

Die vergessene Heilsmittlerschaft des Mose

Erste Überlegungen zu einem spätexilischen Exodusbuch

(Ex 1–34)*

Rainer Albertz

Zusammenfassung (»Abstract«)

In Differenz zur jüdischen Exegese, zum Neuen Testament (2. Kor 3,4–18) und zur Kunstgeschichte hat bisher die kleine Szene Ex 34,29–32 (.33–35), in der Mose, von der göttlichen Aura verwandelt, vom Berg Sinai zum Volk herabsteigt, in der wissenschaftlichen christlichen Exegese nur wenig Beachtung gefunden. Schuld daran war nicht nur die Quellentheorie, die das Textstück isolierte, sondern auch eine überlieferungsgeschichtliche Sicht, welche die Exodusgeschichte von vornherein auf die Wüsten- und Landnahmegegeschichte zulaufen sah. In einem konsequent kompositionsgeschichtlichen Ansatz wird die Szene dagegen als überraschender Schlussakkord eines ehemals selbstständigen vorpriesterlichen Exodusbuches (Ex 1–34) erwiesen. Nach Bundesschluss, Abfall Israels und Bundeserneuerung repräsentiert Mose in seiner Person eine neue Form der schonenden Nähe Gottes, die einen Fortgang seiner Geschichte mit Israel trotz dessen Abtrünnigkeit möglich macht. Die literarische Rekonstruktion hat erhebliche redaktionsgeschichtliche Konsequenzen; Blums KD erweist sich als eine nachpriesterliche Bearbeitungsschicht.*

76. Vgl. o.Anm. 47. Übrigens ist der »Nächste« nicht notwendig der Volksgenosse; die Parallele zum Liebesgebot (Lev 19,17) redet vom »Herzen«.
77. Vgl. Aspekte der Eschatologie im Alten Testament: Vielfalt und Einheit (o.Anm. 6) II, 233–253, bes. 240f. Anm. 38.
78. »Umdenken heißt hier Grenzen überschreiten ... Hier begegnet erstmals das Eintreten für den Feind in seiner ganzen Radikalität.« (G. Wanke, Jeremia: ZBK.AT 20/2, Zürich 2003, 262f.) Vgl. W. H. Schmidt, Das Buch Jeremia: ATD 20, Göttingen 2008, 25 f.

Das Buch Exodus zeigt uns die Gestalt des Mose in ganz unterschiedlichen Rollen: Mose der Befreier Israels aus Ägypten, der in JHWHs Auftrag dem Pharao im zähen Ringen die Entlassung seines Volkes abtrotzt (Ex 1–12); Mose der rettende Führer durch die Wüste, der das Volk mit Gottes Hilfe in militärischen und kreatürlichen Nöten bewahrt (14–17); Mose der unvergleichliche Mittler göttlicher Offenbarungen, der dem Volk die Gebote und Gesetze JHWHs ausrichtet und es in einen Bund mit seinem Gott hineinführt (Ex 19–24) und schließlich Mose als der große Fürbitter, der nach dem Abfall des Volks zum Goldenen Kalb mit JHWH um das Überleben Israels und die Erneuerung des Bundes ringt (Ex 32–34). Doch an eine Heilsmittlerschaft des Mose, bei der er selber mit seiner Person für JHWHs Liebe und Treue zu Israel bürgt, wird normalerweise nicht gedacht.¹

I. Problemanzeige: Eine divergente Wirkungs- und Auslegungsgeschichte von Ex 34,25–35

Das große Drama von Israels Befreiung, Bundesschluss, Abfall und Bundenerneuerung (Ex 1–34) endet mit einer seltsamen kleinen Szene. Nachdem Mose bei einem erneuten längeren Aufenthalt auf dem Sinai in einer persönlichen Offenbarung von JHWHs wesenhafter Liebe und Treue erfahren hat (34,5–7) und ihm auf seine Fürbitte hin (V. 9) als Zeichen des erneuerten Bundes neue Dekalogtafeln übergeben worden waren (V. 28), heißt es:

- Ex 34,29 Als Mose vom Berg Sinai herabstieg –
 dabei waren die Tafeln des Zeugnisses in Moses Hand,
 als er vom Berg herabstieg –
 auch wusste Mose nicht, dass die Haut seines Gesichts strahlend geworden war,
 während er mit ihm geredet hatte –,
 30 da sahen Aaron und alle Israeliten Mose,
 und siehe, die Haut seines Gesichts strahlte.
 So fürchteten sie sich davor, sich ihm zu nähern.
 31 Da rief Mose nach ihnen,
 da kehrten sich Aaron und die Fürsten der Gemeinde ihm zu.
 Darauf redete Mose zu ihnen.
 32 Danach näherten sich ihm alle Israeliten.
 Darauf gebot er ihnen alles, was JHWH mit ihm geredet hatte
 auf dem Berg Sinai.

Nach diesem versöhnenden Abschluss wird aus dem wunderbaren Ereignis noch eine eigentümliche Kultpraxis abgeleitet, die aber schon vom Berg auf das Heiligtum hinüberlenkt.

- Ex 34,33 Als Mose geendet hatte, mit ihnen zu reden,
 legte er eine Hülle über sein Gesicht.
 34 Wenn Mose hineingeht vor JHWH, um mit ihm zu reden,
 dann wird er die Hülle ablegen, bis er hinausgeht.
 Dann wird er hinausgehen und mit den Israeliten reden,

1. Selbst G. W. Coats, *Moses. Heroic Man of God* (JSOT.S 57), Sheffield 1988, 138, der thematisch nach den Profilen der Mosefigur fragte, hat diese Funktion übersehen. Für ihn ist Moses strahlendes Angesicht nur ein Beleg für die Einzigartigkeit seiner Stellung als Gottesmann.

was ihm befohlen worden ist.

- 35 Dann werden die Israeliten das Gesicht Moses sehen,
wie die Haut des Gesichts Moses strahlt.
Darauf wird Mose wieder die Hülle auf sein Gesicht legen,
bis er (wieder) hineingeht, um mit ihm zu reden.

Besonders die erste Szene hat in der Kunst eine große Wirkungsgeschichte entfaltet, sie ist prägend für unzählige Mosedarstellungen geworden: Marc Chagall steht diese Szene vor Augen, wenn er Mose mit den Gebotstafeln im Arm und Strahlenbündeln auf dem Haupt quasi vom Himmel schweben lässt. Die vielen Darstellungen vom »gehörnten Mose« sind von dieser Szene inspiriert.² Dabei verdanken sich die Hörner einer Schwierigkeit des hebräischen Textes. Das hebräische Verb *qāran*, das nur hier begegnet, ist wahrscheinlich von dem häufig vorkommenden Nomen *qéren* »Horn« denominiert. Hieronymus ließ sich von Aquila leiten und übersetzte *facies cornuta* »gehörntes Gesicht« in der Vulgata. Doch will dazu die ausdrückliche Benennung der Haut des Gesichts im hebräischen Text nicht passen, die Hieronymus übergeht. Die traditionelle Übersetzung, die von allen übrigen Versionen geteilt wird, beruht darauf, dass in Hab 3,4, innerhalb einer alten Theophanieschilderung, von zwei »Hörnern« gesprochen wird, die von der Hand der erscheinenden Gottheit ausgehen, und parallel dazu von ihrem leuchtenden Glanz die Rede ist. Hier hat *qéren* offensichtlich die Bedeutung: »Strahlen«, »Strahlenbündel«. Von daher ließe sich auch für das Verb eine Bedeutung: »strahlen«, »(numinosen) Strahlenglanz verbreiten« ableiten. Chagall suchte einen Kompromiss mit der abendländischen Kunsttradition und versah seine Mosegestalten mit zwei Strahlenbündeln.

Aber auch für Paulus war die besagte Szene so wichtig, dass er von der *doxa*, der Herrlichkeit auf dem Gesicht Moses, die Herrlichkeit seines Apostelamtes herleitete (2 Kor 3,4–18), die ersterer sogar noch überlegen, weil unvergänglich sei (V. 11). Dabei deutet Paulus das Motiv der Decke oder Hülle, die Mose auf sein Angesicht gelegt habe, einerseits in der Weise, dass Mose damit das Ende seines Glanzes vor den Israeliten verheimlichen wolle. Andererseits liege diese Decke auf dem Alten Bund und hindere bis in seine Gegenwart das richtige Verständnis des Alten Testaments; sie werde erst durch Hinwendung zu Christus beseitigt.³ Auch diese Auslegung des Paulus spiegelt sich wiederum in der abendländischen Kunstgeschichte: Das Judentum wird in der christlichen Kunst regelmäßig als Frau mit verbundenen Augen dargestellt, die *synagoga velata*, so etwa am Straßburger Münster und am Bamberger Dom.

