabei nicht selten auch getäuscht oder manipuliert. Die Frage nach der Legitimität bzw. den Grenzfällen inzestuöser Beziehungen bricht auch in 2 Sam 13 auf, wenn Amnons Halbschwester Tamar zunächst versucht, Amnon mit dem Hinweis „so etwas tut man nicht in Israel“ (2 Sam 13,12) von der Vergewaltigung abzubringen, und ihm dann eine mögliche Heirat in Aussicht stellt (13,13).

Man kann diese Listen verlängern oder verkürzen, das eine oder andere für mehr oder weniger plausibel, für produktionsästhetisch relevant oder für nur in binnenkanonisch rezeptionsästhetischer Perspektive für überzeugend halten. Die Anklänge sind selbst bei optimistischer Einschätzung zu verschiedenartig, zu breit gestreut und zu wenig signifikant, um als direkte und ausreichend belastbare Hinweise auf klare Text-Text-Bezüge zu taugen.⁵¹

Doch bleibt es auffällig, dass die Tamar-Erzählung in gewisser Weise ‚den Geist der Daviderzählungen atmet‘⁵². Dies zeigt sich v. a. an zwei Aspekten:

1) Sexualität und Politik

Es ist ein Grundzug der David-Erzählungen, insbesondere in 2 Sam 6–1 Kön 2, also dem Bereich, den man in Anlehnung an L. Rost traditionell als Thronfolgeerzählung bezeichnen kann,⁵³ dass sexuelle Beziehungen und meist auf unterschiedliche Weise problematische sexuelle Beziehungen Triebfedern der Ereignisse sind und durchgängig eine familien-politische Dimension haben. Familie und Politik sind hier, wo es zentral um die Etablierung eines dynastischen Königtums geht, untrennbar miteinander verknüpft:

Dauids Beziehung mit der Saul-Tochter Michal scheitert, weil er sich in ihren Augen beim Einzug der Lade kompromittierend entblößt. Die drei älteren für die Nachfolge

50 Vgl auch Zakovitch, Pattern, 74, und v. a. Rendsburg, David, für eine Fülle weiterer möglicher Bezüge.

51 Noble, Criteria, 222–228, bietet eine kritische Bestandsaufnahme mit dem Ergebnis: „Taken as a whole, the resemblances are a disorderly hotch-potch [sic] of generally quite imprecise parallels [...] they are far more suggestive of the sort of random half-similarities which may arise between two texts simply by chance, than of a subtle author who is trying to intimate to his readers that he is covertly commenting upon another story that they know“ (227f.).

52 Zur Formulierung Donner, Gestalt, 29, bei ihm freilich auf Gen 46,1–5, einen weiteren Fremdkörper innerhalb der Josephsgeschichte, bezogen: „Die Episode [...] atmet den Geist der Patriarchensagen.“ Zu den nachträglichen Ergänzungen innerhalb von Gen 37–50 vgl. auch Blum und Weingart, Joseph Story, 504–510.

53 Rost, Erzählung.

Davids in Frage kommenden Söhne nehmen sich selbst nicht zuletzt durch sexuelle Handlungen oder Ansprüche aus dem Spiel: Amnon vergewaltigt Tamar und wird daraufhin von Absalom getötet. Absalom rebelliert gegen David und untermauert seinen Herrschaftsanspruch durch den öffentlichen Beischlaf mit Davids Ehefrauen. Adonia erhebt Anspruch auf Abischag von Schunem, die zuvor den greisen David umsorgte. Sexuelle Beziehungen sind in den David-Erzählungen zentrales Mittel der Figurenzeichnung und haben immer eine politische Dimension. Auch David selbst ist hier eingeschlossen, der mit dem Ehebruch mit Bathsheba und der folgenden Ermordung Urias ebenfalls im Zwielficht steht.⁵⁴

Auch die Tamar-Erzählung Gen 38 bedient sich des Motivs irregulärer sexueller Beziehungen zwischen Tamar und Juda und zuvor auch schon bei Onan, um das Geschehen voranzutreiben und als Mittel der Figurenzeichnung. Auch hier weist deren Bedeutung weit über die Einzelfamilie hinaus.

2) Realistische Ambivalenz

Ein weiterer Grundzug der David-Erzählungen ist ihre reflektiert realistische Sicht auf die menschlichen Erkenntnis- und Gestaltungsmöglichkeiten.⁵⁵ In der Thronfolgeerzählung wird dies vor allem am Thema der Weisheit vorgeführt, die das durchaus positive Potenzial hat, auf der Basis von Menschenkenntnis und Realitätssinn mittels des passenden Ratschlags die Zeitläufe in eine gewünschte Richtung zu beeinflussen.⁵⁶ Dies zeigt sich etwa an den weisen Frauen von Thekoa und Scheba oder am Wettkampf der Ratgeber vor Absalom in 2 Sam 15. Sie kann aber auch geradewegs ins Verhängnis führen, so wie bei Jonadabs Rat für Amnon in 2 Sam 13. Dieses Ausloten der Ambivalenzen und Grenzen ganz verschiedener Phänomene wie Weisheit, Ethos, Loyalität, familiäre Solidarität kennzeichnet die Daviderzählungen – und nicht zuletzt das fast völlige Ausbleiben göttlicher Interventionen.⁵⁷

Ganz ähnlich ist es in Gen 38: Tamars Aktionen führen an die Grenzen von Recht und Ethos, sie sind nicht mit abstrakten Normen zu fassen und doch am Ende positiv zu bewerten.

Die genealogische Hinführung auf die davidische Dynastie, die Anklänge und Ähnlichkeiten zu den David-Erzählungen lassen hinter dem Juda von Gen 38 die davidischen Herrscher durchscheinen. Wenn Juda hier, wie andere Erzeltern auch, prototypisch ist, dann schwingt darin ein kritischer Ton mit, konkret der Zweifel an der Zuverlässigkeit

⁵⁴ Sofern 2 Sam 11f. auf die gleiche literarische Ebene wie die anderen genannten Daviderzählungen gehören, zur Diskussion vgl. Oswald, Nathan.

⁵⁵ Dazu grundlegend Blum, Anfang, mit der Beschreibung des Anliegens des Autors der Thronfolgeerzählung: „Was er darstellen will, ist die reflex wahrzunehmende und zu gestaltende Lebenswelt. Es geht auf der einen Seite um die Möglichkeiten und Notwendigkeiten menschlichen Handelns, auf der anderen Seite um dessen Bruchstellen, Ambivalenz und Grenzen – im Horizont der Wirklichkeit Gottes“ (318).

⁵⁶ Ibid., 317.

⁵⁷ Zu den Gottesbildern in den Samuelbüchern vgl. auch Dietrich, Samuel, 33*–38*.

gegebener Zusagen bzw. ein Hiat zwischen Zusage und Realität. Ob Gen 38 tatsächlich einen davidischen Vormachtsanspruch zum Ausdruck bringen soll, wäre daher zu fragen; die Tamar-Erzählung lässt durchaus auch eine davididen-kritische Lesart zu.⁵⁸

4 Fazit: Familien-Politik

Die Tamar-Juda-Erzählung ist zweifellos eine mehrdimensionale Geschichte. Sie ist zuvörderst eine Beispielerzählung dafür, was **הַדָּקָה** in einem familien- und sippenorientierten Ethos ausmacht. Insofern ist Gen 38 paradigmatisch. Dass die Erzählung sich hierfür mit Tamar einer Frau als positives Beispiel bedient und darüber den Stammvater Juda zur Negativfolie macht, ist bemerkenswert und versteht sich nicht von selbst.

Die ambivalente Zeichnung Judas und die Infragestellung der Verlässlichkeit seiner Zusagen hat darüber hinaus eine ätiologisch-polemische Dimension, die sich in der genealogischen Zielrichtung und der Durchlässigkeit seiner Charakterisierung auf die Davididen hin zeigt. Im Modus der Ursprungsgeschichte wird Juda als problematischer *pater familias* präsentiert und ist hierin transparent, so die mögliche Polemik, auf einen Grundzug der davidischen Herrscher, die sich genealogisch auf ihn zurückführen: „[D]er Ahnvater übernimmt [...] die Funktion des Königs“⁵⁹ – manchmal auch in eher unrühmlicher Weise.

