



# Angesichts des Ewigen

## Exegetische Skizzen zu Ex 33

*Susanne Talabardon*

### 1. Avant-Propos

Einen Beitrag zu einer Festschrift für den Kollegen Klaus Bieberstein schreiben zu dürfen, bedeutet für mich in mehrfacher Hinsicht eine große Freude und Ehre. Zum einen haben wir in den gemeinsamen Jahren an der Otto-Friedrich-Universität stets gern und verlässlich zusammengearbeitet: Ohne Klaus Bieberstein hätte es die Studiengänge Judaistik bzw. Jüdische Studien an der Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät nicht gegeben. Zum anderen war Klaus der erste, der mich in die Geheimnisse der hiesigen Organisation von Lehre und Räumen (!) initiierte. Schließlich denke ich mit großer Dankbarkeit an die vielen fachlichen Gespräche und Diskussionen zu Methodik der Exegese und zu aktuellen Forschungstrends der Geschichte Alt-Israels, von denen ich enorm profitierte.

Schon allein deshalb möchte ich der Versuchung nicht nachgeben, einen rein judaistischen Essay zum Thema der »Semiotisierung von Räumen« beizutragen – vielleicht nämlich ist eine judaistische Perspektive auf die Hebräische Bibel für den Adressaten interessanter. Auf das Plateau des Tempelbergs indessen wage ich mich nicht; zumal es dazu nichts zu sagen gäbe, was der Jubilar nicht selbst wüsste. Was läge dann näher, als sich dem fiktiven Antipoden des Tempels zu widmen: dem Heiligtum der Wüste, dem Zelt Mo'ed oder der (bestürzenden) Tatsache, dass es womöglich gar keiner räumlich fixierten Kultstätte bedarf.

Bei diesem Unterfangen erhebt sich jedoch alsbald ein anderes großes Problem: Die für das selbst gewählte Thema am meisten relevante Erzählung vom Stierbild und dessen gravierenden Folgen in Schemot 32–34 gehört mit Sicherheit zu den textgeschichtlich und exegetisch schwierigsten

Kapiteln des Tena<sup>4</sup>kh. Es wird also nicht daran zu denken sein, diese Verse im vorgesehenen Rahmen eines Essays auch nur annähernd ausleuchten zu können.

Daher werden die folgenden Seiten Skizzen anbieten, Versuche, sich einem komplexen Text anzunähern: Sie enthalten eine heuristische Auswahl der meiner Ansicht nach interessantesten exegetischen Probleme und theologischen Fragen zu Schemot 33. In der jüdischen Leseordnung bildet das Kapitel den zentralen Text der Parascha כִּי תִשָּׂא (Ex 30,11–34,35).

## 2. Exegetische Skizze

### 2.1. Zur Architektur der Perikope

Schemot 33 bildet das Mittelstück einer theologisch ungemein gewichtigen Erzählung, die ihrerseits von der Anordnung zum Bau einer mobilen Kultstätte (Ex 25,1–31,17) und deren praktischer Ausführung (Ex 35,1–40,38) eingefasst wird.<sup>1</sup> Den inneren Rahmen bildet das Schabbatgebot: Ex 31,12–17 mit Ex 35,1–3.

Aufbau und Struktur von Ex 25–40, des dritten Teils des Buches Schemot, setzen dem Thema Exodus im ersten Teil (Ex 1–18) eine kontrastierende Reflexion gegenüber, in der es letztlich um eine Behausung geht. Nicht um diejenige Israels, dem noch die sprichwörtlichen vierzig Jahre Wüstenwanderung bevorstehen, sondern über die Möglichkeit einer An-

<sup>1</sup> Albertz 1997, 511 sieht in dieser Komposition eine theologische Auseinandersetzung zwischen laientheologischen und priesterlichen Autoren des Pentateuch: »Es ist nun interessant zu sehen, daß nach Sicht der Laientheologen erst aus dieser Krise des Gottesverhältnisses Israels erste kultische Institutionen erwachsen: die levitischen Priester (Ex 32,26–29) und das Zelt der Begegnung (*’ohel mō’ēd* Ex 33,7–11). Allerdings bleiben deren Funktionen ganz eingeschränkt: Die Auszeichnung der Leviten wird konterkariert durch seine Vorwürfe gegen Aaron (Ex 32,21–24). Die Verwendung eines Stoffes in der Gründungsgeschichte Israels, die Aaron, den die nachexilische Reformpriesterschaft zu ihrem Ahnherrn erkoren hatte, derartig kompromittierte, kann doch nur als boshafte Warnung der Laientheologen an die Priester ihrer Zeit verstanden werden, daß ohne Mose und d.h. ohne die Autorität des Gesetzes auch die Priesterschaft nicht in der Lage war, den Abfall des Volkes zu verhindern.«

wesenheit des Ewigen *unterwegs und außerhalb etablierter Siedlungsstrukturen* wird hier gerungen. Diese Frage ist angesichts eines kulturellen Umfelds, in dem die Pflege der Götter klar an ein fest umrissenes Territorium mit einer darauf befindlichen Bevölkerung gekoppelt ist, an einen oder mehrere Tempel und darin vollzogene Kulthandlungen, keineswegs trivial. Auch und gerade vor dem Hintergrund des babylonischen Exils, als Israel dieser Grundpfeiler des Kults: Land, zugehöriges Volk und Tempelkult, verlustig ging, stellte sich die Frage nach Alternativen.

Der Mittelteil des Buches Schemot (Ex 19–24) bietet mit Offenbarung und Bund am Sinai das prägende Ereignis der Tora überhaupt.

Anordnung zum Bau der Wohnstatt (Ex 25,1–31,17)		
Ex [31,18].32,1–35 Anfertigung und Zerstörung von göttlichen Tafeln und eines menschlichen Kultbildes	Ex 33,1–23 <b>Der Kampf um die Nähe des Ewigen zum Volk Israels</b>	Ex 34,1–35 Anfertigung von neuen Tafeln und was darauf steht. Ein menschliches Antlitz
Ausführung der Wohnstatt (Ex 35,1–40,38)		

Abb. 1

## 2.2. Unmittelbarer Kontext und Binnenabgrenzung des Kapitels Ex 33,1–23

Dem schweren Vergehen des Volkes, in Abwesenheit des Mosche ein Kultbild angefertigt zu haben (Ex 32,1–14), folgt eine mehrstufige Straf- und Sühne-Aktion.

Bevor noch das eigentliche Corpus delicti gründlichst vernichtet und in einer Art Ordal-Ritus dem Volk einverleibt wird (32,20), fallen die beiden Tafeln ihrer Zerstörung durch den zornigen Mosche anheim. Auffällig dabei ist die sorgfältige Beschreibung der Zeugnistafeln: sie sind beidseitig beschrieben und vollständig ein Werk Elohims (V. 16).

Mit Ex 32,25–29 vollzieht sich die *zweite Strafaktion* an dem als zügellos (פרע) charakterisierten Volk. Es sind »alle Söhne Lewis«, die sich »für den Ewigen« um Mosche versammeln (32,26). Dreitausend Mann, durch ein Wasserordal als schuldig markiert, fallen dem Schwert zum Opfer.