Betrachtet man jedoch die Auslegung der genannten Szene in der wissenschaftlichen Exegese, dann scheint die Binde eher auf den Augen der christlichen Exegeten zu liegen. Jüdische Exegeten können die eigenartige Szene durchaus würdigen, wie es ihrer großen Wirkungsgeschichte entspricht. So versteht etwa Benno Jacob in der Tradition von Saadja Gaon, Ibn Esra und Raschbam »das von göttlichem Feuer strahlende Antlitz« des Mose als das unvergleichliche Wunder, das Gott schon in

2. Vgl. dazu R. Mellinkoff, *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*, Berkeley/Los Angeles/London 1970.
3. Vgl. dazu im Einzelnen L. L. Belleville, *Reflections of Glory. Paul's Polemic Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3.1–18* (JSNT.S 53), Sheffield 1991 und S. J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel. Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 2* (WUNT 81), Tübingen 1995.

Ex 34,10 zur Bestätigung seines erneuerten Bundes angekündigt habe. Durch »dieses leuchtende Gottessiegel auf seiner Stirne«, das Gottes Gnade zu ihm verbürge, sei »Mose ... die Seele, durch die Gott selbst inmitten des Volkes wandelt und waltet.«⁴ Durch das göttliche Feuer, das von seiner Botschaft ausstrahle, habe Israel von den Ervätern her ewigen Bestand vor Gott und finde immer wieder zu ihm zurück.⁵ In der rabbinischen Tradition wird der Tag des wunderbaren Abstiegs des Mose sogar mit dem Jom Kippur, dem höchsten jüdischen Feiertag, in Verbindung gebracht.⁶

Dagegen können viele christliche Exegeten mit der Szene kaum etwas anfangen. So schreibt etwa Martin Noth in seinem Kommentar: »Schwer zu beurteilen ist auch die Geschichte von dem ›strahlenden Gesicht‹ Moses.« Abgesehen von einigen priesterschriftlichen und jahwistischen Elementen handele es sich wohl um eine Sonderüberlieferung, die auf die Erklärung der Maske ziele, die Mose »auf sein Gesicht zu legen pflegte, wenn er vom ›Reden‹ mit Jahwe ›herauskam.«⁷ Mit letzterem nimmt Noth religionsgeschichtliche Überlegungen von Hugo Greßmann auf, der die Szene als einziger von protestantischer Seite etwas intensiver diskutiert hatte.⁸ Seine Erklärung als Kultätiologie birgt allerdings drei erhebliche Schwierigkeiten: Erstens ist die Deutung des nur in Ex 34,33–35 vorkommenden hebräischen Begriffs *masweh* mit »Maske« ganz unsicher; vom Wortstamm her würde man eher an einen textilen Gegenstand denken⁹; zweitens repräsentiert in Ex 34,29 ff. genau umgekehrt zu den religionsgeschichtlichen Parallelen nicht die ›Maske‹, sondern das strahlende Gesicht des Mose die göttliche Gegenwart.¹⁰ Und drittens ist nirgends im Alten Testament ein entsprechender Kultbrauch belegt, den es zu erklären gäbe. Hinzu kommt, dass Greßmanns Erklärung die Szene völlig von ihrem Kontext isoliert¹¹ und darum, wie Noths Auslegung belegt, ihrer Bedeutung noch nicht einmal von Ferne ansichtig wird.

Allerdings ist hier auf ein sachliches Problem hinzuweisen, das jedenfalls ein wenig die Vernachlässigung der Szene bei vielen christlichen Exegeten erklären kann. Ihr überraschendes Motiv von der göttlichen Aura, die das Angesicht Moses widerstrahlt, kommt im weiteren Pentateuch nie mehr vor; es ist ganz auf den versöhnlichen Abschluss der dramatischen Auseinandersetzung Gottes mit Mose über die Zukunft des abtrünnig gewordenen Israel beschränkt und danach wie vergessen.¹²

4. B. Jacob, *Das Buch Exodus* (1943). Stuttgart 1997, 973 f.

5. A. a. O., 991.

6. S. bei N. M. Sarna, *Exodus* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia/New York/Jerusalem 1991, 220.

7. M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 4), Göttingen⁴ 1968, 220.

8. H. Greßmann, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Göttingen 1913, 246–250.

9. Vgl. *sūt* ›Kleid‹, ›Gewand‹ Gen 49,11.

10. Richtig stellt B. S. Childs, *Exodus. A Commentary* (OTL), London 1977, 610, fest: »The veil was worn when Moses functioned as a private citizen, whereas he removed it when speaking to God in his office as mediator.« Nicht überzeugend ist der Versuch von T. B. Dozeman, *Masking Moses and Mosaic Authority in Torah*, in: *JBL* 119 (2000), 25–39, diesem Widerspruch dadurch zu entgehen, dass er nicht nur die »Hülle«, sondern auch die »strahlende Haut« des Mose als zwei verschiedene Masken des Mose interpretiert, die auf seine doppelte Autorität im sozialen und kulturellen Bereich hindeuteten sollen.

11. Vgl. die berechtigte methodische Kritik von R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32–34*, Sheffield 1983, 178–180.

12. Nur in der spätpriesterlichen Erzählung von der Einsetzung Josuas (Num 27,12–23) ist in V. 20 von der Hoheit bzw. dem Glanz (*hōd*) des Mose die Rede, von der bzw. dem er etwas auf seinen

Und man hat fast den Eindruck, dass die angehängte Szene mit der regelmäßig aufgelegten Maske (Ex 34,32–35) diesen Widerspruch ein wenig abmildern wollte.¹³ Paulus hatte insofern nicht ganz Unrecht, wenn er aus diesem eigenartigen Befund schlussfolgerte, Moses Herrlichkeit sei offenbar vergänglich gewesen (2 Kor 3,7.11.13).¹⁴ Doch wie ist dieser Befund exegetisch zu interpretieren?

II. Das Erklärungspotenzial der klassischen Drei-Quellen-Theorie

Die klassische Graf-Kuenen-Wellhausen'sche Quellentheorie aus dem 19. Jh., welche den textlichen Befund im Pentateuch aus der Annahme der Vereinigung dreier parallel durchlaufender Quellenwerke, des Jahwisten (J), des Elohisten (E) und der Priesterschrift (P) zu erklären suchte, hatte und hat große Verdienste bei der Trennung priesterlicher und nicht-priesterlicher Texte, stieß aber gerade bei der Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte letzterer schnell an ihre Grenzen. Dies gilt insbesondere für die Sinaiperikope. Schon Julius Wellhausen hat etwa seine Einschätzung von Ex 34 zwischen den Auflagen seiner ›Composition des Hexateuchs‹ zwischen 1872 und 1899 stark verändert¹⁵ und noch Martin Noth merkte 50 Jahre später an:

»Daß die Erzählung vom Sinaiereignis schon innerhalb des alten Pentateuchgutes (Ex. 19–24, 32–34) durch Erweiterungen und Einschaltungen eine so komplizierte literarische Zusammensetzung erhalten hat, daß eine einleuchtende Analyse heute nicht mehr gelingt, ist angesichts der Wichtigkeit des hier Erzählten durchaus begründlich.«¹⁶

Besonders hinderlich erwies sich dabei die Annahme von Julius Wellhausen, Ex 34 als jahwistische Doublette zur elohistischen Theophanie-Dekalog-Erzählung Ex 19–20* zu betrachten. Denn damit wurde der erzählerische Zusammenhang zwischen Bundesschluss (19; 24), Abfall Israels (32) und Bundeserneuerung (34) auseinandergerissen und, wenn überhaupt, erst auf der Stufe des J und E verbindenden Jehowis-

Nachfolger geben solle. Aber selbst wenn damit auf Ex 34,29–32 angespielt werden sollte, was M. Haran, *The Shining Mose's Face. A Case Study in Biblical and Ancient Near Eastern Iconography*, in: W. B. Barrick/J. R. Spencer (Hg.), *In the Shelter of Elyon. Essays in Honor of G. W. Ahlström* (JSOTS 31), Sheffield 1984, 165–168, im Anschluss an den Midrasch und mittelalterliche jüdische Kommentatoren vermutet, sind doch Terminologie und Vorstellung so abgewandelt, dass man nicht von einer genuinen Fortsetzung des Motivs sprechen kann.