58 Mit der Herausnahme von Gen 38 aus der „judäischen Textgruppe“ entfällt auch der damit gegebene Anker für eine Datierung der Tamar-Erzählung in die Phase zwischen das Ende des Nordreiches und die Eroberung Jerusalems, wie sie E. Blum für Gen 34; 35,21f. und 49* plausibel machen konnte. Die Frage ist also für die Tamar-Erzählung wieder offen. Inhaltlich ist der Vorwurf an die Herrschenden, mehr zu versprechen als sie halten können, wahrscheinlich so alt wie das politische Geschäft selbst, so dass sich von hier aus kaum eine spezifische historische Konstellation ergibt. Innerhalb der relativen Chronologie der alttestamentlichen Literaturgeschichte scheinen die David-erzählungen einen *terminus a quo*, das Buch Rut einen *terminus ad quem* abzustecken. Die Bezüge zwischen Rut und Gen 38 sind schon häufig gesehen worden. Es scheint so, als würde Rut Motive aus Gen 38 verarbeiten und sie im Dienst der positiven Zeichnung der fremden Frau zuspitzen und überbieten (vgl. West, Ruth). Weiterhin wäre zu klären, ob Gen 38 die Bestimmungen zur Levirats-ehe in Dtn 25 bzw. die Inzestverbote aus Lev 18 als Texte voraussetzt oder lediglich entsprechende soziale Institutionen bzw. gesellschaftliche Tabus einspielt, die sich unabhängig davon eben auch in den Rechtscorpora niedergeschlagen haben. Dies bedürfte weiterer Untersuchungen. Wenn für die Josephsgeschichte (dazu Blum/Weingart, Joseph Story; Schmid, Datierung, oder ausführlich Albertz, Josephsgeschichte, 87–123) und auch die Thronfolgeschichte (vgl. Weingart, Stämme-volk, 172–176) eine vorexilische Ansetzung denkbar ist, bleibt auch für Gen 38 eine Ansetzung im königszeitlichen Juda zu erwägen. Ob sich die Polemik auf spezifische Ereignisse oder Konstellationen bezieht, die mit der über die genannten Ortslagen eingrenzba- ren Region und ihren Sippen zusammenhängen, lässt sich vermuten, aber mangels weiterer Quellen nicht belegen. So lange ist auch nicht ganz auszuschließen, dass die genannten Orte und Namen zumindest zum Teil für die Erzählung konstruiert worden sind (vgl. Leuchter, Genesis 38, 220–222).

59 Oswald, Staatstheorie, 154.

Literatur

- Albertz, R., Die Josephsgeschichte im Pentateuch. Ein Beitrag zur Überwindung einer anhaltenden Forschungskontroverse, FAT 153, Tübingen, 2022.
- Blum, E., Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn, 1984.
- Blum, E., Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel, in E. Blum, Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, hg. von W. Oswald, FAT 69, Tübingen, 2010, 281–318.
- Blum, E. und K. Weingart, The Joseph Story. Diaspora-Novella or North Israelite Narrative, ZAW 129, 2017, 501–521.
- Boecker, H. J., Die Josefsgeschichte. Mit einem Anhang über die Geschichte der Tamar und die Stammessprüche, Neukirchen-Vluyn, 2003.
- Dietrich, W., Samuel, 1. Teilbd.: 1Sam 1–12, BK VIII/1, Neukirchen-Vluyn, 2010.
- Donner, H., Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte, SHWAW.PH 1976/2, Heidelberg, 1976.
- Ebach, J., Genesis 37–50, HThKAT, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 2007.
- Emerton, J. A., Judah and Tamar (1979), in G. Davies und R. Gordon (Hg.), Studies on the Language and Literature of the Bible. Selected Works of J. A. Emerton, VT.S 165, Leiden/Boston, 2015, 460–471.
- Gunkel, H., Genesis, HK I/1, Göttingen, ⁹1977.
- Heckl, R., Der biblische Begründungsrahmen für die Jungfrauengeburt bei Matthäus. Zur Rezeption von Gen 5,1–6,4 in Mt 1, ZNW 95, 2004, 161–180.
- Kessler, R., Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs, BEATAJ 59, Frankfurt a. M., 2015.
- Kessler, R., Benennung des Kindes durch die israelitische Mutter, WuD 19, 1987, 25–35.
- Krüger, T., Genesis 38 – ein „Lehrstück“ alttestamentlicher Ethik (1993), in idem, Kritische Weisheit. Studien zur weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament, Zürich, 1997, 1–22.
- Kruschwitz, J., The Type-Scene Connection between Genesis 38 and the Joseph Story, JSOT 36, 2012, 383–410.
- Kuhl, C., Die „Wiederaufnahme“ – ein literarkritisches Prinzip?, ZAW Suppl. 64, 1952, 1–11.
- Leuchter, M., Genesis 38 in Social and Historical Perspective, JBL 132, 2013, 209–227.
- Leuenberger, M., Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen, AThANT 90, Zürich, 2008.
- Levin, C., Tamar erhält ihr Recht (Genesis 38), in idem, Verheißung und Rechtfertigung. Gesammelte Studien zum Alten Testament II, BZAW 431, Berlin/Boston, 2013, 124–143.
- Lux, R., Josef. Der Auserwählte unter seinen Brüdern, Biblische Gestalten 1, Leipzig, 2001.
- Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK I/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1985.
- Niditch, S., The Wronged Woman Righted. An Analysis of Genesis 38, HTR 72, 1979, 143–149.
- Noble, P. R., Esau, Tamar, and Joseph. Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions, VT 52, 2002, 219–252.
- Ohler, A., Tamar tritt ein für Recht und Leben, in eadem, Frauengestalten der Bibel, Würzburg, ³1988, 44–67.
- Oswald, W., Nathan der Prophet. Eine Untersuchung zu 2Samuel 7 und 12 und 1Könige 1, AThANT 94, Zürich, 2008.

- Oswald, W., *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart, 2009.
- Rendsburg, G. A., *David and His Circle in Genesis XXXVIII*, VT 36, 1986, 438–446.
- Rost, L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT 42, Stuttgart, 1926.
- Scharbert, J., *Art. Ehe/Eherecht/Eheschließung. II. Altes Testament*, TRE 9, 1982, 311–313.
- Scharbert, J., *Genesis 12–50*, NEB, Würzburg, 1986.
- Schmid, K., *Die Josephsgeschichte im Pentateuch*, in J. C. Gertz, K. Schmid und M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin/New York, 2002, 83–118.
- Schmid, K., *Die Datierung der Josephsgeschichte. Ein Gespräch mit Erhard Blum und Kristin Weingart*, in J. J. Krause, W. Oswald und K. Weingart (Hg.), *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel. Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag*, FAT 136, Tübingen, 2020, 99–109.
- Shields, M. E., „More Righteous than I“. The Comeuppance of the Trickster in Genesis 38, in A. Brenner (Hg.), *Are We Amused. Humour about Women in the Biblical Worlds*, JSOT.S 383, London, 2003, 31–51.
- De Vaux, R., *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. Bd. I*, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 1964.
- Vayntrub, J., *Tamar and Her Botanical Image*, JBL 139, 2020, 301–318.
- Volgger, D., *Art. Levirat/Leviratsehe*, WiBiLex, 2008, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24895/>.
- Weimar, P., „Jahwe aber war mit Josef“ (Gen 39,2). Eine Geschichte von programmatischer Bedeutung, in idem, *Studien zur Josefsgeschichte*, SBAB 44, Stuttgart, 2008, 61–124.
- Weingart, K., *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament*, FAT II 68, Tübingen, 2014.
- Weingart, K., *Looking Back in Order to Move Forward. The Use of Deut. 1:22–33 in Josh 2*, in J. U. Ro und D. Edelman (Hg.), *Collective Memory and Collective Identity. Case Studies in Deuteronomy and the Deuteronomistic History*, BZAW 534, Berlin/Boston, 2021, 21–45.
- Wellhausen, J., *Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1963.
- West, R. F., *Ruth, A Retelling of Genesis 38?*, Diss. Southern Baptist Theol. Seminary, 1987.
- Westermann, C., *Genesis. 3. Teilbd.: Genesis 37–50*, BK I/3, Neukirchen-Vluyn, 1982.
- Willi, Th., *Chronik. 1. Teilbd.: 1. Chronik 1,1 – 10,14*, BK XXIV/1, Neukirchen-Vluyn, 2009.
- Willi-Plein, I., *Das Buch Genesis. Kapitel 12–50*, NSK.AT 1/2, Stuttgart, 2011.
- Wöhrle, J., *Fremdlinge im eigenen Land. Zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte*, FRLANT 246, Göttingen, 2012.
- Zakovitch, Y., „For Three... and for Four.“ The Pattern of the Numerical Sequence Three-Four in the Bible, Jerusalem, 1979.