Nun erst – *am dritten Tag* – bittet Mosche für das Volk (Ex 32,30–34). Sein Einsatz zeitigt jedoch nicht das gewünschte Resultat. Es soll nur derjenige bestraft werden, der etwas verbrochen hat – womit ein in der exilischen Theologie äußerst virulentes Problem anklingt.<sup>2</sup> Die unmittelbare Präsenz des Ewigen bei seinem Volk, das große Thema des folgenden Narrativs, wird in Frage gestellt. Eine dritte Strafaktion – dieses Mal direkt vom Ewigen ausgeführt (V. 35) – trifft (in gewisser Spannung zu 32,32–33) das ganze Volk.

Es ist in der Literatur umstritten, ob die Verse Ex 32,30–35 nicht eigentlich dem nachfolgenden Kapitel zugehören.<sup>3</sup> Immerhin vermittelt die zeitliche Zäsur in Ex 32,30–34 (ויהי ממחרת) einen Neuansatz. Andererseits zerstört eine solche Abgrenzung das schöne Drei-Tage-Schema, welches in Ex 32 vorgestellt wird (V. 1–6.7–29.30–35). Ein weiteres Argument für die Gliederung der Großperikope entlang der Kapiteleinteilungen wäre der Einsatz von חטא als Leitwort in Ex 32,30–35.<sup>4</sup> Zweifelsohne kann man Ex 32,30–35 eine Brückenfunktion zu Ex 33 zuweisen, da diese Verse bereits wesentliche Themen des Nachfolgenden ansprechen: Es geht bereits hier um die Frage der Vermittlung zwischen Gott und Mensch – im speziellen Fall um die Möglichkeit der Sühne des Einzelnen für die Gemeinschaft. Nach einer – kollektiven! – Strafaktion wendet sich der Ewige in Ex 33,1 erneut an Mosche – und greift das Thema 32,34 wieder auf.

Das Ende des Abschnittes wird in Ex 34,1 mit einer konkreten Handlungsanweisung des Ewigen markiert: Mosche soll Steintafeln anfertigen, welche der Vorbereitung der Zweiten Offenbarung dienen. Benno Jacob macht darauf aufmerksam, dass Mosche dieses Mal nicht mit leeren Händen hinaufsteigt, sondern mit unbeschriebenen Tafeln, wodurch ein Kontrast zu Ex 20,15–18 und den ersten לוחת הברית intendiert ist. Er sieht darin sogar den »springenden Punkt« der gesamten Erzählung:

<sup>2</sup> Vgl. Ex 32,32f. mit Ez 18,20.

<sup>3</sup> So Cassuto 1967, 425–427; Moberly 1983, 56–63.

<sup>4</sup> Der Terminus wird insgesamt acht Mal verwendet. Die frühmittelalterlichen Masoreten setzten eine Setuma nach Ex 32,35.

»Das erste Mal war Mose mit leeren Händen auf den Sinai hinaufgegangen, mochte er dem Volk auch gesagt haben, daß er nicht ebenso zurückkommen werde. Die Folge war gewesen, daß das ungeduldig gewordene Volk seine Rückkehr aufgab, das Kalb anfertigte und Mose zorn erfüllt die Tafeln zerschmetterte. Darum soll das Volk ihn diesmal mit *unbeschriebenen* Tafeln hinaufsteigen sehen, damit augenscheinlich gemacht werde, wie ernst es Mose ist. Jetzt hatte es nicht zu warten, ob und wann er wiederkomme, sondern ob er die Tafeln als von Gottes Hand *beschriebene* zurückbringe.«<sup>5</sup>

Vielleicht hat sich Jacob hier vom Jom-Kippur-Ritual inspirieren lassen, indem er die wohlbehaltene Rückkehr Mosches mit beschriebenen Tafeln als eine Art Ordal interpretiert. Womöglich hat er auch die Erweiswunder von Ex 4,1–9 im Blick, die durch die Worte des Ewigen überboten werden sollen – im Folgenden soll einer anderen Fährte des Textes nachgespürt werden, nämlich der nach Formen der Präsenz des Ewigen bei seinem Volk, wie sie durch die Architektur der Großperikope angelegt ist.<sup>6</sup>

### 2.3. Leitworte und Architektur des Textes Ex 33,1–23

Mit Ex 33,1 geht die Erzählung vom Kultbild letztendlich in eine tiefgründige Reflexion über die Präsenz des Ewigen bei seinem Volk über. Dass ein goldenes Stierbild *nicht* die adäquate Form der göttlichen Gegenwart sein kann, ist nun auch dem Letzten klar.

Der erste Abschnitt des Textes bestätigt zunächst, etwas überraschend, die Landverheißung (Ex 33,1–3), bevor er jedoch eine wichtige Verfahrensänderung ankündigt: der Ewige kann künftig nicht mehr inmitten des Volkes mitziehen (vgl. 33,3.5). Der doppelten Verweigerung der in Ex 3,7–14 so eindrucksvoll angekündigten göttlichen Begleitung entspricht ein doppeltes Bußritual: Das Volk legt seinen Schmuck ab – einmal scheinbar spontan (33,4), ein zweites Mal auf explizite Aufforderung

<sup>5</sup> Jacob 1997, 963.

<sup>6</sup> Eine interessante Einzelbeobachtung soll nicht unterschlagen werden: Die gesamte Struktur des Buches Schemot bis hinunter zu den einzelnen Teilen selbst, ist triadisch geprägt. Für Ex 25–40 wurde dies bereits vorgeschlagen; Ex 32 zeigt sich durch ein Drei-Tage-Schema gestaltet; Ex 34 zeigt ebenfalls eine Dreiteiligkeit mit 1–9 (Vorbereitung des Zweiten Bundes – Offenbarung des Namens – Erneute Bitte des Mosche um Unmittelbarkeit); 34,10–26 (Halachische Passage, sog. »Kultischer Dekalog«) und schließlich 34,27–35 (Das leuchtende Antlitz des Mosche).

Gottes hin (33,5f.). Dadurch entsteht innerhalb des ersten Teils eine interessante Kontrastierung zwischen dem Hinaufziehen ins Gelobte Land (33,1.3) und dem Herunterziehen (33,4.5) des Schmucks.

I	Ex 33,1–6	Landverheißung (1–3) und neuerliches Sühneritual (4–6)	Kontrast: עלה ירד
II	Ex 33,7–11	Exkurs: Der Ohel Mo'ed Leitgedanke (33,11): פנים אל פנים	ירד
III	Ex 33,12–17	Bitte des Mosche um Begleitung des Volkes	ידע פנים
IV	Ex 33,18–23	Bitte des Mosche um eine persönliche Offenbarung	ראה פנים

Der zweite Teil (33,7–11), angelegt wie ein Exkurs, zeigt Mosche damit beschäftigt, das Zelt aus dem Lager zu entfernen. In einiger Entfernung vom Volk spannt er es wieder auf. Wieder wird ein Kontrast aufgebaut: Der Distanz zwischen Israel und dem Ewigen wird die schier unglaubliche Nähe zwischen Gott und Mosche entgegengestellt. Er spricht zu ihm פנים אל פנים (vgl. 33,11), während das Volk Mosche hinterher (אחור) schaut.