13. Schon J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (31899), Berlin 1963, 97, vermutete hier mit sicherem Gespür »ein apokryphes Anhängsel«. B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien*, Bd. III: *Das Buch Exodus*, Gießen 1910, 80f., stimmte ihm für V. 34f. zu. Nicht selten wurden die Verse als Zusatz zu P angesehen, vgl. B. Baentsch, *Exodus – Leviticus – Numeri* (HK I,2), Göttingen 1903, 285; G. v. Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet* (BWANT 65), Stuttgart 1934, 217. Auch C. Dohmen, *Exodus 19–40* (HThK), Freiburg/Basel/Wien 2004, 374, stellt fest, dass die Erzählung in V. 34f. nicht fortgesetzt wird. Doch schon V. 33, wiewohl noch Erzählung, leitet zur Begründung der stetigen Kultpraxis über, die offenbar schon das ›Zelt der Begegnung‹ voraussetzt, das sich als sekundär erweisen wird. Die letzten Worte von V. 32 ›auf dem Berg Sinai‹ greifen auf die Worte ›vom Berg Sinai‹ in V. 29 zurück und runden die Schlusszene erkennbar ab. Damit ist der Anhang mit V. 33–35 abzugrenzen.
14. Die jüdische Tradition geht dagegen von einer andauernden Verherrlichung des Mose aus, vgl. Belleville (s. Anm. 3), 26–47.
15. Vgl. seine Ausführungen (s. Anm. 13), 81–98 und dort im Anhang 334f.
16. S. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 33, Anm. 115.

ten (JE) erkennbar.¹⁷ Schlimmer noch: Weil die Quellentheoretiker davon ausgingen, dass alle Quellen den ganzen Erzählbogen vom Exodus bis zur Landnahme umfasst haben müssten, meinten sie, dass an Kap. 33, in dem Gott schon den Befehl zum Aufbruch vom Sinai erteilt (Ex 33,1 ff.), gleich die nicht-priesterlichen Aufbruchsberichte in Num 10,29 ff. oder 33 ff. angeschlossen haben müssten.¹⁸ Damit erhielt aber Ex 34 den Charakter eines deplazierten Anhangs¹⁹, ja, war für Wellhausen sogar »gleichsam in die Rumpelkammer geworfen«²⁰. Bei solcher literarischer Einschätzung konnte dann aber auch die theologische Bedeutung dieses Kapitels kaum noch angemessen gewürdigt werden.

Weil nun das Motiv vom wunderbaren Abstieg Moses vom Sinai so gar nicht in die postulierte Erzählfolge der alten Quellen zu passen schien, haben die meisten Quellentheoretiker die Abschlusszene von Ex 34,29 ff. der Priesterschrift zugeordnet²¹, auch wenn es immer auch einige Zweifler gab²². Dabei konnte man sich auf einige priesterliche Retuschen im Text von V. 29.31 berufen, auch wenn ein literarischer Bruch nach dem Vers 28, der von der Beschriftung der Dekalog-Tafeln berichtet, nicht nachzuweisen war. Durch diese literarkritische Operation wurde die Verherrlichung des Mose von dessen Auseinandersetzung mit Gott getrennt. Gleich hinter dem letzten priesterschriftlichen Vers Ex 31,18 gelesen, der nach Abschluss der ausführlichen göttlichen Anweisungen zum Bau des Heiligtums (Ex 25–31) von einer völlig unproblematischen Übergabe der Tafeln berichtet, wird allerdings nicht recht klar, worin denn überhaupt die Notwendigkeit für eine besondere Auszeichnung des Mose bestanden haben soll. Die Verklärung des Mose ist eigentlich überflüssig, sie wird zum Blindmotiv. Noch weniger wird erklärbar, warum die Priesterschrift, nachdem sie das Motiv vom strahlenden Gesicht des Mose extra eingeführt hat, es im weiteren Verlauf ihrer Darstellung vergessen haben sollte. So können die üblichen quellenkritischen Ansätze weder die Bedeutung, noch die Vereinzelnung des Motivs aufklären.

17. Vgl. dazu schon kritisch Eerdmans (s. Anm. 13), 77–98, der in der Sinaiperikope die Existenz einer vor-priesterschriftlichen Parallelversion in der Sinaiperikope bestritt und statt dessen von einer Grunderzählung mit vielfachen Ergänzungen ausging.
18. So Wellhausen (s. Anm. 13), 83; 94.
19. So H. Holzinger, Exodus (KHC 2), Tübingen 1900, 115.
20. So (s. Anm. 13), 334.
21. So von A. Dillmann, Exodus und Leviticus (KeH 12), Leipzig ²1880; Wellhausen (s. Anm. 13), 97; Holzinger (s. Anm. 19); Baentsch (s. Anm. 13); G. Beer/K. Gallig, Exodus (HAT I,3), Tübingen 1939, vgl. den Forschungsüberblick bei E. Zenger, Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (fzB 3), Würzburg 1971, 230 f.
22. Z. B. Zenger (s. Anm. 21), der V. 29*.30 E zuweist. Vgl. auch Eerdmans (s. Anm. 13), 80 f.; Noth, Exodus (s. Anm. 7), 220; Childs (s. Anm. 10), 609; Moberly (s. Anm. 11), 177 f.; J. Van Seters, The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Louisville 1994, 359. A. Graupner, Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002, 142, erkennt zwar, dass nach Entfernung der wenigen priesterschriftlichen Retuschen »der Rest des Abschnitts ... keine Beziehungen zur Priesterschrift« aufweist, doch hat er nach ihm »auch in J und E keinen Ort«. Einer nachpriesterschriftlichen Fortschreibung weist M. Konkel, Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32–34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle (FAT 58), Tübingen 2008, 132.243, die Verse zu.

III. Das Erklärungspotenzial überlieferungsgeschichtlicher Pentateuchmodelle

Die überlieferungsgeschichtlichen Pentateuchmodelle unterscheiden sich von den quellenkritischen vor allem dadurch, dass sie nicht einfach durchlaufende Quellenchriften postulieren, sondern kleinere und größere Kompositionen nach am Text aufweisbaren formkritischen Zusammenhängen und redaktionellen Verknüpfungen rekonstruieren. Schon 1938 war Gerhard von Rad zu einer vertikalen Aufgliederung der Pentateucherzählung gelangt, die quer zu der horizontalen nach Quellenchriften steht: So unterschied er im Pentateuch Traditionskreise unterschiedlicher Herkunft, die Urzeittradition, die Vätertradition, die Exodus-Landnahme- und die Sinaitradeition, und sprach etwa davon, dass der Kern des Pentateuchs in der Vätergeschichte einen ›Ausbau‹ und in der Urgeschichte einen ›Vorbau‹ erhalten habe.²³ Inzwischen konnte dieser Ansatz teilweise überlieferungsgeschichtlich verifiziert werden: Frank Crüsemann konnte 1981 zeigen, dass die Urgeschichte in der Tat völlig eigenständig entstanden ist und erst durch die Priesterschrift zu einem Teil des entstehenden Pentateuchs wurde.²⁴ Und Erhard Blum hat 1984 im Einzelnen ausgearbeitet, wie die Vätergeschichte Schritt für Schritt aus verschiedenen Erzählkompositionen, der Jakobserzählung und der Abrahamserzählung, der Isaakerzählung und der Josephsnovelle zu einer noch für sich stehenden Überlieferungseinheit zusammengefügt worden ist, bevor sie in die Pentateucherzählung integriert wurde.²⁵ Blum meinte noch, dass die spädeuteronomistische Kompositionsschicht, die er KD nennt, in der frühnachexilischen Zeit diese Verknüpfung hergestellt hat. Inzwischen verfestigt sich allerdings die Einsicht²⁶, der auch Blum zugestimmt hat²⁷, dass auch in diesem Fall erst die Priesterschrift die Integration vollzog. Damit steht allerdings die Reichweite von KD erneut zur Disposition.

Wieweit auch dem vorpriesterlichen Exodusbuch kleinere ältere Teilkompositionen zu Grunde liegen, ist zur Zeit noch eine offene Frage. Blum hat in diesem Bereich die älteren Stadien der Überlieferungsgeschichte nicht ausgearbeitet, sondern sich in diesem Fall auf eine genaue »Reliefbeschreibung« der seiner Meinung nach letzten vorpriesterlichen Erzählkomposition, die er KD zuschreibt, beschränkt.²⁸ Diese kommt in etwa mit dem Textbestand überein, den man im Quellenmodell dem Jehowisten zuschrieb. Doch über die Ansätze der Quellentheorie hinausgehend konnte

23. S. G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München ²1961, 9–86, bes. 62–75.

24. F. Crüsemann, Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den ›Jahwisten‹, in: J. Jeremias/L. Peritt (Hg.), Die Botschaft und die Boten. Festschrift für H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 11–29.

25. E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.

26. Vgl. die unabhängigen Nachweise von K. Schmid, *Erzväter und Exodus*. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 152f., und J. C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung*. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), Göttingen 2000, 357–366.

27. S. E. Blum, Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten*. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin/New York 2002, 119–156, bes. 145–151.