Die Gottesbergerzählung des Exodusbuches und die Entdeckung des Rechts auf die freie Ausübung der Religion

Reinhard Achenbach

Wolfgang Oswald hat in seiner wegweisenden Untersuchung zur Sinaiperikope¹ einen neuen Weg für die literarhistorische Analyse des höchst komplexen, über viele Epochen durch schriftgelehrte Fortschreibung und Redaktion gewachsenen Komposittextes gewiesen. Dabei hat er gezeigt, dass der Kernbestand der Erzählung weder von der Wüste Sinai noch vom Berg Sinai berichtet, sondern von einer Begegnung Moses und des Volkes des Exodus am Gottesberg², und dass eine priesterschriftliche Erzählung sowie die durch den Dekalog und die Erzählungen von Bundesschluss und Bundesbruch angereicherten dtr Schichten mit dieser sukzessive redaktionell verbunden wurden, woran sich eine formative Pentateuch-Redaktion und weitere Bearbeitungen anschlossen.³ Die seither ihrerseits vielschichtige Forschungsdiskussion kann hier nicht en detail referiert werden. Neben Modellen, die nicht mehr mit einem erhaltenen alten, vorexilischen Bestand einer Gottesberg-Erzählung rechnen,⁴ steht in neuer Zeit der Entwurf von Rainer Albertz,⁵ der unter Einbeziehung der Einsichten in die Folge von formativen deuteronomistischen und priesterlichen Bearbeitungsphasen von Erhard Blum,⁶ mit einer aus vor-exilischen Texten gespeisten Exodus-Komposition rechnet.⁷ Auch lässt sich die Erzählung von der Theophanie JHWHs am Sinai in der Priesterschrift durchaus als Quelle rekonstruieren,⁸ die nicht im Sinne einer Bearbeitung in den Kontext eingefügt wurde, sondern durch redaktionelle Komposition. Im Folgenden soll – in Anknüpfung an W. Oswald und in Weiterführung der Überlegungen zur Redaktionsgeschichte, wie sie in einer Reihe von Arbeiten von Eckart Otto und mir angestellt worden sind, eine Skizze der Entstehung der Gottesberg-Erzählung erfolgen, wonach zunächst in der Zusammenarbeit von vor-priesterschriftlichen Erzählungen und Priesterschrift (Grundschrift) einerseits und deuteronomistischen Texten andererseits eine nach-exilische

1 Oswald, Israel am Gottesberg.

2 Ibid., 102–113; zur Grundschrift rechnet er Ex 19,2d.3a.10a–11a.14a–15b.16–17.18d.19a; 20,18b–d.21bc.22a, das Bundesbuch mit Altargesetz (20,24–26; 21,2–23,19) und Ex 24,3.12–13*.18bc.

3 Ibid., 116–266.

4 Kratz, Komposition, 286–303; Germany, Exodus-Conquest Narrative, 113–148.

5 Albertz, Exodus 19–40.

6 Blum, Studien; idem, Decalogue and Composition History.

7 Albertz, Exodus 19–40, 12–13, nimmt eine „erste priesterlichen Bearbeitung“ (PB 1) an, deren Art und Umfang eine weitgehend eigenständige Erzählung ergibt, deren quellenhafter Charakter zumindest bis Ex 29, wahrscheinlich sogar bis Lev 9 noch erkennbar zu rekonstruieren ist.

8 Nihan, From Priestly Torah to Pentateuch, 20–68.

Komposition des Hexateuch erfolgt ist, die dann im Kontext wachsender priesterlich-zadokidischer Einflüsse unter Einbeziehung des Heiligkeitgesetzes in den Pentateuch durch eine Pentateuch-Redaktion und daran anknüpfende priesterlich-theokratische Bearbeitungen fortgeschrieben wurde.

1 Die vor-exilische Mose-Gottesberg-Erzählung (MGE): Manifest der Begründung der Religion Israels und der Religionsausübung in Freiheit

Der Höhepunkt der MGE ist der Bericht über die Epiphanie JHWHs auf dem Gottesberg. Hier hat sich das Wirken vieler Schriftgelehrter in einer Weise überlagert und es sind Züge unterschiedlicher Überlieferungen amalgamiert worden, dass eine Rekonstruktion der Textschichten nur noch in gewissen Anteilen möglich ist.⁹ Kern der gesamten Überlieferung ist die Erzählung von einer epiphanen Manifestation des Gottes, dem Israel seinen Exodus verdankt, auf dem Gottesberg. Durch sie bestätigt der Gott JHWH, durch den geleitet zu werden Mose beansprucht und dem Miriam die Wunder am Schilfmeer zugeschrieben hat, seine Macht und Präsenz in einer exklusiv vor dem Volk des Exodus gewährten Selbstoffenbarung, die der Ausgangspunkt für die weitere Gemeinschaft Israels mit JHWH begründet.

Die Verheißung der Berufungserzählung Ex 3,12 geht nach der Erzählung Ex 19 und 24 in Erfüllung. Mose steht nun wieder an dem Gottesberg, wo er gemeinsam mit dem befreiten Volk dem Gott der Befreiung ein Kultfest feiern wird. Der Gott seines hebräischen Vaters hat sich ihm offenbart (Ex 3,6aα), er hat sich des unterdrückten Volkes erbarmt und es aus Ägypten errettet (Ex 3,7*.8aα). Mose hat es aus Ägypten herausgeführt (V. 10), Gott hat ihm Beistand geleistet und ihn in seiner Auseinandersetzung vor dem

9 In der Linie der klassischen Quellenhypothese wurde der Text auf eine jahwistische, eine elohistische, eine aus beiden bestehende Komposition JE als Quellen zurückgeführt und sodann auf dtr und priesterliche Redaktion, vgl. hierzu den Überblick über die klassischen Lösungen bei Zenger, *Sinaitheophanie*. 1–53.207–232. Zenger selbst hat erkannt, dass die Gestalt des Dekalogs deuteronomistisch ist und dass die Einfügung des Bundesbuches in seiner vorliegenden Gestalt nach-dtr erfolgt sein muss. Das Dilemma der Forschung besteht darin, dass infolge der zahlreichen Réécrituren die ursprüngliche Form der Gottesbotschaft der Theophanie-Erzählung nicht mehr erhalten geblieben ist. W. Oswald hat richtig gesehen, dass der Kern der Erzählung in einer „Gottesberg-Erzählung“ besteht, setzt aber in diese das Bundesbuch wieder ein und sieht sich so genötigt, die Gottesberg-Perikope als „Werk der frühen Exilszeit“ anzunehmen (Oswald, *Israel am Gottesberg*, 112–113.128–129). R. G. Kratz hat schließlich lediglich in Ex 19,2aα.3a und 24,18b den ältesten Rahmen der Erzählung gefunden und rechnet mit einer schriftgelehrten sukzessiven Erweiterung im Rahmen einer nach-exilischen (nach-dtr) Hexateuch-Komposition, die im Anschluss an Ex 19,3a zunächst die Mischpatim und sodann die in 2.Sg. formulierten Gebote des Bundesbuches einfügt, sodann eine Theophanieerzählung und schließlich den Dekalog und die Bundesschlusserzählung in Ex 24,3–8* (Kratz, *Komposition*, 139–155.295–304). Albertz, *Exodus 19–40*, 27–77, weist Ex 19,2b.3a.10–11a.13b–17a.18*–19.20,1*–7.12–17.18b–21.22aα.24–25 der älteren Exodus-Tradition zu, die durch eine redaktionelle Komposition in 19,2aα.3b.4–8; 20,1.22aβ.b.23; 21,1 in einen größeren Zusammenhang einbezogen worden ist. Im Anschluss an E. Blum geht er davon aus, dass die Priesterschrift als Bearbeitung in 19,1.2aβ.9; 20,8–10*.11 eingefügt worden ist. Dtr Einfluss findet R. Albertz in 19,9, späteste „chronistische Ergänzungen“ in V. 11b–13a.20–25, Texte, die hier der theokratischen Bearbeitung (ThB) zugewiesen werden.

Pharao unterstützt, wie er es versprochen hatte (Ex 3,12aα: ויאמר כי אהיה עמך). Nun wird das verheißene Beglaubigungszeichen eintreten, dass das Volk seinen Gott an diesem Berg begegnen und ihn verehren werde (Ex 3,12aβ.b):

וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה

„Und dies soll dir das Zeichen sein, dass ich dich gesandt habe: Wenn du das Volk aus Ägypten herausgeführt hast, werdet ihr Gott an diesem Berge dienen!“

Die Forderung, die Mose in der alten Exodus-Erzählung an den Pharao richtet, lautete dementsprechend (Ex 7,16):

„JHWH, der Gott der Hebräer, hat mich zu dir gesandt, und lässt dir sagen: „Entlasse mein Volk, damit sie mir dienen in der Wüste!“ (vgl. Ex 7,26; 8,16; 9,1.13; 10,3.7.8.11.26; 12,31).

Politisch ist demnach mit der Forderung der Entlassung aus der Fronverpflichtung die Forderung der Freiheit der Ausübung der Religion der Hebräer verknüpft. Es ist der Verzicht auf diesen Dienst und den daraus resultierenden Profit, welchen der Pharao fürchtet (Ex 14,5), und es ist ein Kernproblem der mosaischen Führung, sein Volk davon überzeugen zu müssen, dass die Freiheit des Dienstes des Gottesvolkes der Unfreiheit des Frondienstes und der damit verbundenen Versorgungssicherheit vorzuziehen ist, denn das Volk murren eben deshalb gegen Mose und seinen Gott (Ex 14,12).