Im dritten Abschnitt des Textes (Ex 33,12–17) wird eine weitere Fürbitte des Mosche vorgetragen. Es geht ihm um eine Präsenz des Ewigen auf dem Wege. In einer kühnen Geste verweist er seinen Gott auf die eigenen Verheißungen. פנים (aus 33,11) und das siebenfach eingesetzte Verb ידע (vgl. 33,5) werden zu Leitworten weiterentwickelt. Beinahe mürrisch bestätigt der Ewige sein Wort (דבר): was Er dem Mosche verheißen hat, gilt. Zumindest einigermaßen.

Scheinbar ermutigt legt Mosche nun nach (Ex 33,18–23) und bittet um eine *sichtbare* Präsenz, ein *Zeichen* der Gegenwart des Ewigen. Zwei Begriffe dominieren die Reflexion: פנים und כבוד, die im Folgenden noch genauer reflektiert werden müssen. In Einklang mit der Bitte um eine *erweisbare* Gegenwart Gottes, wird das Verb ראה (5x) zum Leitwort des Abschnitts – womit ein stilistisches Merkmal von Ex 32 wieder auflebt.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Auch hier bestätigt sich die Bindung zu Ex 3, deren erster Abschnitt (Ex 3,1–6) ebenfalls von ראה als Leitwort geprägt wird (6 Vorkommen und ein Mal נבט).

Im Kapitel 34 werden die zuvor aufgeworfenen theologischen und praktischen Probleme aufgearbeitet. Die Tafeln werden erneuert, ein neues Ritual von Begegnung inauguriert, die Begleitung des Volkes durch den Ewigen findet eine völlig unerwartete Lösung. Dem übergreifenden Leitwort פנים finden sich mit דבר und משה (!) zwei weitere zugesellt. Als Signalwort erscheint das hapax מסוה (nur drei Mal: V. 33.34.35) unübersehbar, was die Rezeptionsgeschichte ungemein inspirierte.<sup>8</sup>

Das theologische Gewicht der Parascha zeigt sich auch darin, dass sie mit anderen Texten des Tena<sup>4</sup>kh eng interagiert. Die gängigste Sicht auf die Dinge, von etlichen Exegeten vorgetragen, beschreibt die Entstehung des Textes als eine Fortschreibungsgeschichte zwischen Ex 32–34, Dtn 9,9–10,11 und 1 Kön 12,26–32 mit wechselnden Abläufen.<sup>9</sup> Im Zentrum steht dabei die Beziehung des Kultes zu Dan und Bethel zur Perikope vom Goldenen Stierbild. Damit ist ein möglicher (!) historischer Haftpunkt benannt,<sup>10</sup> doch scheint die Fortschreibungsgeschichte komplizierter als zumeist gedacht: Mindestens die Berufung des Mosche (Ex 3,1–4,17), die Doppelerzählung Num 11/12 sowie die Theophanie für Elija (1 Kön 19) gehören zum Gefüge unserer Perikope unbedingt dazu.<sup>11</sup>

Bevor weitere Überlegungen zur Rezeption des Textes möglich sind,<sup>12</sup> soll es jedoch um einige Abschnitte der Parascha im Einzelnen gehen.

## 2.4. Grundlinien des biblischen Textes: 1. Landverheißung und Sühneritual

Der erste Teil der Erzählung, die Verse 33,1–6 umfassend, weist drei größere textliche Schwierigkeiten auf. Zunächst vermisst der geneigte Leser

<sup>8</sup> Vgl. den berühmten paulinischen Midrasch in 2 Kor 3,14–18.

<sup>9</sup> Vgl. Wellhausen 1963, 91–93; Schmid 2001; Blum 1990, 181–188; Dozeman 2009, 687–700.

<sup>10</sup> Die engen Beziehungen zwischen Dtn 9–10 und Ex 32–34 sind selbstverständlich nicht zu leugnen. Dennoch scheint eine gewisse Skepsis hinsichtlich der Dan-Bethel-Genealogie bei allem Konsens angebracht. Das schiere Vorhandensein von Stierbildern in beiden Traditionskomplexen ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die israelitischen Heiligtümer als eines narrativen Katalysators.

<sup>11</sup> Vgl. Blum 1990, 73–88; Albertz 2018, 225. Eine Redaktion, die Ex und Dtn verbindet, wird greifbar.

<sup>12</sup> Mit Breed 2014 wäre die Distinktion zwischen »Urtext« und Rezeption ohnehin zu überdenken.

zu Beginn des Verses 33,3 eine Verbform. Diesen Verlust, eine Art syntaktisches Schlagloch, gleicht die Septuaginta durch Einfügung von *καὶ εἰσάξω σε* aus. Den exegetischen Grundregeln zufolge wäre aber der masoretische Text als *lectio difficilior* vorzuziehen. Was hätte die Leerstelle dann zu bedeuten? Sie weist auf genau das hin, was nun nicht mehr erfolgen soll. Gott wird einen Boten senden, er wird die kanaanäischen Völker vertreiben,<sup>13</sup> aber er wird eben *nicht* hinaufziehen »in ein gutes und weites Land, fließend von Milch und Honig« (Ex 3,8a2β). Der literarische Kunstgriff enger textlicher Anlehnung an die verheißungsvollen Zeilen Ex 3,6–14 macht die auffällige Einschränkung des ursprünglichen Szenarios grammatisch und faktisch schmerzlich bewusst.

Das zweite Problem ist schwerer zu bewältigen und besteht in der klaren inhaltlichen Spannung zwischen 33,4 und den beiden nachfolgenden Versen. Wenn das Volk in einer Geste von Trauer und Buße keinen Schmuck anlegte, warum sollte es sich die Preziosen dann noch herunterreißen? In der klassischen [christlichen] Exegese würde man in einem solchen Fall von einer Dublette sprechen und die beiden Einheiten unterschiedlichen Quellenschichten oder Redaktoren zuweisen.

Jüdische Interpreten neigen eher dazu, nach einer integralen Erklärung zu suchen. Man kann vielerorts im Tena<sup>4</sup>kh beobachten, dass Wiederholungen als Stilmittel eingesetzt werden.<sup>14</sup> Wenn es also keine gravierenden sprachlichen Brüche gibt, sollte man interne Gründe für die auffällige Gestaltung des Textes eruieren. In diesem Fall fällt auf, dass der Verzicht auf Schmuck in 33,4 eine klar andere Funktion hat als das »Herunterreißen« der Juwelen in der göttlichen Anordnung. Darauf deutet *auch* der Einsatz dreier verschiedener, noch dazu ungewöhnlicher Verben (ירד, שית und נצל Hitp.) für das Ablegen der edlen Stücke.<sup>15</sup> Im Gegensatz

<sup>13</sup> Die Liste der zu vertreibenden Völkerschaften stimmt im Wesentlichen mit Ex 3,8b überein. Dort werden die Qena'ani, die Chitti, die 'Emori, die Parisi, die Chiwwi und die Jevusi genannt. Der Bote wird (im Gegensatz zur LXX) indefinit eingeführt; in Ex 33,2 fehlt der bestimmte Artikel.