28. S. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/New York 1990.

Blum zeigen, wie der Redaktor KD, teils ältere Überlieferungen bearbeitend, teils neue Texte verfassend, eine literarisch und thematisch kohärente vorpriesterliche Exoduserzählung geschaffen hat:

Nach der Befreiung Israels aus Ägypten (Ex 1–13), der Rettung am Schilfmeer (14) und den Bewahrungen in der Wüste (15–17) führt Mose das Volk zu JHWH an den Sinai (19). Hier offenbart JHWH vom Berg herab dem Volk den Dekalog und Mose dazu das Bundesbuch (21–23), um sodann mit ihm einen Bund zu schließen (24,3–8), der am Anfang so eng gewesen sei, dass er das Priestertum aller (19,6) und sogar ein Mahl in der unmittelbaren Gegenwart Gottes umfasst habe (24,1.9–11). Doch bei diesem unmittelbaren Gottesverhältnis bleibt es nicht: Als Mose auf den Berg steigt, um von Gott die Dekalog-Tafeln in Empfang zu nehmen, fällt das Volk ab und schafft sich mit dem Goldenen Kalb einen eigenen Gott, der es führen soll (32). Als Zeichen des gebrochenen Bundes zerschlägt Mose die Tafeln. Nur durch mehrfache Fürbitten kann Mose den Zorn Gottes beschwichtigen, so dass sich JHWH schließlich, seiner Langmut folgend, zu einer Erneuerung des Bundes und einer Erneuerung der Dekalogtafeln bereit findet (34). Überzeugend kann Blum zeigen, wie KD in Aufnahme der ihm vorgegebenen Erzählung vom Goldenen Kalb eine regelrechte Sündenfallgeschichte geschaffen hat: Das ursprüngliche, unmittelbare Gottesverhältnis Israels ging verloren, das erneuerte Gottesverhältnis ist deutlich distanzierter; es beruht auf der Langmut und Treue Gottes trotz der Halsstarrigkeit Israels.²⁹

Es ist deutlich, dass der überlieferungsgeschichtliche Ansatz Blums die literarischen Zusammenhänge und das theologische Profil der vorpriesterlichen Exoduserzählung weit besser als die Quellentheorie beschreiben kann. Dennoch ist erstaunlich, dass auch Blum die kompositionelle Funktion und die theologische Bedeutung der Abschlusszene Ex 34,29–32 noch nicht voll in den Blick bekommt. Wohl rechnet er die Szene mit einiger Vorsicht der KD-Komposition zu, erkennt etwa die Leitwortfunktion des hebräischen Wortes *pānīm* ›Angesicht‹ in den gesamten Kapiteln 32 bis 34 und spricht davon, dass zentrale Themen der Sinaierzählung aufgenommen werden, wie die exzeptionelle Gottesnähe des Mose (20,19.21; 34,5 ff.) und die »in Israels Krise entscheidende Selbstbindung JHWHs an Mose« (32,10; 33,12 ff.; 34,9 f.), aber ihm entgeht, dass damit der ganze von ihm rekonstruierte Erzählbogen zu einem deutlichen Abschluss kommt.³⁰

Diese Inkonsequenz hat offenbar damit zu tun, dass auch Blum selbstverständlich annimmt, die KD-Komposition würde ähnlich wie das jahwistische oder jehowistische Werk der Quellentheorie im Buch Numeri bis ans Ende des Buches Deuteronomium weiterlaufen. Es lässt sich aber nun zeigen, wie eine solche übergreifende Sicht das richtige Verständnis entscheidender Verse von Ex 34 verstellt. Die Verse lauten:

Ex 34,8 Da beeilte sich Mose, fiel zur Erde nieder und betete an
 9 und sprach:
 »Wenn ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, Adonaj,
 dann gehe Adonaj doch in unserer Mitte
 – denn es ist ein halsstarriges Volk –
 und vergib doch unsere Verfehlung und unsere Sünde

29. A. a. O., 45–72.

30. A. a. O., 70–72.

und nimm uns alle Eigentum an!³¹

Da sprach er:

Siehe, ich werde einen Bund schließen.

Vor deinem ganzen Volk werde ich Wunder tun,

wie sie noch nicht geschaffen wurden (*nibrēū*)

auf der ganzen Erde und bei allen Völkern.

Dann wird das ganze Volk, in dessen Mitte du bist,

das Werk JHWHs sehen (*wērāh*).

Denn furchterregend (*nōrāh*) ist es, was ich an dir tun werde (*ʕānī ʕōseh ʕimmāk*).

Auf die persönliche Offenbarung des liebenden Wesens JHWHs hin, wagt Mose eine letzte Fürbitte für das »halsstarrige Volk«; er bittet um Gottes Nähe, um Vergebung der Sünde und eine Erneuerung des Gottesverhältnisses. Darauf kündigt Gott knapp einen erneuten Bundesschluss an und verspricht wortreich die Schaffung (*bārā*) nie da gewesener Wunderzeichen vor den Augen des Volks, insbesondere ein Werk an Mose. Es ist viel darüber diskutiert worden, ob und wie sich Gottes Antwort auf die Bitte des Mose bezieht.³² Aber man kann die Wunder, die Gott ankündigt, durchaus als bestätigende Zeichen des erneuerten Bundes, der hier ganz Selbstverpflichtung Gottes und damit Verheißung ist, verstehen.³³

Die entscheidende Frage ist nun, was mit den Wundern gemeint ist, insbesondere mit dem Werk an Mose. Schon August Dillmann verstand darunter die »wunderbaren Ereignisse auf dem Weiterzuge« und ordnete dem die Aussage über Mose unter: »Sie geschahen zum Theil durch Mose und werden daher als etwas bezeichnet, was Gott mit Mose, d. h. was er ihm antut, womit er ihn ausstattet und auszeichnet«³⁴. Und viele folgten einer solchen Sicht, die den Vers auf die zukünftige Wüstenzeit und die Landnahme ausrichtete.³⁵ Eigenartigerweise folgt auch Blum

31. Während man früher *ūnehaltānū* gerne in *ūnehītānū* »und leite uns« änderte (so Dillmann [s. Anm. 21], 350), wird heute die Wurzel *nāhal* meist anerkannt. Blum, Pentateuch (s. Anm. 28), 66, verweist darauf, dass Ibn Esra neben seiner Deutung, die Israel als Erbbesitz Jahwes verstand, noch eine andere Deutung kenne, welche die Aussage auf die Landnahme beziehe (vgl. ebenfalls *nāhal qal* im Sinne von »Erbbesitz zuweisen« in Num 34,17). Blum selbst sieht eine Beziehung zur Landverheißung an die Väter in Ex 32,13 und neigt offenbar – den großen Erzählbogen von KD vor Augen – der zweiten Deutung zu. Doch ist erstens die Lesung in Num 34,17 unsicher, und zweitens geht es auch sonst in Ex 34,9 eindeutig um die Wiederherstellung des Gottesverhältnisses. So ist ein Bezug auf die Landnahme ganz unwahrscheinlich. Es ist eher an Parallelen wie Dtn 4,20 oder Ex 19,6 zu denken.

32. Vgl. Dillmann (s. Anm. 21), 350; Wellhausen (s. Anm. 13), 85; Holzinger (s. Anm. 19), 116; Noth, Exodus (s. Anm. 7), 215; Childs (s. Anm. 10), 612; E. Aurelius, Der Fürbitter Israels. Ein Studie zum Mosebild im Alten Testament (CB 27), Stockholm 1988, 104. Während man früher aus der scheinbar fehlenden Kongruenz folgern wollte, dass Ex 34,6–9 ganz oder teilweise sekundär seien, möchte Aurelius, 105, Ex 34,10–27 an 33,17 anschließen und hält 34,1–9.28 für eine sekundäre Bearbeitung. Doch haben sich beide Folgerungen nicht bewährt. V. 10 ist eine überraschende, aber mögliche Antwort Gottes, die durchaus den ebenfalls nur andeutenden Antworten in 33,6.14.17 entspricht.

33. So schon L. Peritt, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 213–219.

34. Dillmann (s. Anm. 21), 350; ähnlich Baentsch (s. Anm. 13), 822 f.

35. So etwa Noth, Exodus (s. Anm. 7), 215; Childs (s. Anm. 10), 612 f.; J. P. Hayes, Exodus (NCBC), Grand Rapids/London 1980, 323 f.; Konkel (s. Anm. 22), 97. Sehr deutlich zeigt sich der Einfluss einer auf den Gesamthorizont von J hin ausgerichteten vorgefassten Meinung bei Van Seters (s. Anm. 22), 326: Er kritisiert Noth dafür, dass er Ex 34,10b als Anrede an Mose verstehe, aber dann unsicher bleibe, worauf sich die Wunder an ihm bezogen haben sollen. Er erwägt daraufhin in

einfach dieser verbreiteten Auslegungstradition, ohne dabei auf die Einzelheiten einzugehen.³⁶ Den weiten Horizont von KD vor Augen, wird von ihm der eigenartige Bezug auf Mose, auf den der ganze Vers zuläuft, übersehen. Dabei hat Dillmann mit seiner umschreibenden Interpretation des präpositionalen Gefüges des zweiten Vers-teils Unrecht: die häufige hebräische Wendung *ʿāsāh ʿim* heißt nirgendwo, wo sie vorkommt, ›handeln durch‹, noch ›handeln mit‹, sondern ›handeln an‹, meist ganz persönlich bezogen, zugunsten oder -ungunsten einer bestimmten Person.³⁷ Bezieht sich damit aber das Wunderwerk an Mose, das Gott in Ex 34,10 als Bestätigung des erneuerten Bundes ankündigt, nicht direkt auf seine Verherrlichung in der Schluss-szene?