Der Verlauf der ursprünglichen Mose-Gottesberg-Erzählung ist nur noch fragmentarisch erkennbar. In ihr wird der Gottesberg namentlich nicht näher benannt, sondern gilt schlicht als der Berg der Gottheit, הַר הָאֱלֹהִים, bzw. einfach der Berg, הַהָר, vgl. Ex 3,1bα.(12); 18,5; (19,2b) 24,13. Rekonstruiert man die Grundschrift, ergibt sich folgendes Bild:

Mose beginnt, den Berg hinaanzusteigen (Ex 19,3a). Gott ruft ihm vom Berg aus eine Botschaft zu und kündigt seine Theophanie in einer Wolke an (V. 9a*), worauf Mose zunächst zum Volk zurückkehrt (V. 14aα). Am Morgen nach der Begegnung mit Jitro ereignet sich eine Theophanie des Wettergottes auf dem Gottesberg (V. 16a*¹⁰). Sie geschieht mit Donner und Blitzen: Der Berggott JHWH offenbart sich als eine Wettergottheit.¹¹ Eine Wolke lässt sich auf dem Berg nieder, es erklingt ein Schofar. Das Volk erbebt und ist zutiefst erschüttert (חרד) vor dem Anblick (19,16b). Es wird von Mose am Gottesberg versammelt und steht bereit, Gott zu begegnen (V. 17). Die Anzeichen der Theophanie verstärken sich, der Schofar-Klang wird immer kräftiger und verkündet so die Ankunft der Gottheit (V. 19a*). JHWH selbst steigt nun endgültig herab und lässt

10 Die ersten Worte von V. 16 „Und es geschah am dritten Tage“ verbinden den Text mit dem Einschub aus V. 11–15, V. 11.

11 Der Text erinnert somit an die Ursprünge der JHWH-Verehrung im Gebiet der Sinai-Halbinsel, vgl. hierzu Leuenberger, YHWH's Provenance.

sich auf dem Berg nieder (V. 20a*). Die Eigenschaften der Gottheit als Berg- und als Wettergottheit treten zutage.¹²

Die Fortsetzung der alten Erzählung liegt wohl erst in Ex 20,18ff. vor. Das Volk bittet erschrocken Mose darum, zwischen der Gottheit und dem Volk als Mittler der Gottesworte zu dienen (20,18–19*) und bleibt in Entfernung zum Berg stehen, während Mose in die Wolke hineingeht, um Gott zu begegnen (V. 21).

Die Gottesworte der alten Mose-Gottesberg-Erzählung sind nicht überliefert. Die Deuteronomisten haben sie durch den Dekalog ersetzt, die Hexateuch-Komposition hat das Bundesbuch hinzugefügt.¹³ Mit der Manifestation JHWHs in einer Theophanie vor dem Volk des Exodus wird die Gottheit der Wüste nach der ältesten Überlieferung dieses Gottesbergmythos wohl zum Gott der Hebräer, die in der dtr Erzählung Israel insgesamt repräsentieren und in der Hexateuch-Komposition die Stämme Israels als Nachfahren der Söhne Jakobs. Man kann also nur Vermutungen darüber anstellen, was in der alten Version der MGE Inhalt der göttlichen Offenbarung war.

Da gemäß der Ankündigung das Volk der Gottheit am Gottesberg „dienen“ wird (Ex 3,12), muss sich diese nunmehr namentlich offenbaren. Mose empfängt eine Botschaft von der Gottheit (Ex 19,19b). Ursprünglich enthielt diese Erzählung also aller Wahrscheinlichkeit nach eine Rede der Selbstoffenbarung JHWHs, in der dieser sich als der Gott des Exodus seinem Volk zu erkennen gab. Da zudem das Bestätigungszeichen des angekündigten Opferfestes am Gottesberg notwendigerweise zu der Geschichte hinzugehört, kann man zumindest annehmen, dass die Gottesworte an Mose und das Volk in der MGE folgende Elemente enthalten haben:

1. Selbstvorstellung der Gottheit als der Gott des Exodus,
2. Anspruch der Gottheit JHWH auf Verehrung durch das befreite Volk,
3. Anweisungen für ein Opfer.

Eine Selbstvorstellungsformel bildet in dem jetzigen Erzählkontinuum den Eingang des Dekaloges (Ex 20,1–2). Damit wird die Beziehung zwischen dem Volk des Exodus und dem Berggott vom Gottesberg und dessen religiöse Verehrung begründet. Das dementsprechende Gebot in Ex 20,3* bringt den im Schema 'Jisra'el zutage tretenden Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs in der Form eines göttlichen Offenbarungswortes zur Geltung.

Das Gebot, welches abgesehen von der aus dem weiteren Narrativ der Erzählung gespeisten Gottesrede in Ex 20,22–23 nun am eigentlichen Beginn des Bundesbuches steht, enthält eine Anweisung für den Bau eines Altars und der Darbringung von Opfern (Ex 20,24a) und entspricht damit der Ankündigung in der Berufungserzählung. Mose übermittelt die göttliche Botschaft dem Volke (Ex 24,3aαb). An dieser Stelle (Ex 24,3a/b) wechselt der Gottesname, ohne dass der Inhalt der ursprünglichen Rede

12 Zur Rekonstruktion der ältesten Schicht der Theophanieerzählung vgl. auch Germany, Exodus-Conquest-Narrative, 135; Römer, Provisorische Überlegungen, 151. Ex 19,18 repräsentiert eine alternierende Sicht der Theophanie, weswegen der Vers u. a. von Römer P und von den anderen einer „priestly redaction“ zugewiesen wird, vgl. Dozeman, God on the Mountain, 98; Oswald, Israel am Gottesberg, 256f.

13 S. hierzu im Folgenden.

wiedergegeben wird. Mose berichtet von den Worten Elohîms – so noch die Vorlage des OG LXX-Textes (V. 3a); es sind die Wort JHWHs – so MT V. 3a und V. 3b LXX + MT! Man kann auch aus V. 3b nur schließen, dass die Theophanie nach der ursprünglichen Überlieferung mit einer Selbstoffenbarung des JHWH-Namens an Israel verbunden war. Das Volk verspricht, den Worten Gottes Folge zu leisten und erklärt somit seine Zugehörigkeit zu der Gottheit (V. 3b).

In Ex 24,4b–5 wird nun von der Durchführung des Opferfestes erzählt. Danach bricht das Volk vom Gottesberg auf und zieht weiter hinauf ins Verheißungsland. Die ursprüngliche Fortsetzung könnte einen Hinweis auf die bevorstehende Landnahme enthalten haben, denn in der dtr Anknüpfung an die Erzählung von der Gottesbegegnung am Gottesberg Horeb in Dtn 1,6–8* wird auf ein solches Erzählelement noch Bezug genommen, welches im Gefolge der großen Erweiterungen in Ex 25–Num 10 nicht mehr erhalten geblieben ist.¹⁴

Der weitere Narrativ zielt nicht darauf, dass sich nun das befreite Volk am Gottesberg niederlässt oder ansiedelt. Vielmehr enthielt die Botschaft, die JHWH Mose in dieser Manifestation mitteilte, sei es unter der Verhüllung seiner Stimme im Donnerklang (V. 19b), sei es in der unmittelbaren Vision (Ex 19,20), wohl die Aufforderung JHWHs an die soeben aus Ägypten freigekommenen Sippen, in ein von der Gottheit verheißenes Land zu ziehen. Der Gott dieser Theophanie, JHWH, ist es, mit dem das Volk des Exodus sich vom Gottesberg her aufmacht, das verheißene Land einzunehmen (Num 10,29aß; vgl. Dtn 10,11*; Dtn 1,6–8*; Num 10,12a.33.35f.*¹⁵).

Die MGE bietet allerdings durch die Jitro-Legenden in Ex 18* einen doppelten Ausgangspunkt für die Theophanieerzählung. Einerseits bietet sich eine solche an im Anschluss an die Geschichte vom gemeinsamen Opfermahl Jitros und Moses. Andererseits ist die Lozierung der Gottheit auf dem Gottesberg Anknüpfungspunkt für die Idee, dass Mose sich für Konfliktfälle in Israel zur Einholung von Rechtsentscheiden bei der Gottheit bereit erklärt hat. Dies hat zu einer bleibenden Ungewissheit geführt, dahingehend, ob man nicht die Rechtssatzsammlung des Bundesbuches mit Hilfe der Einbindung in die MGE bewusst in die Frühgeschichte Israels integriert hat. In der gegenwärtigen Fassung der Gesamtanlage der Gesetzesoffenbarungen im Pentateuch ist es allerdings erst die Hexateuch-Komposition, die Bundesbuch und Deuteronomium bewusst in ein Erzählkontinuum mit den Wüstenwanderungserzählungen gebracht hat.

Das Motiv der Offenbarung JHWHs in der Wolke in Ex 19,9aα dient als Anknüpfungspunkt für eine alternative Akzentuierung der Theophanie in V. 18. Das Herabsteigen JHWHs auf den Berg geschieht im Feuer – und dies verursacht eine Rauchentwicklung um den Berg (והר סיני עשן, vgl. 20,18 והר עשן), der hier – nach P – Sinai genannt wird, wie bei einem Brennofen und verursacht, dass der Berg ins Beben gerät. Es hat den Anschein, dass man weder einen Urtext der MGE noch einen P-Text vor sich hat, wohl

¹⁴ Vgl. Achenbach, Vollendung der Tora, 173–202.