<sup>14</sup> Sehr prägnant z.B. 1 Kön 19.

<sup>15</sup> Vgl. Jacob 1997, 946. Die Septuaginta-Fassung von Ex 33,4–6 »löst das Problem«, indem sie 33,4b auslässt. Auch der folgende Vers weicht gravierend von der masoretischen Fassung ab: *καὶ εἶπεν κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ Ὑμεῖς λαὸς σκληροτράχηλος ὁρᾶτε μὴ πληγῇν ἄλλην ἐπάξω ἐγὼ ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἐξαναλώσω ὑμᾶς· νῦν οὖν ἀφέλεσθε τὰς στολὰς τῶν δοξῶν ὑμῶν καὶ τὸν κόσμον, καὶ δείξω σοι ἃ ποιήσω σοι.* (»Und der Herr sagte zu den Israeliten: Ihr seid ein halsstarriges Volk; passt auf, dass ich nicht einen



dazu wird für den Schmuck stets derselbe, aber nicht minder seltene Terminus עדי verwendet.<sup>16</sup> Cassuto und Jacob<sup>17</sup> denken an einen Bezug zu עדה bzw. עדת – andere denken an ein Wortspiel mit dem im Folgenden dominierenden Verb ידע.<sup>18</sup> Diese Assoziation stützt die zweite Rede des Ewigen (33,5), das zahlreiche Motive des gesamten Absatzes zusammenzieht:

וְאָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי מֹשֶׁה אֲמַר אֶל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲתֶם עַם־קָשָׁה־עֹרֶף רַגַע אֶחָד אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ וְכִלְיֹתֶיךָ וְעֵתָה הוֹרֵד עֲדֶיךָ מֵעֵלֶיךָ וְאֵדַעַה מָה אֶעֱשֶׂה־לָּךְ:<sup>19</sup>

Tatsächlich beschreibt das Nicht-Anlegen festlicher Kleider oder edler Metallteile bzw. das Herunterreißen der nämlichen Preziosen zwei verschiedene Prozesse: In 33,4 vollzieht sich eine Bußhandlung. Diese hat zur Folge, dass das Volk vom Ewigen wieder als »Kinder Israel« adressiert wird.<sup>20</sup> In den Versen 5 und 6 geht es um die Forderung nach strikter Umsetzung eines anikonischen Kultes in einem Akt der Abgrenzung – eventuell unter Anspielung auf die theologische Metapher von Ehe und Scheidung.<sup>21</sup> Vor allem der Gebrauch der Wurzel נצל (Ex 3,21–22; 12,36) deutet in diese Richtung. Damit ist gesagt, dass die Buße des Volkes auf offene Ohren gestoßen und der Verzicht auf den Zierrat in eine dauerhafte Institution verwandelt werden soll.

Zu guter Letzt wäre das merkwürdig nachgestellte מֵהָר חורב in den Blick zu nehmen. Des Öfteren sieht man hier einen späten Redaktor am Werk – was jedoch nicht der Frage enthebt, was dieser womöglich späte

---

weiteren Schlag gegen euch führen und euch völlig auslöschen werde: legt also jetzt eure prachtvollen Gewänder und euren Schmuck ab, und ich werde dir zeigen, was ich mit dir machen werde.« (Übersetzung: Septuaginta deutsch, Hervorhebungen im Original)

<sup>16</sup> נצל hitp. könnte an die nämliche Verbwurzel im pi. erinnern, mittels derer die Ägypter in Ex 3,22 um ihren Schmuck erleichtert wurden. Der Begriff עדי (Schmuck, Gold- und Silbergeräte, edle Kleidung) findet sich gehäuft in Ex 33 (V. 4.5.6); daneben u.a. in 2 Sam 1,24; Jes 49,18; Jer 2,32; 4,30; Ez 7,20; 16,7.11; 23,40; Ps 32,9; 103,5.

<sup>17</sup> Cassuto 1967, 428; Jacob 1997, 947.

<sup>18</sup> Madl 1987, עדה, Sp. 1075–1076.

<sup>19</sup> עַם־קָשָׁה־עֹרֶף vgl. 33,3; וְכִלְיֹתֶיךָ vgl. 33,1.3; הוֹרֵד עֲדֶיךָ vgl. den Kontrast zu עלה (vgl. 33,1); ידע vgl. עדת sowie 33,12–17.

<sup>20</sup> Jacob 1997, 946f.

<sup>21</sup> Vgl. Dozeman 2009, 721–723 (u.a. mit Verweis auf Jes 61,10); Dohmen 2004, 394–395.

Redaktor mit seiner syntaktisch schwierigen Zufügung erreichen wollte. In der jetzigen Konstellation akzentuiert der Nachsatz die vorgeschlagene theologische Deutung der Verse 5 und 6. Zugleich weist Lepesqueux zu Recht darauf hin, dass der Verweis auf den Horeb die Bezüge des Textes zu Ex 3 verstärkt, die auch anderenorts mit Händen zu greifen sind.<sup>22</sup>

## 2.5. Der zweite Teil: Der Ohel Mo'ed

Der zweite Teil der Perikope fällt in mehrfacher Beziehung aus dem Rahmen. Er unterbricht die Erzählung. Der Text tut dies nicht nur seinem Inhalt nach, sondern auch grammatisch, indem er kaum oder keine Narrative verwendet.<sup>23</sup> Die dreifach (!) mit וְהָיָה eingeleitete Syntax deutet iterativ oder durativ auf eine Beschreibung für Gewohnheiten oder eine Anweisung für ein Ritual.<sup>24</sup> Es wird sich jedoch erweisen, dass an dieser Stelle ein Paradoxon »etabliert« wird: eine nicht-Institution, die sich (nicht) institutionalisiert oder ein nicht-Ritual, das sich (nicht) ritualisiert.

Andererseits nämlich sind die terminologischen Verbindungen zum Kontext der Einheit unübersehbar.<sup>25</sup> Gleiches gilt für die inhaltlichen Bezüge. Mit der Spitzenaussage, der Ewige habe mit Mosche פָּנִים אֶל פָּנִים gesprochen, setzt der zweite Teil *das* Thema für den Rest der Erzählung. Die sprachliche Gestaltung des kleinen Abschnitts Ex 33,7–11 ist überaus

<sup>22</sup> Lepesqueux 2019, 279 (Vgl. Ex 3,1; 17,6). Lepesqueux schreibt: »Le complément מהר חורב est plus vraisemblablement une retouche ponctuelle qui cherche à pérenniser, en violentant au passage la syntaxe du v.6, la rupture des fils d'Israël avec l'idolâtrie [...].« (Lepesqueux 2019, 294).