So kann auch das bisherige überlieferungsgeschichtliche Pentateuchmodell Blums wohl die Bedeutung der Verklärung des Mose, nicht aber die prominente, aber isolierte Stellung dieses Motivs verständlich machen.

IV. Ex 1–34*, eine ehemals selbstständige Erzählkomposition?

Dass sich in Ex 34,10 die angekündigten Wundertaten JHWHs, dessen Israel Zeuge werden wird, zumindest in ihrem Kern auf die Verherrlichung des Mose am Schluss des Kapitels beziehen, war schon eine Einsicht der jüdischen Exegese (Saadja Gaon, Ibn Esra, Raschbam)³⁸ gewesen und wird auch von einigen jüngeren christlichen Exegeten vertreten³⁹, die sich teilweise von der jüdischen Exegese haben inspirieren

einer Fußnote »The only possibility to fit this interpretation would be the ›shining face‹ of Moses in 34:29–35, but this hardly seems likely« (note 28) und fährt an anderer Stelle fort: »Addressed to Moses personally, ... the deed of Yahweh would be something performed on Moses. That seems to restrict the meaning of the deed and wonder too greatly« (354). So möchte er eher postulieren, dass in Ex 34,10b Israel angeredet sei und das Volk, unter dem es lebe, sich auf die Babylonier beziehe. Doch dies ist nun eine recht spekulative Interpretation, zumal ein Wechsel des Adressaten zwischen Ex 34,10a (Mose) und 10b (Israel) im Text nicht markiert ist.

36. S. Blum, Pentateuch (s. Anm. 28), 66. Er bemerkt dazu nur, dass Gottes Anwesenheit ›inmitten‹ (*bēqereb*) des Volkes in V. 9 oft mit seinen Wundertaten zugunsten des Volkes zusammenhänge und verweist dazu auf Wunder der Wüsten- und Einwanderungszeit in Num 14,11.14; Jos 3,5.10. Doch kann dieser Hinweis nur die teilweise angezweifelte Kohärenz zwischen Ex 34,9 und 10 stützen, nicht aber die in V. 10 gemeinten Wunder qualifizieren; denn dieser Vers spricht nicht von ›Wundern inmitten des Volkes‹, sondern betont von solchen, die vor dem Volk geschehen und von ihm gesehen werden.
37. So richtig schon Eerdmans (s. Anm. 13), 79, vgl. die häufigen Wendungen *āsāh hesed ʿim* ›jemandem Treue erweisen‹ (Gen 21,23; 24,12.14; Jos 2,12.14; Ri 1,24; 8,35 u. ö.) bzw. *āsāh tōb ʿim* ›jemandem Gutes antun‹ (Ri 9,16; Ps 119,65), oder *āsāh rāʾ ʿim* ›jemandem etwas Böses antun‹ (Gen 26,29; Ri 15,3). In die Nähe zu Ex 34,10 kommen Ps 86,17: ›Tue an mir ein Zeichen zum Guten!‹, Ps 126,3: ›Der Herr hat Großes an uns getan‹, Joel 2,26: ›euer Gott, der wunderbar an euch gehandelt hat‹ und Neh 9,17 ›deine Wunder, die du an ihnen getan hast‹.
38. S. dazu Jacob (s. Anm. 4), 973 f.; Sarna (s. Anm. 6), 217, erwähnt die Ausdeutung von Ex 34,10 auf Moses »radiant face« von Bekhor Shor und Ibn Ezra, bleibt aber selber unentschieden: »it may also relate to the extraordinary events that lie ahead in the course of the wilderness wanderings and the wars of conquest.« Das zeigt, dass auch eine rein synchrone Auslegung die spezifische Aussage des Verses verwischen kann.
39. Vgl. etwa T. Krüger, Einheit und Vielfalt des Göttlichen nach dem Alten Testament, in: W. Härle/ R. Preuel, Trinität (MJTh 10), Marburg 1998, 41; C. Houtman, Exodus (HCOT), Bd. 3, Leuven 2000, 719 f.; und Dohmen (s. Anm. 13), 367.

lassen und Ex 32–34 vornehmlich synchron auslegen⁴⁰ und darum auf Textbezüge achten, die unter der Ägide der diachronen Quellenscheidung übersehen worden waren.⁴¹ Das ist wieder einmal ein schönes Beispiel, dass es methodisch angezeigt ist, die diachrone Auslegung mit einer synchronen zu kombinieren. So sind die Verse Ex 34,10 und 29–32 mehrfach terminologisch miteinander verbunden: Hieß es in V. 10 »und alles Volk ... wird das Werk Jahwes sehen« (*wěṛāāh*), so heißt es in V. 30 »da sahen Aaron und alle Israeliten Mose, und siehe, die Haut seines Gesichts strahlte« (*wayyar*); und wurde in V. 10 dieses Werk als furchterregend (*nōrā*) charakterisiert, so wird in V. 30 geschildert, wie sich Aaron und die Israeliten wegen des strahlenden Antlitzes Moses davor fürchten (*wayyirēū*), sich ihm zu nähern. Dabei ist das Nebeneinander von Aaron und dem Volk nicht verdächtig⁴², bildeten beide doch auch schon in der Erzählung vom Goldenen Kalb zusammen das Gegenüber zu Mose.

Beziehen sich aber die Ankündigungen Gottes ganz oder doch vornehmlich auf das Ende von Ex 34, dann wird es möglich, Ex 34,29–32 als Abschluss des ganzen vorpriesterlichen Erzählwerks zu betrachten, das mit Ex 1 begann. JHWH macht seine Ankündigung wahr: Mit der Verklärung des Mose tut er vor den Augen der Israeliten ein nie da gewesenes furchterregendes Wunder. Er bestätigt damit für das Volk sichtbar die Erneuerung des gebrochenen Bundes. Zugleich erregt dieses Wunder Scheu auf Seiten Aarons und des Volkes. Sie wagen es zuerst nicht, ihm näher zu treten; aber auf Zuruf und Zureden Moses treten zuerst Aaron und die Ältesten⁴³ und dann das ganze Volk an ihn heran. Und wenn es am Ende in V. 32b heißt: »Da befahl er ihnen alles, was JHWH zu ihm geredet hatte (*kol-āšer dibber YHWH ʾittō*) auf dem Berge Sinai«, dann klingt das zwar knapp und pauschal, aber auch beim ursprünglichen Bundesschluss hatte es ähnlich pauschal gelautet »Alles, was JHWH geredet hat (*kol-āšer dibber YHWH*), wollen wir tun« (24,7). In Ex 34,32 fehlt zwar eine förmliche Selbstverpflichtung des Volkes; aber dies kann, nachdem sich dessen Untreue erwiesen hat, durchaus Absicht sein. So könnte sich in Ex 34,29–32 – abzüglich einiger kleinerer priesterlicher Retuschen in V. 29aβγ.31^{*44} – sehr wohl noch ein älterer Erzählabschluss ziemlich vollständig erhalten haben.⁴⁵

40. Vgl. auch die beachtliche, ebenfalls synchron orientierte Auslegung des Neutestamentlers Hafemann (s. Anm. 3), 195–231.

41. Für Eerdmans (s. Anm. 13), 79–81, war der enge Zusammenhang von Ex 34,10 und V. 29–33 das entscheidende Argument für die Zugehörigkeit der Schlusszene und gegen die Aufteilungen des Kapitels im Sinne der Quellentheorie; seiner Meinung nach schlossen V. 29–33 direkt an Ex 34,1–10 an. Innerhalb des Quellenmodells wollten Beer/Galling (s. Anm. 21), 160–163, den Versteil 34,10aβb wegen seines Bezugs auf die der Priesterschrift zugewiesene Schlusszene V. 29–35 aus der jahwistischen Erzählung (V. 10aα J²) ausgliedern und einem priesterlichen Redaktor RP zuweisen. Doch besteht von V. 10 her zu einer solchen Aufteilung kein Anlass.

42. Gegen Hayes (s. Anm. 35), 326.

43. Beim Ausdruck *hamšēšim bāēdāh* »die Fürsten in der Gemeinde« in Ex 34,31 liegt eine Übermalung im priesterlichen Stil vor (vgl. Ex 16,22; Num 4,34; 16,2; 31,13; 32,2, allerdings im *constructus*-Verhältnis). Da die Verben und Pronomina im Plural stehen, lässt sich der Ausdruck nicht einfach streichen. Man muss eher annehmen, dass damit der übliche Ausdruck *hazziqnē Yisrāēl* »die Ältesten Israels«, der auch sonst in vorpriesterlichen Texten des Exodusbuchs begegnet (Ex 3,16.18; 17,5.6; 24,1.9), ersetzt worden ist. Die LXX überliefert diesen älteren Ausdruck in V. 30 anstelle von *bēnē Yisrāēl* »Söhne Israels, Israeliten«, was wohl eine Glättung des Textes darstellt, aber auch belegt, dass beide Funktionsbezeichnungen als gleichbedeutend angesehen wurden.