¹⁵ Bei den hier zu nennenden Texten besteht allerdings die Schwierigkeit, dass Num 10,29 lediglich indirekt auf eine ergangene Landzusage Bezug nimmt, von den weiteren Belegen aber keiner mehr ein vor-dtr oder vor-priesterschriftliches Stadium der Textüberlieferung repräsentiert.

aber eine Theophanievorstellung, die – anknüpfend an die alte Tempeltheologie – mit einer Manifestation des feurigen Kabôd JHWHs rechnet (vgl. Jes 6,3f.).

Die dtr Erzählung in Dtn 5,22.23 setzt diese Vorstellung voraus: die im Feuer sich manifestierende Gottheit bleibt von einer Wolken-Finsternis verborgen, so dass man lediglich ihre Stimme hört (Dtn 5,23: וַיְהִי כִשְׁמַעְכֶּם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ, 5,22: מִתּוֹךְ הָאֵשׁ; (הֵעֵנָה וְהֵעֲרַפֵּל קוֹל גְּדוֹל)), das Feuer, in dem JHWH sich offenbart, bringt den Berg zum Beben und zum Bersten (Dtn 5,23 וַהֲרַר בְּעַר בְּאֵשׁ). Nach der Erzählung von Ex 19 kann lediglich Mose mit JHWH reden (V. 19bα), dass JHWH antwortet, ist dem Volk nur dadurch gewärtig, dass er durch die Geräusche (קוֹל) bei der Theophanie für Mose verstehbar spricht (V. 19bβ). Die Deuteronomisten haben die Offenbarungsrede der MGE anscheinend erweitert und darauf aufbauend den Dekalog entwickelt. Allerdings interpretieren sie das Element des wie ein Schofar klingenden קוֹל als Stimme Gottes, die den Dekalog offenbart, und lassen dadurch das Motiv des Donnerens des Berg- und Wettergottes in den Hintergrund treten. Zugleich wird deutlich, dass auch das Volk die Stimme Gottes gehört haben muss, wie es in Dtn 5,24 dann auch explizit zum Ausdruck gebracht wird, wenn das Volk sagt:

Siehe, JHWH, unser Gott, hat uns seinen Kabôd sehen lassen und seine Größe und seine Stimme haben wir aus der Mitte des Feuers heraus gehört. Heute haben wir gesehen, dass Gott zu dem Menschen reden kann und der am Leben bleibt.

Hier klingt wohl auch die Verbindung zu Ex 3,2 noch mit an.¹⁶ Die Deuteronomisten haben demnach die Erzählung dahingehend abgewandelt, dass die Selbstoffenbarung JHWHs dem Volk zugänglich war, der Gang Moses auf den Berg aber dazu dient, die schriftliche kanonische Fassung der Gebote auf den Steintafeln in Empfang zu nehmen. Das Motiv der MGE, dass das Volk die Theophanie fürchtet und in der Ferne stehen bleibt, wird ebenfalls weiterentwickelt: Das Volk bittet Mose um Vermittlung der Rede Gottes. So ist es Mose, der in das Wolkendunkel hineingeht (Ex 20,21a.b). Nun aber tritt die ältere MGE, worin lediglich erzählt worden war, dass Mose die Orakel und Rechtsentscheide Gottes einholt und überbringt (Ex 18,19b; 24,3*), in Konkurrenz zu der Vorstellung der Offenbarung des Dekalogs. Darum wird nach dem Opfer (Ex 24,4b.5) in der dtr Fassung erzählt, wie JHWH Mose auf den Berg ruft, um ihm die Tafeln mit dem Dekalog zu geben (Ex 24,12a.bβ.13b). Dort verweilt er 40 Tage und Nächte (Ex 24,18b). Es folgt die Übergabe der Tafeln und die dtr Erzählung von Bundesbruch und Bundeserneuerung (Ex 32*.34*//Dtn 9,7–10,11).

In die alte Theophanieerzählung sind also zwei weitere Überlieferungslinien einbezogen worden, eine deuteronomistische und eine priesterschriftliche. Erstere ist durch ihre Parallelen zum dtr Horeb-Bundes-Rahmen des Deuteronomiums in Dtn 5 und 9–10 als eine dtr Erweiterung erkennbar; die dtr Theorie eines Gottesbundes am Horeb hat sich also auf die Neugestaltung der alten, vor-dtr MGE auswirkt. Das Wort, das die Gottheit Israel zuspricht, ist der Dekalog, dessen Grundformel eine Selbstoffenbarung JHWHs an Israel bildet: „Ich bin JHWH, dein Gott!“ Dies erklärt, warum die MGE weit

¹⁶ Vgl. Otto, Deuteronomium, 756.

über die Exoduserzählung hinaus an der Benennung Gottes als „Elohim“ festgehalten hat. Nicht in Ägypten, sondern nach dem Exodus ist Israel der wahrhaftigen Wirklichkeit seines Gottes in dem JHWH-Namen begegnet. An dieses Motiv hat sich der Dekalog als dtr Komposition einer fundamentalen Gesetzeskatechese angelagert und dabei die Selbstoffenbarungsformel in sich aufgenommen. Mit der dtr Dekalog-Legende ist die große Erzählung vom Bund Gottes mit dem Volk und der Übergabe der Tafeln verbunden worden, von dem langen, 40 Tage und Nächte währenden Verweilen Moses in der Gottesgemeinschaft (Ex 24,13b.14.18b), und die große Erzählung von Bundesbruch und Bundeserneuerung. Ex 24,15a ist eine redaktionelle Aufstiegsnotiz des Hexateuch-Redaktors.¹⁷

Die ursprüngliche Erzählung nimmt die Motive der Darstellung des Mose als eines durch göttliche Providenz in seiner Kindheit erwählten und bewahrten Begründers der Freiheit, der Einheit des Volkes und der Religion Israels auf.¹⁸ Er hat vor dem Pharao diese Freiheit im Namen seiner Religion eingefordert und den Exodus erwirkt, nun führt er das Volk in die Begegnung mit dem Gott, der ihn am Gottesberg dazu berufen hat. Die Erzählung begründet die Freiheit der Religion Israels gegenüber jeglicher Behinderung durch eine imperiale, Frondienst und Tribut einfordernde Herrschaft – und fügt sich so in die Gedankenwelt, in welcher ein jahwistischer Ausschließlichkeitsanspruch in dem Israel repräsentierenden Königreich Juda zunehmend zur Geltung gebracht wird.

So ergibt sich als Text der vor-priesterschriftlichen und vor-deuteronomistischen Gottesbergerzählung folgende Rekonstruktion:

Ex 19,3 Und Mose stieg hinauf zu der Gottheit (LXX: auf den Gottesberg). ...⁹ Und JHWH sprach zu Mose: Sieh, ich komme in einer dichten Wolke zu dir! ...¹⁴ Und Mose stieg vom Berg hinab¹⁶ ... als es Morgen wurde, begann es zu donnern und zu blitzen, und eine schwere Wolke lag auf dem Berg, und es ertönte mächtiger Hörnerschall. Und das ganze Volk, das im Lager war, erzitterte.¹⁷ Da führte Mose das Volk aus dem Lager hinaus, der Gottheit entgegen, und sie stellten sich auf am Fuß des Berges. ...¹⁹ Und der Schofar-Horn-Donnerklang wurde immer stärker. ...²⁰ Und JHWH stieg herab (auf den Berg Sinai), auf den Gipfel des Berges. ...

^{20,18} Das ganze Volk aber nahm den Donner und die Blitze wahr,¹⁹ den Hörnerschall und den rauchenden Berg: Das Volk sah es, und sie zitterten und blieben in der Ferne stehen.¹⁹ Und sie sprachen zu Mose: Rede du mit uns, und wir wollen hören. Gott aber soll nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben. ...

17 Die Unsicherheit der Zuweisung von 24,15a liegt darin begründet, dass der Text zur Einbindung der älteren MGE dient, vgl. Germany, Exodus-Conquest Narrative, 10–121. LXX Ex 24,15a hat (entgegen MT) noch das Motiv bewahrt, dass Josua Mose bei dem Aufstieg begleitet (vgl. a. Ex 32,17) und ihm auch weiterhin als Diener zur Seite steht (vgl. Ex 33,11b).

18 Zur Kindheits Erzählung als subversivem (?) Gegenentwurf gegenüber der assyrischen Sargon-Legende vgl. Otto, Mose und das Gesetz; Gerhards, Aussetzungsgeschichte.

19 Wörtl. „sie sahen“ – רָאִים.

²¹ So blieb das Volk in der Ferne stehen. Mose aber nahte sich dem Wolkendunkel, in dem der Gott war.²⁰

[^{20,1} Und Gott (= Elohîm, LXX, Vulg.: JHWH*) redete alle diese Worte und sprach:

² Ich bin JHWH, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus; ³ Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!

²⁴ Einen Altar aus Erde sollst du mir errichten und darauf deine Brandopfer und Heilsopfer, deine Schafe und Rinder, schlachten.]