<sup>23</sup> Lepesqueux 2019, 287 charakterisiert die Verse 33,7–11 als »Hors-piste narratif.« Das ist irreführend, vgl. Albertz 2018, 229; Cassuto 1967, 429.

<sup>24</sup> Albertz 2018 sieht in 33,7–11 einen »Schlüsseltext für die Rekonstruktion des Pentateuch«, der erhebliche Spannungen zur Beschreibung des Zeltheiligtums in Ex 25–31/35–40 erzeuge. Er meint: »Das Zelt der Begegnung war nach Meinung der Laientheologen nicht etwa ein heiliger Ort in dem Sinne, daß hier der stetige Kult Israels stattgefunden hätte, sondern eine Begegnungsstätte »außerhalb des Lagers« (Ex 33,7a), an der J [...] mit Mose trotz Störung des Gottesverhältnisses und entfernt vom Gottesberg kommunizieren konnte (Ex 33,7–11; Nu 11,16–17.24–29; 12,4–10). Es institutionalisierte somit eher die prophetische Inspiration als den Opferkult.« (Albertz 1997, 511).

<sup>25</sup> Konkret zeigt sich dies in der Verwendung der Begriffe נָבֵט, נָצַב, פָּנִים und יָרַד.

sorgfältig – wiederum dominiert eine dreifach-Struktur.<sup>26</sup> Auffällig ist ferner die Beschreibung des nicht-Rituals 33,8, da die Menschen dem hinausziehenden Mosche (!) hinterher-genau-hinschauen (נִבְטֹ אַחֲרָי) – wobei das Verb wiederum Ex 3 (vgl. V. 6) und 33 verbindet.

Die Spannung zwischen dem Zelt »außerhalb des Lagers« und jenem »Stiftszelt« in Ex 25–31.35–40 weiß der {Autor-Redaktor} sehr nuanciert zu artikulieren: Er bezeichnet das Zelt als הַאֹהֶל: Es wird demnach als bekannt vorausgesetzt – an einen anderen Ort verbracht und mit einem alten Namen neu benannt.<sup>27</sup> Angesichts dessen scheinen Spekulationen über mehrere Zelte oder unterschiedliche Besitzer gegenstandslos.<sup>28</sup> Der Ohel Mo'ed ist tatsächlich ein *Erzählung gewordenes Oxymoron*. Zwischen dem Zelt und seinem Erbauer oder Besitzer einerseits und dem Volk andererseits wird nun diejenige Distanz hergestellt, die bereits im ersten Teil thematisiert worden ist (33,4–6). Der Schmuck ist heruntergerissen – das Zelt Mo'ed aus dem Lager entfernt worden. Der Heilige kann nicht im Unheiligen wohnen, das Zelt der »Festsetzung« ist nicht so festgesetzt wie es scheint; die Möglichkeit zur Begegnung im »Zelt der Begegnung« wird relativiert. Das Oxymoronische jenes Zeltes zeigt sich auch in dem Kontrast zwischen einem scheinbar kultischen Ritual außerhalb des Zeltes, welches von einem nicht-kultischen Gepräge innerhalb kontrastiert wird. Es ist ein Hinweis auf den Gegensatz zwischen einem individuell vollzogenen Kontakt zum Ewigen und dem kollektiven (Nicht-) Ritual, der

<sup>26</sup> 7.8–10.11; dreimal פָּתַח אֹהֶל; dreimal עָמַד פֶּתַח אֹהֶל.

<sup>27</sup> Interessant sind die Namensvariationen des schwierigen מוֹעֵד אֹהֶל (in etwa: »Zelt der Festzeit«) in der Septuaginta. Sie eignet das Zelt Mosche zu: Καὶ λαβὼν Μωυσῆς τὴν σκαηνὴν αὐτοῦ (Ex 33,7 LXX). Es wird als σκαηνὴ μαρτυρίου (Zelt des Zeugnisses) bezeichnet. Damit reagiert die in der Septuaginta artikulierte Tradition womöglich auf die Tatsache, dass der מוֹעֵד אֹהֶל bereits früher Erwähnung findet (nämlich in Ex 27,21; 28,43; 29,4.10.11.30.32.42.44; 30,16.18.20.26.36; 31,7). Der Ohel ist also als Zelt bereits bekannt, wird in Ex 33,8 demnach entweder »umbenannt« (masoretischer Text) oder – wie in der Septuaginta – mit dem üblichen Namen aufgerufen, aber explizit dem Mose zugeordnet.

<sup>28</sup> Das Verhältnis des Heiligtums Ex 25–31.35–40 zum hiesigen Zelt wird überwiegend als gravierende crux interpretum betrachtet. Albertz 2018 hält die Verse 7–11 – wie gesagt – für einen »Schlüsseltext für die Rekonstruktion des Pentateuch«. Die gängigen Hypothesen behaupten entweder die Existenz von zwei Zelten (SifréZ Num, Haran, Milgrom; Knohl), betrachten das Objekt Ex 33,7–11 nur als ein Interim (Moberly) oder interpretieren letzteres als Privatzelt Mosches (LXX, ibn Ezra, Hirsch). Zu den Belegen vgl. Albertz 2018, 226.

hier quasi unter der Hand inauguriert wird. Die Spannung zwischen Mosche (dem herausragenden Individuum) und den Kindern Israel hatte sich schon in Ex 32,32f. angedeutet, als die stellvertretende Sühne des Einzelnen für die Schuld der Gemeinschaft vom Ewigen zurückgewiesen wurde. Während das Volk daher nur noch am jeweiligen Eingang ihrer Zelte stehen und dem hinausziehenden Mosche sehnsuchtsvoll hinterherschauen kann, spricht der Ewige zu ihm »Antlitz zu Antlitz« (Ex 33,11) – gravierender lässt sich der Kontrast nicht schildern.

Angesichts dieser Struktur wäre es immerhin bedenkenswert, die derart unterschiedlich konstruierten und situierten Zelte nicht als *crux interpretum*, sondern vielmehr als *Pointe* des Narrativs zu betrachten.

## 2.6. Der dritte und vierte Teil: Präsenz

Wie lässt sich jene unheilvolle Entfernung wieder überbrücken? Interessanter Weise geschieht dies in zwei Etappen. Zunächst geschieht das Erwartete: Mosche bittet für sein Volk (33,12–17) – dann (33,18–23), scheinbar unerwartet, bittet er für sich selbst. Nun wird in diesen beiden Gesprächsgängen ein Thema ausgeführt, das sich bereits in Ex 32,30–34 ankündigte: das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Volk angesichts des Ewigen. In mehrfacher Hinsicht darf Schemot 33 als Kommentar zu den genannten Versen interpretiert werden.

Wieder deutet die sorgfältige Komposition des Abschnittes auf eine sehr reflektierte Konzeption; wieder dominiert eine Dreifach-Struktur, die chiasmisch gebaut ist:<sup>29</sup> Drei Mal ergreift Mosche das Wort – drei Mal antwortet der Ewige. Dabei dienen das sechsfache Auftreten der Wortwurzel *יָדַע*, wie auch das prononciert eingesetzte *מִצַּח הֵן* (viermal) als Leitworte.