44. Der Erzählfluss von V. 29.30 wird in V. 29 durch zwei Parenthesen stark unterbrochen. Oft fasst man die zweite – nach der Mose nicht wusste, dass sein Gesicht strahlte – als Nachsatz der temporalen Infinitiv-Konstruktion *wayyēhī bēredet Mošeh* »Als Mose herabstieg ...« auf, so etwa Beer/Galling (s. Anm. 21), 162; Noth, Exodus (Anm. 7), 214; Childs (s. Anm. 10), 603; Dohmen

Darüber hinaus lässt sich nun zeigen, dass sich alle Passagen, die Blum für den buchübergreifenden Charakter der KD-Komposition im Exodusbuch ausgewertet hatte⁴⁶, sekundär in ihrem Kontext stehen und offenbar erst einer nach-priesterlichen Bearbeitung angehören. Für die berühmte Motivlinie, die den Glauben des Volkes an JHWH und Mose besonders akzentuiert (Gen 15,6; Ex 4,31; 14,31; 19,9; Num 14,11) hat dies schon Jan Christian Gertz wahrscheinlich gemacht.⁴⁷ Gleiches lässt sich auch für die Rückverweise auf die Väterverheißung in Ex 32,13 und 33,1b zeigen. Der erste steht im ersten Fürbittgebet des Mose, das er an JHWH richtet, nachdem ihm dieser die Vernichtung des abtrünnigen Israels angekündigt hatte:

Ex 32,12 »Warum sollen die Ägypter sagen:

›Im Bösen hat er sie herausgeführt, um sie in den Bergen zu töten und sie zu vernichten von der Erdoberfläche?‹

Kehre um vom Entbrennen deines Zorns

und lasse dich des Unheils gegen dein Volk gereuen!

13 **D** Gedenke Abrahams, Isaaks und Isaels, deiner Knechte, denen du bei dir geschworen hast:

›Ich will euren Samen mehren wie die Sterne des Himmels und all dieses Land, von dem ich gesprochen habe,

werde ich eurem Samen geben, dass sie (es) auf ewig erben.«

(s. Anm. 13), 362. Doch werden solche fast ausnahmslos durch *impf. cons.* fortgeführt (vgl. Gen 4,8; 11,2; 35,22; 38, 28 oder komplexer Jos 10,11; 1. Sam 23,6f.; 30:1; von den 31 Fällen mit der Präposition *bē* ›in‹ gibt es nur 2 Ausnahmen: 1. Kön 8,10 und 2. Chr 5,10–13), nicht durch einen invertierten Verbalsatz im *perf.* wie im vorliegenden Text. Es liegt also eine zweite Parenthese vor; der Nachsatz beginnt erst in V. 30 mit ›Da sahen Aaron und die Israeliten ...‹, so richtig Dillmann (s. Anm. 21), 353, und Houtman (s. Anm. 39), 713. Da das Thema des strahlenden Angesichts im Folgenden zentral ist, halte ich diese zweite Parenthese für ursprünglich und die erste ›wobei die beiden Tafeln des Zeugnisses in der Hand des Mose waren, als er vom Berg herabstieg‹ für eine Ergänzung. Dafür spricht nicht nur die Wiederaufnahme des Infinitivs *bērēdet*, sondern auch die Benennung der Tafeln in priesterlicher Terminologie (*luhot hāʾēdut* ›Tafeln des Zeugnisses‹ vgl. Ex 31,18; 32,15; vgl. 25,16.22). Der priesterliche Bearbeiter wollte explizit sicherstellen, dass Mose die Tafeln vom Berg gebracht habe, da diese in seinem Bericht Ex 40,20f. in die Lade gelegt werden sollten.

45. In Ex 34 stellen nur die Verse 11–27 einen späteren Einschub dar; vgl. den Bruch in der Anrede zwischen V. 10 und 11 und die Doublette von V. 27 und 28, so schon Eerdmans (s. Anm. 13), 81–91. Blum, Pentateuch (s. Anm. 28), 67–70.365–376, hat wahrscheinlich gemacht, dass diese Passage auf die späte Malʾak-Bearbeitung zurückgeht, von der neben den Einschüben in Ex 32,34aß und 33,2 u. a. auch Ex 23,20ff.* und Ri 2,1–5 stammen. In Ex 34,11–26 liegt kein älterer ›kultischer Dekalog‹ vor, wie viele gerne in der Nachfolge einer Beobachtung des jungen Goethe gemeint haben – so etwa Wellhausen (s. Anm. 13), 84–97 –, sondern ein später Auszug aus weiteren Geboten und Gesetzen des Pentateuch (Ex 13,2–13; 20,23; 23,12–19; Dtn 7,1–5) unter Betonung der Mischehenproblematik. Der Bearbeiter wollte damit sicherstellen, dass die Erneuerung des Bundes nicht allein auf der Grundlage des Dekalogs, sondern auch der übrigen Gebote und Gesetze des Pentateuchs erfolgte (Ex 34,27), vgl. den detaillierten Nachweis von E. Blum, Das sog. »Privilegrecht« in Exodus 34,11–26. Ein Fixpunkt in der Komposition des Exodusbuches? in: M. Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus (BETHL 126), Leuven 1996, 347–366. Die alternative Lösung, das sog. »Privilegrecht« (Ex 34,11–26*.27) als den ältesten Überlieferungsbestand des Kapitels anzusehen, zwingt dazu, Ex 34,8–10 (so Dohmen [s. Anm. 13], 63–70), oder V. 8–11 (so Konkel [s. Anm. 22], 127–133) einer späteren Schicht zuzuweisen, und zerstört damit den Erzählbogen von Ex 32–34.
46. Wegen der im Folgenden begründeten Abweichungen von Blum, verwende ich nicht das Siglum KD, sondern D.
47. Vgl. Gertz, Tradition (s. Anm. 26), 312. Auch Blum, Verbindung (s. Anm. 27), 141–145, hat eine nach-priesterliche Ansetzung der von Gen 15 ausgehenden Verheißungskette schon erwogen.

- 14 Da ließ sich JHWH des Unheils gereuen,
das er gesprochen hatte, seinem Volk zu tun.

Um JHWH von seinem Vernichtungsplan abzubringen, führt Mose in V. 12a ein Argument an, das sich direkt auf den Kontext der erfahrenen Befreiung aus Ägypten zurückbezieht: Die Ägypter könnten triumphieren und JHWH als einen bösen, Unheil bringenden Dämon denunzieren. Demgegenüber führt V. 13 mit der Landverheißung an die Väter ein ganz neues und kontextfernes Motiv ein, das nach der Bitte um Verschonung in V. 12b eigentlich zu spät kommt und noch dazu in der Reaktion JHWHs V. 14 nicht aufgegriffen wird; V. 14 bezieht sich mit dem Motiv von der Reue Gottes, das übrigens an die zweite exilische Ausgabe des Jeremiabuches erinnert⁴⁸, über V. 13 hinweg direkt auf V. 12b zurück.⁴⁹

Etwas komplizierter ist der textliche Befund im Aufbruchsbefehl Gottes Ex 33,1–3:

Ex 33,1a Da redete JHWH zu Mose:

»Geh, zieh von hier hinauf, du und das Volk,
das du aus dem Lande Ägypten herausgeführt hast,

- 1b **D** in das Land (*el-hā'ares*), das ich Abraham, Isaak und Jakob zugeschworen
habe mit den Worten: »Deinem Samen werde ich es geben.«

2 **Mal'ak-** Ich werde vor dir einen Boten hersenden,
Bearbeitung und ich werde die Kanaanäer, Amoriter, Hethiter, Perisiter,
Hiwiter und die Jebusiter vertreiben.

- 3 in ein Land (*el-éres*), in dem Milch und Honig fließt.
Denn ich werde nicht in deiner Mitte hinaufziehen,
weil Du ein halsstarriges Volk bist,
damit ich dich nicht vernichte auf dem Weg.«

Hier ist durch zwei Einschübe der in V. 1 beginnende Aufbruchsbefehl so weit auseinandergerissen, dass in V. 3 die Zielbestimmung *'el-éres* »in ein Land«, an die sich in V. 1b der Rückverweis auf die Landverheißung an die Erzväter festgemacht hatte, wiederholt werden muss.⁵⁰ V. 1b gehört wieder zur D-Bearbeitung, V. 2 zu einer noch späteren Mal'ak-Bearbeitung, die dadurch charakterisiert ist, dass oft von einem *mal'ak*, einem göttlichen Boten, die Rede ist.⁵¹ Ursprünglich beauftragte JHWH Mose nur mit dem Aufbruch in das gelobte Land, das schon bei der Berufung des Mose in Ex 3,8 verheißen war, weigerte sich aber, das Volk dabei zu begleiten und ihm beizustehen.