^{24,3} Darauf kam Mose und verkündete dem Volk alle Worte Elohîms* (LXX/MT: JHWHs) ... Und das ganze Volk antwortete mit einer Stimme und sprach: Alle Worte, die JHWH geredet hat, wollen wir tun. ⁴ ... Früh am andern Morgen aber errichtete er einen Altar am Fuß des Berges ... ⁵ Dann schickte er die jungen Männer der Israeliten hin, und sie brachten Brandopfer dar und schlachteten Jungstiere als Heilsopfer für JHWH. ...

Zur Schicht der MGE wären demnach zu rechnen Ex 19,3a.9a.14a.16aβγδ.b.17.19a.20a; 20,18–19.21a [20,1–3?. 24a?]; 24,3a.4aβ.ba.5.

2 Die deuteronomistische Horeb-Bundes-Theologie:

Die göttliche Offenbarung des Gesetzes

Die weitere Entwicklung des Jahwismus in der späten Königszeit wird durch die schriftgelehrten Darstellungen der dtr und nach-dtr Geschichtsdarstellungen ebenfalls überformt. Erkennbar lässt sich allerdings in Grundzügen der Text eines Ur-Deuteronomiums rekonstruieren, in welchem das sich als „Israel“ konstituierende Volk Judas und Jerusalems sich darauf verpflichtet, fortan JHWH ausschließlich als einen Reichsgott an einem von ihm erwählten Ort – Jerusalem – zu verehren.²¹ Als sich gegen Ende der Herrschaftsperiode des Königs Josia abzeichnete, dass das Assyrierreich die Kontrolle über die Levante sukzessive verlor, wurde diese Verpflichtung vermutlich unter Verwendung von Stilmitteln der neu-assyrischen Vasallen-Verträge durch Strafrechtsbestimmungen für den Fall der Anstiftung zur Apostasie in Dtn 13 und durch eine Erweiterung der Fluchelemente, die Grundlage des assertorischen Eides in Dtn 28 noch einmal neu akzentuiert,²² so dass der Gedanke einer Treueverpflichtung gegenüber dem Reichsgott JHWH als vorrangig gegenüber allen weiteren Bundesverpflichtungen erscheinen musste. Nach dem Niedergang des judäischen Königreiches und den Deportationen der Eliten in mehreren Schüben dürfte die Tätigkeit der Schriftgelehrten für eine längere Periode unterbrochen gewesen sein. Erst die dtr Darstellung von Aufstieg und Niedergang der

20 Der ursprüngliche Text des Gesprächs zwischen Mose und Gott ist nicht mehr erhalten. Siehe hierzu im Folgenden.

21 Zur Rekonstruktion vgl. den umfänglichen Kommentar von Otto, Deuteronomium; Achenbach, Überlegungen; idem, Überlegungen 2.

22 Idem, Überlegungen, 212–213.220–223.

Königreiche Israel und Juda in den Samuels- und Königsbüchern ist wohl das Ergebnis einer exilischen Arbeit, die man nach dem Tode Nebukadnezars 562 v. Chr. ansetzt.

Aus der Anschauung des jährlich in Babylon zelebrierten Akitu-Festes war als ein wesentliches und eindrucksvolles Element die Übergabe der göttlichen Orakel an den König und damit der Gebote für das königliche Handeln im kulturellen Gedächtnis den Deportierten anschaulich geworden.²³ Die Vermutung liegt darum nicht allzu fern, dass der Gedanke der Verbindung einer ursprünglichen Willensoffenbarung JHWHs in Gestalt des Dekalogs in Verbindung mit seiner Selbstoffenbarung dieses Motiv in eigenständiger Form weiterentwickelt. Die Übergabe der Tafeln an Mose auf dem Berg fügt sich hierzu. Der früh-dtr Narrativ vom apostatischen Kult Jerobeams in Bethel und Dan (1 Kön 12,26–33) als der schlechthinnigen Ursünde Israels in Verbindung mit dem Vorwurf der Verehrung des Baal und der Ascheren in Juda führt zu einer retrospektiven Projektion des Gedankens eines Bundesschlusses mit der Gottheit an den Gottesberg. Dieser wird in kulturkritischer Absetzung gegen die „auf Blut gebaute“ Stadt Babylon (Hab 2,12) in die Ödnis der Wüste verlegt und der Gottesberg erhält den Namen Berg der Ödnis, Horeb. Zugleich wird damit die Legende vom Bund JHWHs mit Israel und dem *ab ovo* bundesbrüchigen Volk in der sinnstiftenden Erzählung von Bundesbruch und Bundeserneuerung am Horeb in die Gründungslegenden Israels eingeschrieben (Ex 20; 32; 34*). Neben dem dtr Dekalog als Bundestext wäre dementsprechend die Aufforderung an Mose, die Tafeln des Dekalogs auf dem Berg in Empfang zu nehmen (Ex 24,12a), die Notiz vom Aufstieg auf den Gottesberg und vom Verweilen Moses dort (Ex 24,13b.18b) zu rechnen. Aus der dtr MGE haben mit Hinsicht auf eine mögliche Restauration Israels die Deuteronomisten dann die bundestheologische Rahmung des deuteronomischen Gesetzes durch die Horeb-Bundes-Erzählung (Dtn 5; 9–10*) entwickelt und diese mit dem Narrativ einer Moab-Bundes-Erzählung (Dtn 1–3.31*) den Narrativen des Enneateuch eingeschrieben. So wurde dem Deuteronomium ebenfalls eine Ursprungserzählung gegeben, die es in der Mosezeit verankerte.

Spolien der Verwendung vor-exilischer Erzählelemente sind dabei u. a. in Dtn 1–3 erhalten geblieben. Unter diesen ist möglicherweise ein Element erhalten, welches infolge der übermächtigen Fortschreibungsgeschichte in Ex 25–Num 10 dort nicht mehr erhalten geblieben ist, nämlich der Befehl JHWHs, sich vom Gottesberg Horeb auf den Weg in das Amoriterland zu begeben und dieses unter Führung der Gottheit als Wohngebiet zu erobern. Dies begründet nicht nur die vor-dtr Landnahmeüberlieferung, sondern auch die dtr Theologie der Landverheißung in Dtn 1,6–7a.8*.

Die dtr MGE umfasst demnach Ex 20,2–10*.12–17*; 24,12a.13b.18b; (32*; 34* par. Dtn 5; 9,7–10,11*).

²³ Vgl. zum Ritual Zgoll, Königslauf und Götterrat.

3 Die Sinai-Theophanie-Erzählung der Priesterschrift:

Die Manifestation der Gottheit unabhängig von einem Land in der Wüste

Die dritte Überlieferung einer Gottesberg-Erzählung ist die Sinai-Theophanie-Erzählung der Priesterschrift. Sie ist durch die Hexateuch-Redaktion an die dtr erweiterte MGE angefügt worden. Der Text der Priestergrundschrift ist erhalten in Ex 19,2aβ,bβ*; 24,15b–18*²⁴:

Ex 19,2* ... und sie kamen in die Wüste Sinai, ... Und dort lagerte Israel dem Berg gegenüber. ^{24,15b} ... und die Wolke bedeckte den Berg. ¹⁶ Und die Herrlichkeit JHWHs (כבוד יהוה) ließ sich auf dem Berg Sinai nieder, und die Wolke bedeckte ihn sechs Tage lang. Und am siebten Tag rief er mitten aus der Wolke Mose herbei. ¹⁷ Die Erscheinung der Herrlichkeit JHWHs aber war vor den Augen der Israeliten wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges. ¹⁸ Da ging Mose mitten in die Wolke hinein und stieg auf den Berg hinauf.

Das Itinerar in Ex 19,2aβ,bβ lokalisiert den Gottesberg in der Wüste Sinai. Der Name wird von den schriftgelehrten Redaktoren beibehalten, vielleicht weil sie ihn mit dem Dornbusch (*Sennah*) der Berufungserzählung assoziierten. P bietet eine eigene Version über die Manifestation JHWHs. Danach offenbart sich auf dem Gottesberg JHWHs Kabôd (Ex 24,15b.16–18a). Das Motiv der Ankündigung der Wolke, in der JHWH sich offenbart, findet bei P eine Variante dahingehend, dass hier betont wird, dass die Wolke lediglich der Verhüllung des Kabôd, des Lichtglanzes JHWHs, dient (Ex 24,16). Die machtvolle Offenbarung vom Wüsten-Schrein bildet den Schwerpunkt der priesterschriftlichen Darstellung des Gottesberg-Geschehens (Ex 25–29*), der in besonderer Weise den Willen der Gottheit, inmitten des Volkes Wohnung zu nehmen, abbildet. Hier hat der Opferkult Israels seinen Ursprung (Lev 9*).