### Erster Gesprächsgang:

- A. Ex 33,12: *Rückgriff Mosches auf frühere Verheißung:*  
Gnade finden; beim Namen kennen
- B. Ex 33,13: *Mosches Bitte:* kennen/wissen; mein/dein Volk
- C. Ex 33,14: *Abwehr der Bitte durch den Ewigen:*  
Mein Angesicht sollte mitziehen?!

<sup>29</sup> Vgl. Lapesqueux 2019, 305f.

**Zweiter Gesprächsgang:**

- C'. 33,15: *Mosche verstärkt seine Bitte:*  
Kein Angesicht, kein Hinaufziehen!
- B'. 33,16: *Mosche wiederholt seine Bitte:*  
kennen/wissen; mein/dein Volk
- A'. 33,17: *Aufgreifen der Bitte durch den Ewigen:*  
Gnade finden; beim Namen kennen

Die dreifache Struktur des kleinen Textes zeigt sich jedoch noch in weiteren Details: Drei Mal setzt Mosche in 33,12 mit **אָתָּה** zu drei Rechtfertigungen an. Die Szenerie ist die einer königlichen Audienz, worauf das **מִצָּא חָן** deutet; ebenso wie der dezente Hinweis des Bittstellers darauf, namentlich bekannt zu sein. Interessanter Weise bietet die Septuaginta hier einen alternativen Text, der klarer auf die Erwählungsvokabel in V. 16 abzielt: *Οἶδ'ά σε παρὰ πάντας*. Indirekt bestätigt die griechische Fassung die von ibn Esra angebotene Deutung des **יָדַע בִּשְׁמִי**: Du hast mich doch zu deinem Vertrauten gewählt!

Mit dem mysteriösen Doppelvers 33,14 und 15 wird schließlich das entscheidende Thema gesetzt: das mitziehende *Antlitz* des Ewigen (**הַלֵּךְ פָּנִים**).<sup>30</sup> Durch den Einsatz des Verbs **נָוָה** (vgl. 33,14) wird der Auftrag in Ex 32,34 (**נָחָה**) geistvoll umgekehrt: Sollte Mosche womöglich gar nicht führen wollen, sondern vielmehr auf Ruhe aus sein? Das ist die Frage – umso mehr, als sich die beiden Gesprächspartner, wiederum unter Rückgriff auf Ex 32,7.11f., die Verantwortung für das Volk qua Personalpronomen gegenseitig zuschieben (33,16).

Mosches Rede ist äußerst emotional gestaltet – was durch den syntaktischen Bruch am Ende des Verses 13 unterstrichen wird: Sieh doch, dies Volk ist doch *deines*! Im Hintergrund der gesamten Passage schwingt Ex 3,7–12 mit: Die unbedingten Hilfs- und Beistandszusagen sind in akuter Gefahr.

Die größte Schwierigkeit des dritten Teils tut sich in 33,14 auf; bewusst verkompliziert durch einen nicht angekündigten Personenwechsel. Was tut der Ewige? Stimmt Er der Bitte seines Vertrauten zu? Erwägenswert

<sup>30</sup> M.E. kann Ex 33,14 als erstaunte oder empörte Nachfrage gedeutet werden: »<sup>14</sup>Da sagte Er: Mein Angesicht [Ich selbst] soll gehen und dich ruhen lassen!? <sup>15</sup>Und er sagte zu Ihm: Wenn Dein Angesicht nicht mitgeht, werden wir nicht hinaufziehen von hier!«

wäre, Ex 33,14 als eine erstaunte oder verärgerte Rückfrage des Ewigen zu interpretieren: Sollte Ich tatsächlich mitziehen und *dich* ruhen lassen?<sup>31</sup> Nur auf diese Weise erklärt sich m.E. der geradezu panische Wechsel des Folgeverses in den Plural: Wenn Du nicht selbst mitgehst, bleiben wir hier! (33,15). Letztlich – und das erhält die Spannung der Erzählung aufrecht – bleibt der Erfolg der Fürbitte Mosches in der Schwebe.

## 2.7. »Zeige mir doch deine Wichtigkeit« (Ex 33,18–23)

Mit dem vierten Teil des Kapitels werden die theologischen Tiefenschichten des Textes sichtbar. Hier wechselt die Perspektive von der kollektiven Errettung des Volkes hin zur individuellen Begegnung eines Menschen mit seinem Gott. Und eben darin liegt der unnachahmliche Reiz dieses Textes: Er versucht zwischen den beiden Ebenen der Theologie, der des Einzelnen und jener der Gemeinschaft zu vermitteln. Lapesqueux charakterisiert den Abschnitt wahlweise als »hors-piste théologique« oder als »excursus de haute volée«<sup>32</sup>. Mir scheint, dass die Verse nicht gut als Exkurs oder Nebengleis zu beschreiben sind. Sie passen sich vielmehr sehr gut in die Gesamtarchitektur eines Gegenübers von Kollektiv und Einzelem ein.

In großer syntaktischer Ähnlichkeit zu 33,13 fordert Mosche: Lass mich doch deine Kavod sehen!<sup>33</sup> Es wird der einzige Beitrag des Mittlers bleiben – den Rest der Rede bestreitet der Ewige. Mir erscheint es am

<sup>31</sup> Anders als z.B. Jacob 1997, 957. Der Text (Ex 33,14f.) lautete dann: »Da sagte Er: Mein Angesicht [Ich selbst] soll gehen und dich ruhen lassen!? Und er sagte zu Ihm: Wenn Dein Angesicht nicht mitgeht, werden wir nicht hinaufziehen von hier!« Zu נח als Signalwort im Kontext von Ex 32–34 vgl. Ex 32,10.

<sup>32</sup> Lapesqueux 2019, 287. Zur Begründung verweist er darauf (ebd., 308), dass es in der exegetischen Literatur weithin Übereinstimmung darüber gäbe, dass 33,18–23 einen Einschub in seinen derzeitigen literarischen Kontext darstelle. Er schreibt: »Tout, nous le verrons, porte à penser que la reprise du système {ראה hif; כבוד} au v. 18 permet d'introduire, au sein de l'exode, un prolongement proto-midrashique à la réflexion entamée en Dt 5,24–27 sur la possibilité d'un contact entre l'homme et la divinité. [...] La requête de Moïse en Ex 33,18, plus qu'une demande personnelle, se comprend donc, avant tout comme un procédé littéraire destiné à éclairer un point de théologie a priori controversé.« (Ebd., 310).

<sup>33</sup> Die in Ex 33, 18 gewählte Konstruktion mit hi. ראה und כבוד findet sich sonst nur noch in Dtn 5, 21:

fruchtbarsten, die recht komplexen Verse 33,19–23 mit Blick auf Ex 3,13–15 zu klären.