Haben sich damit die wichtigsten Rückbezüge auf die Genesis in der Exoduskom-

48. Vgl. Jer 18,7–10; 26,3.13.19; 36,3 und R. Albertz, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart 2001, 254 f.

49. Ähnlich auch schon J. C. Gertz, Beobachtungen zur Komposition und Redaktion in Exodus 32–34, in: M. Köckert/E. Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10 (VWGT 18), Gütersloh 2001, 88–106, bes. 96.

50. Septuaginta (*kai eisáxo*) und Vulgata (*et intres*) fügen sogar neue Verben ein, um den syntaktischen Bruch zu glätten.

51. S. Ex 14,19a; 23,20 ff.*; (32,34aß); 33,23b*.4; 34,11–27; Ri 2,1–5 und Blum, Pentateuch (s. Anm. 28), 365–376. Im Unterschied zu Blum halte ich Ex 23,20–22 für den alten Schluss des Bundesbuches, an den diese Bearbeitung anknüpft; abweichend von ihm rechne ich Ex 33,3b*.4 nicht der Bearbeitung, sondern dem Grundbestand zu, da sich zwar die Anrede von Mose stillschweigend auf das Volk verschiebt, aber die Abfolge einer gestuften Auseinandersetzung Gottes mit seinem Volk durchaus Sinn macht.

position als sekundär erwiesen, so gilt dies auch für die Vorverweise auf die Bücher Numeri und Deuteronomium. In diesen Büchern taucht mehrfach das Zelt der Begegnung auf, in dem JHWH auf der weiteren Wanderung bei seinem Volk erscheint (Num 11,16; 12,4; Dtn 31,14–15.23). Dieses Zelt der Begegnung wird in Ex 33,7–11 eingeführt. Aber dies geschieht auf so unvermittelte Art und auf so eigenartige Weise, als ob erst auf eine zukünftige Institution vorausgeblickt wird⁵², dass schon häufiger vermutet wurde, das Zelt der Begegnung sei schon eine Art Gegenentwurf zur priesterlichen Stiftshütte, die zwar schon Ex 25–31 von Gott befohlen, aber erst in Ex 35–40 gebaut werde.⁵³ Innerhalb des Erzähldukus von Ex 33 erweist sich die Einführung des Zeltes in V. 7–11 dadurch als sekundär, dass Moses Ringen mit JHWH, dass er trotz aller Enttäuschungen sein Volk nicht allein lassen möge (33,12–17), sich direkt auf den Aufbruchsbefehl V. 1 ff. zurückbezieht: Hieß es in 33,1a »Geh, ziehe von hier hinauf, du und das Volk!« (*ālāh qal*), so heißt es in 33,12 »Sieh, du hast zu mir gesagt, ›Führe dieses Volk hinauf!‹« (*ālāh hif.*).⁵⁴ Damit ist aber die kompositorische Klammer zum Numeribuch gekappt und viel Raum für die späten Textentwicklungen dieses Buchs, auf die in jüngster Zeit besonders Thomas Römer und Reinhard Achenbach aufmerksam gemacht haben,⁵⁵ geschaffen.

Die Konsequenzen dieser redaktionskritischen Analyse sind erheblich: Die Kompositionsschicht, die nach Blum den Zusammenhang von Ex 1–34 geschaffen hat, ist nicht identisch mit der buchübergreifenden Bearbeitungsschicht, die die kompositorischen Klammern zu den Büchern Genesis, Numeri und Deuteronomium gesetzt hat. Wir müssen vielmehr unterscheiden zwischen einer vor-priesterschriftlichen Exoduskomposition (K^{EX}) und einer wahrscheinlich nach-priesterschriftlichen D-Bearbeitung. Da die nicht-priesterlichen Texte, die nach den großen priesterlichen Einschaltungen Ex 35–Num 10, von einem Aufbruch am Sinai berichten (Num 10,29 ff.) erzählerisch nicht an Ex 34 anknüpfen – dort spielt z. B. die Lade eine wichtige Rolle, die in Ex 19–24 und 32–34 gar nicht vorkommt – ergibt sich daraus die kompositionskritische Konsequenz, dass die Exoduskomposition wirklich nur bis Ex 34 reichte. Die Tatsache, dass in dieser Komposition das gelobte Land verheißen (Ex 3,8) und auch der Aufbruch zu ihm zum Gegenstand ausführlicher Erörterung wird (32–33), ist kein Gegenargument. Wir müssen nämlich methodisch zwischen dem gedanklichen Gesamtkonzept der Heilsgeschichte Israels, das seit

52. So richtig herausgestellt von Dohmen (s. Anm. 13), 336–339.

53. Vgl. schon Eerdmans (s. Anm. 13), 74 f., und dann A. H. J. Gunneweg, Das Gesetz und die Propheten. Eine Auslegung von Ex 33,7–11; Num 11,4–12,8; Dtn 31,14 f.; 34,10, in: ZAW 102 (1990), 171–175; Gertz, Beobachtungen (s. Anm. 49), 103; F. Hartenstein, Das ›Angesicht Gottes‹ in Exodus 32–34, in: M. Köckert/E. Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10 (VWGTh 18), Gütersloh 2001, 157–183, bes. 158 f.

54. Aurelius (s. Anm. 32), 101–103, möchte Ex 33,12–17 direkt an den Grundbestand der Erzählung vom Goldenen Kalb in 32,34* anschließen, doch wird dort ein abweichendes Verb gebraucht (*nāḥāh* ›leiten‹). Der Anschluss an 33,1a ist deutlich stringenter. Richtig hat schon Eerdmans (s. Anm. 13), 75, erkannt, dass 33,12 an V. 6 anschließt und auf V. 1 zurückgreift; ebenso sieht er den sekundären Charakter von V. 18–23 (76).

55. S. T. Römer, Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur ›Quellenscheidung‹ im vierten Buch des Pentateuch, in: J. C. Gertz/K. Schmid/M. Witte, Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin/New York 2002, 215–231, und R. Achenbach, Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch (BZAR 3), Wiesbaden 2003. Beide kommen zu Beobachtungen, die dafür sprechen, dass die nicht-priesterlichen Texte des Numeribuches die älteren Stadien der P-Tradition in Gen-Lev schon voraussetzen.

deuteronomischer Zeit in seinen Grundzügen festlag und vielen auch bekannt war, und der konkreten erzählerischen Ausfüllung von Teilsequenzen desselben unterscheiden. Es war ein methodischer Kurzschluss der Quellentheorie, vom Gesamtkonzept der Heilsgeschichte her gleich auf eine entsprechend umfassende Reichweite der Quellenwerke schließen zu wollen. Die bisherigen Ergebnisse des überlieferungsgeschichtlichen Ansatzes hat z. B. für die Vätergeschichte gezeigt, dass auch dort ursprünglich nur Teilbereiche der genealogischen Väterkonzeption ausgefüllt worden waren, bevor diese Einzelkompositionen zu einer umfassenden Vätergeschichte zusammengefügt wurden.⁵⁶

Das Erklärungspotenzial einer solchen konsequent überlieferungsgeschichtlichen Sicht ist auch für das Exodusbuch erheblich: Wenn unsere Szene Ex 34,29–32 einmal Abschluss einer eigenständigen Erzählkomposition war, dann wird sofort verständlich, warum das Motiv von Moses strahlendem Angesicht so isoliert im Pentateuch dasteht. Es war einmal spektakulärer Zielpunkt einer Erzählkomposition, die nicht weiterlief, sondern hier endete. Damit erklärt sich weiter, warum die priesterlichen Autoren an diesem Ende ab Ex 35 ihr Traditionsgut ohne jede weitere Unterbrechung aufhäufen konnten, dazu der scheinbar viel zu frühe Befehl zum Aufbruch in Ex 33 und anderes mehr. Ex 33–34 zielten einmal direkt auf die Gegenwart des Erzählers.