²⁴ Ex 19,1 folgt einem kalendarischen Datierungssystem, welches durch Sabbat- und Kultkalender bestimmt ist und die Geschichte der Urzeit, der Erzeltern und des Exodus in einen epochenübergreifenden Weltkalender einschreibt, der sich an der Geschichte des Tempels in Jerusalem orientiert; der Vers gehört nicht zur Priestergrundschrift, sondern zur Theokratischen Bearbeitung. Ex 19,2aa. bα ist bestrebt, das Geschehen der Offenbarung lokal und sachlich von der Erzählung in Ex 18 abzurücken und dabei zu betonen, dass die Midianiter keinerlei Anteil an dem Offenbarungsgeschehen hatten; es ist Bestandteil der Pentateuch-Redaktion. Der Text gilt als locus classicus der Priesterschrift, vgl. Noth, Das zweite Buch Mose, 162–163; Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, 303–315; Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift, 217–222; Otto, Forschungen zur Priesterschrift, 152–156; Nihan, From Priestly Torah to Pentateuch, 379–382. Die Theophaniekonzeption des Textes unterscheidet sich charakteristisch von Ex 19,16ff.; die Annahme, dass es sich in V. 15b–18 um eine reine „Bearbeitung“ handelt (Blum, Studien, 89; Albertz, Exodus 19–40, 142–149; Germany, Exodus-Conquest-Story, 120–121), leuchtet daher nicht ein, denn diese müsste ja das vorhergehende Konzept aufnehmen und weiterführen. Die Bearbeitung besteht aber darin, dass ein alternierendes Konzept, das der Priesterschrift, komplementär zur nicht-priesterschriftlichen Überlieferung im Anschluss an die Bundeschlusserzählung gleichsam als Erläuterung behandelt und gelesen wird. Die Quelle (V. 15b–18, vgl. Dozeman, Commentary, 588–592) wird somit bewusst im Sinne einer komplementären Lesung hier eingeführt.

Die Verbindung von Erzeltern- und Exodus-Erzählung in der Priesterschrift ist dabei bewusst mit der Theorie einer gestuften Offenbarung verbunden, wonach die Völker des Zweistromlandes seit der Schöpfung die Gottheit als Elohîm kennen, die Erzeltern aber nach dem Auszug aus Ur und Harran im verheißenen Land diesen als über allen Himmelswesen stehenden El Shaddaj erkennen, die eigentliche Offenbarung JHWHs aber erst unter den Bedingungen der Fremde in Ägypten (Ex 6,2–7) und endgültig erst nach dem Auszug aus dem von fremden Göttern bestimmten Kulturraum am Gottesberg Sinai ihr Ziel erreicht (Ex 29,45f.; Lev 9,23b), der seinerseits auf eine ersehnte Vollendung der Kultusgemeinde auf dem Zion vorausweist.

Die historischen Umstände der Entstehung dieser Erzählung sind unklar. Die Epoche der Herrschaft des Nabonid, der Sohn des *Nabu-balatsu-igbi*, Gouverneurs von Harran, und der *Adad-happe*, vorgeblich einer Priesterin des in Harran verehrten Mondgottes Sin, ist der Nachwelt u. a. dadurch im Gedächtnis geblieben, dass er während seines Exils in der Oase Tayma diesem seinem Gott in den Jahren 553–542 den *Ehul-hul*-Tempel errichtet hat, um ihm dort eine eigene Wohnstatt außerhalb Babylons zu geben.²⁵ Möglicherweise bildet dieses Ereignis den geistig-kulturellen Hintergrund des Narrativs der Priestergrundschrift.

Der Priestergrundschrift wird demnach zugewiesen Ex 19,2aß; 24,15b–18a.

4 Die Synthese der Schriftgelehrten im Rahmen der Hexateuch-Komposition:

Das Bundesvolk im Zeichen des Glaubens und der Verheißung

Die Hexateuch-Komposition verortet das gesamte Geschehen am „Gottesberg“, der mit dem Horeb (D) in der Wüste Sinai (P) in der Vorstellung eines großen gemeinsamen Bergmassivs verbunden wird. Sie lässt somit die Midianiter als stumme Zeugen am Offenbarungsgeschehen teilhaben (Ex 18,6; Num 10,29).²⁶ Die Synthese der Erzählungen von der Theophanie (MGE), Wortoffenbarung (dtr) und Kabôd-Erscheinung (Pg) werden in dem Gedanken der aus Wolke und Feuer heraus hörbaren Gottesrede miteinander verbunden (Ex 19,19b). Sie kennt die dtr Adaptation des MGE-Stoffes und seine Verbindung mit dem Dekalog. Die Zitation dieses Zusammenhangs in Dtn 5 in Verbindung mit der dtr Bundesbrucherzählung von Ex 32.34* in Dtn 9,7–10,11* zeigt, dass sich die dtr Schule in und nach der Exilszeit auch anderer literarischer Überlieferungen bedient hat.²⁷ Danach wird das Volk zum Zeugen der im Donner ergehenden Gottesrede. Die dtr Moserede hat nun allerdings die Bitte des Volkes um Mittlerschaft

25 Vgl. Oelsner, Art. Nabonid; Schaudig, Inschriften; Hausleitner, Art. Tema.

26 Die Midianiter stehen dabei neben den Fremden, welche die Israeliten auf dem Exodus begleiten (Ex 12,38; Num 11,4; 12,1; Ri 1,16) und die nach Ansicht der nach-dtr Schriftgelehrten auch mit in den Bund eingetreten sind (vgl. Dtn 29,10f.). Diese Tradition hat Anstoß erregt, was Anlass zu der Verlegung der Theophanie an einen anderen Ort mit Hilfe des Itinerars von Ex 19,2* gegeben hat.

27 Zur dtr Horeb-Bundes-Tradition s. im Folgenden zu Ex 20 und Dtn 9–10. Die Erzählung von der Offenbarung des Dekalogs, dem Bundesbruch durch die Verehrung des Goldenen Kalbs und der Bundeserneuerung existiert in zwei Fassungen, die beide aus einer dtr Schultradition hervorgegangen sind.

an die göttliche Offenbarungsrede des Dekalogs angeschlossen (Dtn 5,23–27) und als Inhalt derselben die Gesetze des Deuteronomiums angesehen (Dtn 5,27–33). Der Hexateuch-Redaktor hat seinerseits die ältere Version der dtr MGE dazu genutzt, an dieser Stelle ursprünglich die Offenbarung des Bundesbuches anzunehmen. Dabei nutzt er die Theorie der Offenbarungsrede aus der Verhüllung „vom Himmel her“ zur Einschärfung des dekalogischen Bilderverbots, das polemisch auf die Erzählung vom Goldenen Kalb vorausdeutet (Ex 20,22–23). So wird das ältere Bundesbuch in die Geschichte eingefügt und zugleich mit dem Dekalog auch dieses als Urkunde des „Alten Bundes“ vom Gottesberg interpretiert. Die mosaische Verkündigung des jüngeren Deuteronomiums erscheint im Zusammenhang mit den Parallelen im Buch Exodus und im Bundesbuch dann als Auslegung der Tora Gottes (Dtn 1,5) in Verbindung mit der Urkunde des „Neuen Bundes“, die Mose nach seinem zweiten Aufenthalt auf dem Berg mitgebracht hat (Ex 34,27–28).

Die unterschiedlichen Varianten des Dekalogs in einer dem Narrativ des Hexateuch zufolge ursprünglich geoffenbarten Fassung in Ex 20,1–17* und in einer letztendlichen, von Mose „kanonisierten“ Fassung in Dtn 5,6–22 werden zueinander in der Weise in Beziehung gesetzt, als erstere als Gegenstand der Bundesbruch- und Bundeserneuerungserzählung in Ex 32.34 erscheint, letztere als Teil der dtr verfassten Rückschau des Mose auf die Ereignisse vor dem Bundesschluss in Moab (Dtn 5.9f.; 28,69). Dabei hat der Hexateuch-Redaktor die Geschichte von Exodus und Landnahme im Lichte der göttlichen Segensverheißungen an die Väter zu einer Geschichte von Bund, Bundesbruch und Bundeserneuerung gestaltet, die in Gottes Gnadenbund mit Abraham (Gen 15 & 17) ihren tieferen Grund hat. So erscheint die Heilsgeschichte des Hexateuch im Lichte der Bundestreue Gottes, die sich von den Geschichten der fortwährenden Untreue Israels und Judas in den weiteren Geschichten des Enneateuch abhebt. Literarhistorisch bedeutet das, dass die ältere Fassung einer dtr Bundes-Erzählung zunächst in der dtr Gestaltung des Dtr Horeb-Bundes-Rahmens im Deuteronomium verarbeitet wurde,²⁸ sodann aber in nach-exilischer Zeit durch die Hexateuch-Redaktion noch einmal im Rahmen des Exodusbuches. Sie liegt also wie auch die MGE in einer jüngeren Textversion vor, welche von der Hand der nachexilischen Schriftgelehrten stammt.²⁹

Der Gedanke einer Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz des Bundesbuches findet eine eigentümliche Ausgestaltung in der Erzählung vom Bundesschluss in Ex 24. Anders als die Worte des Dekalogs schreibt Mose die Worte des Bundesbuches nieder, die somit als eine göttliche Belehrung über die Auslegung des Dekalogs erscheinen können, denn sie enthalten alle *Mishpatim* (Ex 24,3aβ.4aα). Als Erinnerungszeichen für das allen Stämmen geltende Gesetz und Bundesritual errichtet er Masseben (Ex 24,4bβ). Die Opfertiere, die nach der alten MGE dargebracht werden, können nicht für das