3,13	Und es sagte Mosche zu Elohim: Sieh, ich komme zu den Kindern Israel und sage ihnen: Der Elohim eurer Väter hat mich zu euch geschickt. Dann werden sie mir sagen: Was ist Sein Name? Was soll ich ihnen sagen?	33,18	Und er sagte: Lass mich doch Deine Wichtigkeit sehen!
3,14a	Da sagte Elohim zu Mosche: Ich bin, der Ich bin.	33,19	Und Er sagte: Ich will vorüberziehen lassen all Meine Schönheit über deinem Angesicht und werde mit Namen nennen: der Ewige vor dir! Und ich erweise Gunst, dem Ich meine Gunst erweise und erbarme mich dessen, dem Ich mich erbarme.
3,14b	Und Er sagte: So sollst du zu den Kindern Israel sagen: Ich bin – hat mich zu euch geschickt.	33,20	Und Er sagte: Nicht kannst du Mein Angesicht sehen, denn nicht sieht Mich ein Mensch und überlebt.
3,15	Und Elohim sagte weiterhin zu Mosche: So sollst du zu den Kindern Israel sagen: Der Ewige, der Elohim eurer Väter, der Elohim Avraham, der Elohim Jitzchaks, der Elohim Ja'akovs hat mich zu euch geschickt. Dies ist mein Name für immer und dies ist mein Erinnern für alle Generationen.	33, 21–23	Und der Ewige sagte: Siehe, ein Ort mit Mir – stelle dich dort auf den Felsen. Und es geschieht: Wenn Meine Wichtigkeit an dir vorüberzieht, dann setze Ich dich in eine Felsspalte und decke Meine Handfläche über dich bis Ich vorübergezogen bin. Und wenn Ich meine Handfläche abziehe, dann siehst du Meine Rückseite – aber Mein Angesicht kann nicht gesehen werden.

Beide Perikopen beginnen unvermittelt mit einer Bitte des Mosche; der Ewige antwortet jeweils in dreifachem Ansatz.<sup>34</sup> Der Zusammenhang zwi-

ותאמריו הן הִרְאֵנוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶת־כְּבוֹדוֹ וְאֶת־גְּדֻלּוֹ וְאֶת־קִלְקִלּוֹ שֶׁמֶעֵנָּה מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הָיָה רֹאֵינוּ  
כִּי־יִדְבֹר אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וְחַי:

<sup>34</sup> Ex 33,19–33,20–33,21–23.

schen den idem-per-idem-Formeln ist unübersehbar; die prägenden Leitworte stimmen überein.<sup>35</sup> Die berühmte Deutung des Namens Ex 3,14a, aus der anakolutischen Beistandszusage 3,12 entwickelt, wird in Ex 33 auf die neue Situation angepasst. Im Grunde hatte sich die in der Mosche-Berufung zugesagte Begleitung ja auch erschöpft. Hieß es doch in Ex 3,12:

»Und Er sprach: Dass ich mit dir sein werde. Denn dies sei dir das Zeichen, dass Ich dich gesandt habe: Wenn du das Volk aus Mizrajim herausgebracht haben wirst, werdet ihr dem Elohim auf diesem Berg dienen.«<sup>36</sup>

Diese Zusage hat sich nun erfüllt – oder eben gerade nicht, wenn man in Rechnung stellt, dass das Volk einem selbstgebauten Stierbild seine Referenz erwies. Im narrativen Gefälle des Buches Schemot stellt sich angesichts dessen gleich mehrfach die Frage, wie es nun um die Begleitung des Ewigen steht. Wie Ex 33,12–23, so lebt auch die theologische Overtüre Ex 3,1–4,30 von der Balance zwischen der individuellen und der kollektiven Gottesbeziehung.

Die Forderung des Mosche gestaltet sich kurz und prägnant. Der Terminus כבוד bereitet jedoch nicht nur heutigen Exegeten Sorge.<sup>37</sup> Relativ gesichert scheint, dass der Terminus an dieser Stelle *nicht* im Sinne des esoterischen Konzepts einer Präsenz des Ewigen am Tempel zu deuten ist.<sup>38</sup> Die bewusst unterschiedlich gewählten Begriffe für das, was dem Mosche begegnen soll: Kavod, כל טובי und der Name des Ewigen (V. 18f.) bilden eine Trias.<sup>39</sup> Sie fungieren gemeinsam als Gegen-»gewicht« zu dem uns schon bekannten פנים (V. 20–23), welches eben nicht sichtbar ist. Sie sind zwar nicht synonym, wohl aber synthetisch zu interpretieren.<sup>40</sup>

Die dreiteilige Antwort des Ewigen kann an dieser Stelle kaum die ihrer Komplexität angemessene Würdigung erfahren. Bereits die erste Reaktion auf die Anfrage Mosches (33,19) beinhaltet eigentlich drei unterschiedliche Prozesse: Das Vorüberziehen-Lassen der Güte resp. Schönheit, die Proklamation des Namens sowie die Neufassung der idem-per-

<sup>35</sup> Vgl. die Verbwurzeln ראה und ידע im Hif'il.

<sup>36</sup> וַיֹּאמֶר כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ וְהָיָה הָאֵת כִּי אֲנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת־הָעָם מִמִּצְרָיִם תִּבְדּוּן אֶת־הָאֱלֹהִים עַל־הָהָר הַזֶּה:

<sup>37</sup> Der Vaticanus hat: Δεῖξόν μοι σεαυτον.

<sup>38</sup> Als solche findet man die »Gewichtigkeit« in Jes 6,3–5; Ps 24,7–10; 29,1–3.9 u.ö.

<sup>39</sup> Vgl. die Trias in Dtn 5,24: (ראה hi.) mit גדול, כבוד und קול, ebenfalls im Gegenüber zu פנים. Dazu Lepesqueux 2019, 309.

<sup>40</sup> Gegen Dozeman 2009, 730.



idem-Formel von Ex 3,14. Der im zweiten Teil dominierende Begriff פנים wird als Antlitz des Mosche eingeführt. Insbesondere die Präsentation der 'טובי ה' und des Namens erinnern wiederum an eine königliche Audienz: der feierliche Einzugszug wird von der Ausrufung der Namen begleitet.

Der zweite Teil der Rede des Ewigen pflanzt mit dem Verb ראה das nächste Leitwort und greift auf 33,18 zurück. Aber tut er das wirklich? Mosche hatte ja gar nicht verlangt, das Antlitz des Ewigen zu schauen! Was uns die beinahe theologisch witzige Passage anbietet, ist eine Korrektur der steilen Behauptung, Mosche hätte פנים אל פנים (Ex 33,11) mit Gott gesprochen. Gesprochen schon, aber nichts gesehen. In spannender Varianz der kultischen Abläufe um das Ohel Mo'ed wird Mosche nun ein anderer Platz angewiesen (33,21). Der Felsen – wie das Zelt (33,7) – wird als bekannt vorausgesetzt.<sup>41</sup> Von Angesicht darf nicht geschaut werden wie 33,23b mahnend wiederholt, nicht einmal die Kavod (33,22a). Aber die Rückseite (את אחרי) darf und soll wahrgenommen werden – hinterherblicken darf Mosche, wie man ihm hinterhergeblickt hat (33,8). Die häufig disputierte Alternative, ob man אחר nun lokal oder temporal deutet,<sup>42</sup> ist eigentlich nicht relevant, wenn man die Dynamik des Prozesses in den Mittelpunkt stellt.<sup>43</sup> Der Ewige »zieht vorüber«, der Mensch kann ihm nach-blicken, nach-denken, und auf das transzendente פנים rückschließen.