Fragt man nun, wann eine Erzählkomposition entstanden sein könnte, welche die Gründungsgeschichte Israels betont als »Sündenfallgeschichte« konzipiert hat, dann ist man auf die Exilszeit gewiesen. Darauf verweisen auch die aufgenommenen Materialien, vor allem die Geschichte vom Goldenen Kalb, welche, selbst wohl erst aus der frühen Exilszeit (vgl. Ex 32,34b) stammend⁵⁷, den staatlichen Untergang Israels mit dem Stierkult Jerobeams (1. Kön 12,28; Ex 32,4) in Verbindung bringt, zur Ursünde ganz Israels stilisiert und in die Wüstenzeit transponiert. Die Erzählkomposition, die diese Einzelerzählung aufnimmt und verarbeitet, geht schon einen Schritt weiter: Sie fragt, wie trotz dieses furchtbaren Abfalls Israels von JHWH ein Neuanfang und eine Fortsetzung der Geschichte beider möglich ist. Wir gelangen damit wahrscheinlich in die späte Exilszeit, wofür auch die Parallelen zur zweiten Ausgabe des deuteronomistischen Jeremiabuches sprechen (Ex 32,12; Jer 18,7–10). Wir kommen damit in eine Zeit um 540 v. Chr.⁵⁸

56. Vgl. Blum, Vätergeschichte (s. Anm. 25), bes. 238. Hier differenziert Blum mit Hinblick auf die Josephsgeschichte selber schon zwischen begrenzt ausgestaltetem literarischem Kontext und einer möglicherweise vorausgesetzten konzeptionellen Verbindung zur Exodusthematik.

57. Wegen seines Rückbezuges auf spezielle Nordreichtraditionen datiert man Ex 32 gerne nach dem Untergang des Nordreiches in das 7. Jh. v. Chr., vgl. Perliß (s. Anm. 33), 208; Aurelius (s. Anm. 32), 76 f.; Hartenstein, Exodus (s. Anm. 53), 158; doch bleibt zu beachten, dass die Verlagerung des Abfalls in die Gründungsepoche Israels eine Aussage über das ganze Volk macht, die Juda selbstverständlich einschließt. Darum habe ich eine Datierung in die frühe Exilszeit vorgeschlagen, s. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bde, (GAT 8,1–2), Göttingen 21996/97, 88 f. Der noch rekonstruierbare Grundbestand von Ex 32 findet sich mit einiger Wahrscheinlichkeit in den Versen 1–6.15a*.17–25.30–34a.b; ähnlich Aurelius (s. Anm. 32), 68.

58. Zur Datierung vgl. Albertz, Exilszeit (s. Anm. 48), 240. Auch die dritte Ausgabe des dtr. Jeremiabuches, die wohl aus der Zeit zwischen 525 und 520 v. Chr. stammt, kommt noch als weiteres zeitliches Umfeld in Betracht. Diese denkt für den Neuanfang nicht mehr bloß an eine Bundeserneuerung wie die Exoduskomposition, sondern konzipiert sogar die Vorstellung eines neuen Bundes (Jer 31,31–34), der sich völlig vom alten Bund unterscheiden werde. In die späte Exilszeit weist auch die Verwendung des Verbs *bārā* »schaffen« in Ex 34,10 zur Bezeichnung geschichtlicher Wundertaten Gottes, die sich sonst erstmals bei Deuterojesaja findet (Jes 41,20; 45,8; 48,7).

Welche Intentionen lassen sich in einer ersten Annäherung für dieses spätexilische Erzählwerk benennen? Bei der Beantwortung dieser Frage muss ich mich hier auf dessen Abschluss beschränken, der im Mittelpunkt der Abhandlung stand. Wichtig ist hier vor allem die Einsicht, dass nach der Auffassung der Exoduskomposition der Neuanfang aus der Katastrophe des Bundesbruchs allein durch Mose gelingen kann. Nur durch seine beherzte Fürbitte kann er das zornige Angesicht JHWHs besänftigen (Ex 32,10 f.), eine sofortige Ausrottung des Volkes verhindern (V. 10.14) und das Gericht begrenzen (V. 33.35). Er setzt für das Volk seine eigene Existenz aufs Spiel (V. 32) und versucht beharrlich, in die Gnade, die Gott ihm persönlich hat zukommen lassen (V. 10), auch das Volk einzubeziehen (33,12.13.16.17). Doch obgleich Israel die Katastrophe damit erst einmal überleben konnte, bleibt ein zentrales Problem: Die unmittelbare Gottesnähe, die beim ursprünglichen Bundesschluss noch gefeiert worden war (24,9–11), wird nun, da Israel sündig geworden ist, existenzbedrohlich.⁵⁹

Ex 33,5 Darauf sprach JHWH zu Mose:

»Sage den Israeliten!

›Ihr seid ein halsstarriges Volk.

Würde ich (nur) einen Augenblick in deiner Mitte hinaufziehen, würde ich dich vernichten.

Doch nun nimm deinen Schmuck herunter,

dann will ich nachdenken, was ich für dich tun kann.«

6 Da rissen die Israeliten ihren Schmuck ab, fort vom Berg Horeb.

Würde JHWH das halsstarrig gewordene Volk unmittelbar ins gelobte Land begleiten, würde diese Gottesnähe Israel vernichten. JHWH war deswegen eigentlich entschlossen, sich von Israel zu trennen (Ex 33,3), um ihm ein Überleben zu ermöglichen. Aber wenn sie Reue zeigen, will er zumindest über eine neue Möglichkeit nachdenken. Die neue Möglichkeit einer indirekteren und darum schonenderen Begleitung, die Mose Gott abringt, deutet JHWH in 33,14 an:

Ex 33,14 Mein Angesicht wird gehen

und ich werde dir Ruhe verschaffen.

Was mit diesem geheimnisvollen Angesicht Gottes (*pānay*) genau gemeint ist, bleibt hier noch offen. Es könnte sich um eine Zwischengröße handeln⁶⁰, um Gottes zugewandte Seite⁶¹, oder aber um Gott persönlich⁶², wie Mose es dann verstehen will (V. 15–16). Es wird nur gesagt, dass es Mose in seinem Drängen beruhigen wird. Bei der Theophanie in Ex 34, die JHWH im Unterschied zu Ex 19 f. diesmal Mose ganz alleine gewährt, heißt es nun, dass JHWH an Moses Angesicht vorüberzog (V. 6: *yāʾābor YHWH ʿal-pānāw*), als er ihm seine wesenhafte Liebe kundtat. Nach Moses letzter Bitte an Gott, doch in der Mitte des Volkes zu gehen (V. 9), kündigt ihm dieser ein Wunderwerk JHWHs (*maʾāšēh YHWH*) an seiner Person vor den Augen Israels an (V. 10b). Wir haben schon gesehen, dass dieses Wunderwerk das strah-

59. So richtig betont von Hafemann (s. Anm. 3), 226 f.

60. So Krüger (Anm. 39), 36.

61. So Hartenstein, Exodus (s. Anm. 53), 169 und erneut F. Hartenstein, Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und Exodus 32–34 (FAT 55), Tübingen, 274 f.

62. So Jacob (s. Anm. 4), 956, mit Verweis auf 2. Sam 17,11.

lende Antlitz des Mose ist, dessen die Israeliten gewahr werden, als er vom Berg herabsteigt (V. 29 f. *). Damit erweist sich Mose selber mit seinem Antlitz (*pānāw*), das das Licht des göttlichen Antlitzes widerstahl, als die neue Möglichkeit einer indirekteren Gottesnähe, die JHWH seinem sündig gewordenen Volk gewährt. Er ist das geheimnisvolle Angesicht von Ex 33,14, das anstelle Gottes inmitten des Volkes geht (34,9.10).⁶³ Christoph Dohmen schreibt zutreffend: »So strahlt die Herrlichkeit Gottes nun von seinem Angesicht zurück, so dass die Israeliten im Strahlen des Angesichts des Mose Gottes Nähe sozusagen ›sehen‹ können.«⁶⁴ Und Cornelis Houtman formuliert in ähnlicher Richtung: »One might say that the transfigured Moses, representative of YHWH, symbolized the presence of YHWH himself among Israel.«⁶⁵ Aber meiner Meinung nach kann man noch einen Schritt weitergehen: Als lebendiges Zeichen der schonenden Nähe Gottes, wird Mose zum Garanten des in der Treue Gottes begründeten, erneuerten Bundes, durch den die Geschichte JHWHs mit seinem Volk trotz dessen Treulosigkeit nach der großen Katastrophe weitergehen kann.⁶⁶ Die spätexilische Exoduskomposition schreibt Mose über seine Gesetzesmittlerschaft hinaus die Rolle eines personalen Heilmittlers für Israel zu. Solange sich Israel der Geschichte und der Botschaft des Mose erinnert, wie es in der Exoduskomposition geschieht, kann es der Nähe Gottes gewiss sein.

63. Das ist der Grund dafür, warum Gott in Ex 34,10b ausdrücklich festhält, dass Mose ›inmitten des Volkes‹ weilt, nachdem dieser ihn in V. 9 um seine Anwesenheit ›inmitten des Volkes‹ gebeten hatte; vgl. auch 33,3.5.16. Er wird erst vom Ende her ersichtlich.

64. So (s. Anm. 13), 374.

65. So (s. Anm. 39), 733.

66. Am nächsten kommt dieser Einsicht der Neutestamentler Hafemann (s. Anm. 3), 226: »Moses not only brings about the renewal of the covenant through his intercessions, but also becomes the mediator of God's presence in fulfillment of the covenant promises.«