28 Hierzu ausführlich Otto, Deuteronomium, 651–769.924–1002.

29 So im Ansatz schon Achenbach, Israel. Dies erklärt, warum in Dtn 5 eine ältere Fassung des Dekalogs gegenüber der von Ex 20 vorliegt, vgl. hierzu Hossfeld, Dekalog; zum Verhältnis von älteren und jüngeren dtr Überlieferungen und der nach-exilischen schriftgelehrten Gestaltung von Ex 32 bzw. Dtn 9f. vgl. Otto, Deuteronomium, 955–969! Siehe auch Achenbach, Grundlinien.

traditionelle Bundesschlussritual zubereitet werden, sondern – so vermutlich der Rückschluss der Schriftgelehrten – allein das Blut dieser Tiere wird genutzt, um gemäß dem priesterlichen Opferritual den Altar zu besprengen (vgl. Ex 29,16.20; Lev 8,19; 9,12.18). Dazwischen tritt die Promulgation des Gesetzes im Sinne eines „Bundes-Dokuments“ (ספר הברית, V. 7a) und die Verpflichtung des Volkes im Sinne eines assertorischen Eides (V. 7b). Eine Applikation des Blutes mit Hinsicht auf das Volk ist nur durch die Besprengung möglich (Ex 24,8a). So wird gleichsam ein Narrativ vom Bundesschluss am Gottesberg als Unikat generiert. Die Rede vom Blut des Bundes (V. 8b) illustriert die dtr Erzählung vom Bund JHWHs mit dem Volk (Dtn 5,2).

Weitere Verbindungen zur Hexateuch-Komposition werden eingefügt: Josua als der Nachfolger des Mose folgt ihm auf den Berg (V. 13a), die Ältesten, die Mose schon vor dem Pharoa unterstützt haben (Ex 3,16.18), sollen entsprechend der Interimsordnung (Ex 18,13–26*; Dtn 1,9–18) die Rechtsordnung im Lager wahren, Aaron als designierter Priester soll die Gottesbefragung in Streitfällen wahrnehmen, Hur an Aarons Seite (vgl. Ex 17,10.12) wohl die Funktion des Richters der Zentralgerichtsbarkeit im Sinne von Dtn 17,8–11 wahrnehmen. Sodann kann Mose den Berg hinansteigen (Ex 24,15a).

Die Eingriffe der Hexateuch-Redaktion sind somit noch erkennbar in Ex 19,9aβ.19b.20a; 20,21b.22–23.24b; [20,24–23,33*]; 24,3aβ.4aa.bβ.6–8.13a.14–15a.

5 Das Heilige Volk und die Hierokratie:

Perspektiven der spät-persischen Epoche in Juda

Die weitere Fortschreibung des Kapitels verfolgt demgegenüber ein weniger inklusives Gesellschaftsmodell. Gleichsam um von vornherein den hermeneutischen Rahmen für die Offenbarungserzählung festzulegen, verlegt die Pentateuch-Redaktion das Geschehen zunächst in die Wüste Sinai (V. 2bα). Dabei nutzt sie vermutlich die priesterschriftliche Distanzierung durch die Anknüpfung an den Sinai-Namen in Ex 19,2. Von vornherein ist es hier JHWH, der agiert, was dem JHWH-theologischen Akzent der Pentateuch-Redaktion entspricht. Der JHWH-Name ist und bleibt durch Mose in Ägypten geoffenbart. Die Offenbarung gilt dem Volk, das sich aus dem „Haus“ Jakobs zu Israel gewandelt hat.

Ex 19,3b Und JHWH rief ihm vom Berg her zu: So sollst du zum Haus Jakob sprechen und den Israeliten verkünden: ⁴ Ihr habt selbst gesehen, was ich Ägypten getan und wie ich euch auf Adlerflügeln³⁰ getragen und hierher zu mir gebracht habe. ⁵ Wenn ihr nun auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet von allen Völkern ihr mein Eigentum sein, denn mein ist die ganze Erde, ⁶ ihr aber sollt mir ein Königreich von Priestern (ממלכת כהנים) sein und ein heiliges Volk (גוי קדוש, vgl. Dtn 7,6 קדוש עם). Das sind die Worte, die du den Israeliten sagen sollst. ⁷ Und Mose kam und rief die Ältesten des Volks und legte ihnen alle

30 נשר bezeichnet als westsemitisches Primärnomen einen großen Raubvogel, der weit in den Himmel hinaufsteigt, und wird entweder als Adler (LXX, Vulg.; vgl. Dtn 32,11; Jer 49,16; Ez 1,10; 10,14) oder als Geier (Lev 11,13; Dtn 14,12; Mi 1,16) aufgefasst, vgl. Ges.18, 857–858.

diese Worte vor, die JHWH ihm aufgetragen hatte.⁸ Da antwortete das ganze Volk einmütig und sprach: Alles, was JHWH gesagt hat, wollen wir tun. Und Mose überbrachte JHWH die Worte des Volks.

Mose wird von JHWH durch die Botenformel mit einer prophetischen Botschaft beauftragt (V. 3b). Israel ist das Volk der Zeugen für die Heilstaten JHWHs (V. 4a), der Exodus wird in einer kühnen Metapher beschrieben, die an Dtn 32,11 erinnert: „Wie ein Adler, der seine Brut aufhebt zum Fluge und über seinen Jungen schwebt, so breitete er seine Flügel aus, nahm ihn [Jakob] und trug ihn auf seinen Schwingen!“ Die unsichtbare Präsenz JHWHs wird durch ihr befreiendes Handeln beschrieben, die wiederum einen Aspekt seiner mit Israel wandernden Kabôd-Herrlichkeit beschreibt (vgl. Ez 1,10; 10,14). Die Metapher in ihrer Freiheit entspricht dem vom Pentateuch-Redaktor sonst verwandten Bild der mitwandernden Wolken- und Feuer-Säule. Gleichsam als Präambel wird nun allen folgenden Gesetzesoffenbarungen JHWHs die eine Kondition vorausgesetzt, die für alle gilt: Die Einhaltung des Bundes durch den Gehorsam gegenüber den Geboten ist die Voraussetzung dafür, dass Israel vor allen Völkern zu dem wird, wozu es erwählt ist: zum heiligen Volk des Eigentums JHWHs. Das Halten des Bundes (hebr. שמר ברית) ist nicht bezogen allein auf das Deuteronomium (Dtn 29,8), sondern auf die Gesamtheit der folgenden Offenbarung von Exodus bis Deuteronomium (Ex 19,4–Dtn 33,29). Es steht in Entsprechung zur Bundestreue JHWHs (Dtn 7,9; 1 Kön 8,23). Um die Totalität solcher Forderung weiß auch Ps 78,10; das Handeln des Volkes ist angesichts der Präsenz Gottes in der Wolken- und Feuersäule und seiner Machttaten eine stete Herausforderung Gottes (Ps 78,18). Bewusst alterniert Ex 19,5 den Zuspruch von Dtn 7,6: der Anspruch, als heiliges Volk JHWHs das Land zu erobern, muss scheitern, wenn dem nicht die fundamentale Bereitschaft zur Bundestreue entspricht. Gegenüber dem dtr Programmtext tritt in Ex 19 JHWHs universale Bedeutsamkeit entschieden mehr in den Vordergrund. Israels Verheißung vor den Völkern der Welt verwirklicht sich nicht im Vollzug der Bannweihe im Verheißungsland, sondern darin, dass es sich als ein Königreich JHWHs erweist, in dessen Zentrum das priesterliche Recht vollzogen wird, welches sich sowohl in der Aufsicht der levitischen Priester über die Rechtsordnung entfaltet (Dtn 17,8–13), als auch in seiner Sakralordnung, in der sich Israel nicht nur als heilige Volksgemeinschaft (Dtn 7,6 hebr. עם קדוש, gr. *laós hágios*), sondern als selbständig verfasstes heiliges Volk (hebr. גוי קדוש, gr. *éthnos hágion*) inmitten der Völkerwelt verhält (Lev 17–26; 19,2), dessen Zentrum eine hierokratische Ordnung bildet, in welcher Priester als Zentralgewalt über die Einhaltung des Rechts wachen, eine *Mamlaekhaet Kôhanim*.³¹ Die Rolle des weltlichen Königtums tritt zugunsten einer hierokratischen und theokratischen Vision in den Hintergrund. Da JHWH Eigner der Erde und des heiligen Landes ist (Lev 25,23), konzentriert sich die Existenz Israels auf den Gehorsam gegenüber der Tora. Damit hat Mose als JHWHs Prophet gleich zu Beginn der gesamten

31 Insofern ist Ex 19,3–8 die Übertragung der dtr Konzeptionen in einen durch die Forderung der Heiligkeit im Sinne des Heiligkeitgesetzes bestimmten priesterlichen Kontext zu konstatieren; anders Krause, Bedingungen, 111–117.