### 3. Das leuchtende Antlitz: Etwas wie ein theologischer Ertrag

Die abschließenden Verse der Parascha beschreiben die »wunderbarste Reaktion Gottes«<sup>44</sup> auf die Bitte Mosches, das Angesicht sehen zu dürfen. Wieder kommt der Protagonist den Berg herunter, wieder mit zwei Tafeln, die in diesem Fall explizit als »Zehnwort« charakterisiert werden (34,28). Erneut erleben wir eine überaus sorgfältige, syntaktisch komplexe Gestaltung der kurzen Erzählung,<sup>45</sup> in der zwölf Mal der Name Mosche erwähnt wird; drei Mal im zentralen Vers 34,29. Die Sehnsucht der Men-

<sup>41</sup> Vgl. Ex 17,6a: הָנִי עֹמֵד לְפָנֶיךָ יְהוָה | עַל-הַצּוּר׃ בְּחַרְבִּי וְהִכִּיתִי בָצֹר וַיִּצְאוּ מִמֶּנּוּ מֵיִם וְשָׁתָה הָעָם וַיֵּשֶׁשׁ בֶּן מֹשֶׁה לְעֵינָיו זָקְנִי יִשְׂרָאֵל.

<sup>42</sup> Vgl. Dohmen 2004, 19–40.352.

<sup>43</sup> Vgl. Jacob 1997, 962–963.

<sup>44</sup> Jacob 1997, 990.

schen nach einer sichtbaren Präsenz des Ewigen erfährt eine völlig unerwartete Antwort. Sie wird aus dem Begriff פנים, dem dominierenden Leitwort der Perikope<sup>46</sup> entwickelt: *Mosche* erfährt eine Transformation; *sein* Gesicht erstrahlt. *Er selbst* ist der mitziehende Bote; das Zelt Mo'ed außerhalb des Lagers ist transzendiert. Ebenso die Erwartung aller, die Vorstellung des Volkes wie die Erwartung Mosches. Dafür steht die Verbwurzel דבר, welche in 34,27–35 die interpretative Führung übernimmt: Von sieben Konversationen wird berichtet, je drei Mal sprechen Mosche und der Ewige, Mosche und das Volk miteinander, einmal wendet sich der Ewige an seinen Boten. In subtiler Spannung zu Ex 33,7–11 wird ein alternativer Ritus initialisiert, in dessen Mittelpunkt das Wort steht, welches Mosche, autorisiert durch sein leuchtendes Antlitz, ans Volk vermittelt. Ironie der Geschichte: Mosche ist letztlich der Einzige, der nichts »sieht«.

Die Parascha Schemot 32–34 präsentiert narrative Theologie im besten Sinne: Zwei alternative Formen der Begegnung zwischen dem Ewigen und den Menschen werden vorgestellt.<sup>47</sup> Stationäres Heiligtum und mitziehendes Wort, Zelt und Synagoge, priesterliches Orakel und Tora finden ihre jeweilige Verankerung und Begründung. Zusätzlich vermitteln die Tiefenschichten der Erzählung eine Reaktion auf die große Klage des Exils: Unsere Väter haben sogar die unreifen Trauben vertilgt – was bleibt den Nachgeborenen? Ja, was bleibt ihnen? Ein jeder wird für seine Vergehen individuell büßen. Der Ewige wird seine Gunst erweisen, wem Er seine Gunst erweist. Und Er wird bei seinem Volk sein: je und je in den Worten der Tora.

<sup>45</sup> Auch Ex 34 enthält mehrere Ternare (vgl. Cassuto 1967, 449–451) V. 29: 3-mal Mosche; V. 30–32 sind jeweils dreiteilig; 34,32: dreifach leuchtendes Antlitz; der Schleier wird dreifach erwähnt (V. 33–35); 3-mal Mosche mit Gott (V. 29.34.35), 3-mal Mosche mit Israel (V. 31.33.34).

<sup>46</sup> Diese begegnet 17-mal.

<sup>47</sup> Vgl. Albertz 2018, 235f.

## **Literatur**

Albertz, Rainer

- 1997    Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Bd. 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (Grundrisse zum Alten Testament 8), 2. Auflage, Göttingen.
- 2018    Ex 33,7–11. Ein Schlüsseltext für die Rekonstruktion des Pentateuch, in: Ders.: Pentateuch-Studien (Forschungen zum Alten Testament 117), Tübingen.

Blum, Erhard

- 1990    Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlin/Boston.

Bons, Eberhard / Brodersen, Kai

- 2011    (Hg.) Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Stuttgart.

Breed, Brennan W.

- 2014    Nomadic text. A theory of biblical reception history. Indiana.

Cassuto, Umberto

- 1967    A Commentary on the book of Exodus, Jerusalem.

Dohmen, Christoph / Zenger, Erich / Berges, Ulrich

- 2004    Exodus. Freiburg, Basel, Wien.

Dozeman, Thomas B.

- 2009    Commentary on Exodus, Grand Rapids.

Hahn, Joachim

- 1987    Das »Goldene Kalb«. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels. 2. Auflage, Frankfurt a.M.

Haran, Menahem

- 1965    The Priestly Image of the Tabernacle, in: Hebrew Union College Annual 36, 191–226.
- 1995    Temples and temple-service in ancient Israel. An inquiry into biblical cult phenomena and the historical setting of the priestly school, 2. reprint, Winona Lake.

Jacob, Benno

- 1997    Das Buch Exodus, Stuttgart.

Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin / Bons, Eberhard

- 2010 (Hg.) *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. 2. Auflage, Stuttgart.

Lepesqueux, Guillaume

- 2019 *L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode. Étude exégétique d'Ex 3,1–4,18; 6,2–7,7; 33–34* (Forschungen zum Alten Testament 102), Tübingen.

Madl, Helmut

- 1987 Art. עדָה, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. V, 1074–1079.

Moberly, Walter

- 1983 *At the mountain of God. Story and theology in Exodus 32–34*, Sheffield.

Schmid, Konrad

- 2001 *Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten*, in: Blum, Erhard / Köckert, Matthias (Hg.): *Gottes Volk am Sinai* (Veröffentlichung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 18), Gütersloh, 9–40.
- 2010 *Der Sinai und die Priesterschrift*, in: Achenbach, Reinhard / Arneth, Martin (Hg.): *»Gerechtigkeit und Recht zu üben«* (Gen 18,19) (Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie), Wiesbaden, 114–127.

Wellhausen, Julius

- 1963 *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 4. unveränderte Auflage, Berlin.