

# Mose als Gesetzgeber

## Literatur- und religionsgeschichtliche Überlegungen zur Transformation der Gestalt Moses in der Formierung des Pentateuch

*Konrad Schmid*

### 1 Die Fragestellung

Die Vorstellung von Mose als Gesetzgeber<sup>1</sup> hängt in der Hebräischen Bibel in narratologischer Hinsicht vor allem an der Sinaiperikope in Ex 19 bis Num 10 und dem Deuteronomium (vgl. aber auch Neh 9,13f.), in terminologischer Hinsicht am deutlichsten an der Verbindung תורת משה „Tora Moses“, die sich zwar nicht im Pentateuch selbst, aber in Nevi'im und Ketuvim findet.<sup>2</sup> Hinzu zu nehmen sind die Stellen im Deuteronomium, das als Moserede stilisiert ist, die von התורה הזאת „dieser Tora“ sprechen (1,5; 4,8; 31,9.11; vgl. 4,4) und so auch die Vorstellung einer Mose-Tora implizieren – allerdings auf das Deuteronomium statt auf den gesamten Pentateuch fokussiert.<sup>3</sup>

Die nachfolgenden Überlegungen wenden sich der Frage zu, wie die Vorstellung Moses als Gesetzgebers in der Hebräischen Bibel literatur- und religionsgeschichtlich zu rekonstruieren sei.<sup>4</sup> In diesem Rahmen werden allerdings nur Umriss zu entwerfen sein, zudem lassen sich manche Alternativen in der Rekonstruktion nicht eindeutig entscheiden und müssen offen bleiben. Diese Fragestellung ist ein gewisses Pendant zu derjenigen nach der Rekonstruktion der Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers, die im Pentateuch eng mit der Gestalt Moses als Mittlerfigur verbunden ist.<sup>5</sup> So kann die Hebräische Bibel sowohl von der תורת אלהים „Tora Gottes“ (bzw. תורת יהוה „Tora Jhwhs“)

---

1 Dieser Text ist im Rahmen des ERC Advanced Grants 833222 und mit Unterstützung des European Research Councils entstanden. Vgl. zur Funktion Moses als Gesetzgeber Lux, Hammurapi und Mose, 112–139; Otto, Die Tora des Mose; Otto, Das Gesetz des Mose; Gertz, Mose und die Ursprünge, 3–20; Römer, Moses, the Royal Lawgiver, 81–94; Schmid, Divine Legislation, 129–153; Knoppers, Moses and the Greek Lawgivers, 50–77; s. auch Graf, Moses Vermächtnis.

2 S. u. Anm. 7.

3 Vgl. García Lopez, Art. תורה; Sonnet, The Book Within the Book, 134–140.

4 Sie schliesst damit an die Problemstellung von Oswald, Israel am Gottesberg, an, vgl. auch idem, Auszug aus der Vasallität, 263–288; idem, Die Exodus-Gottesberg-Erzählung, 35–51; Utzschneider und Oswald, Exodus 1–15; Oswald, Das Gesetz, das Volk und der König, 76–108; idem, Politische Funktion, 111–127.

5 Vgl. Schmid, Gott als Gesetzgeber, 267–294. Nur der Dekalog ist gemäss Dtn 5,4f. direkt von Gott an das Volk Israel ergangen. Ex 20,18–21 scheint dies allerdings zu bestreiten. Vgl. dazu Köckert, Sinai, 13–37.

als auch der *תורת משה* „Tora Moses“ sprechen, ohne dass dabei zwingend unterschiedliche textliche Grössen im Blick sein müssten.

Die Abschnitte dieser Untersuchung schreiten von den jüngsten zu den mutmasslich älteren Stufen zurück. In zwei Schritten wird zunächst nach dem Gebrauch des Ausdrucks „Tora Moses“ in der Hebräischen Bibel zu fragen und die narrative Logik des Verhältnisses von Gottesgesetz und Mosegesetz im vorliegenden Pentateuch zu eruieren sein.<sup>6</sup> Dann sind sowohl die narrative Einbindung von Dekalog und Bundesbuch in die Exoduserzählung sowie die Gestaltung des Deuteronomiums als Mosegesetz zu diskutieren, die beide für die Vorstellung von Mose als Gesetzgeber – im einen Fall narrativ, im anderen Fall terminologisch angezeigt – von Bedeutung sind. Schliesslich soll eine tentative diachrone Rekonstruktion vorgeschlagen werden, welche literaturgeschichtlichen Etappen und welche religionsgeschichtlichen Veränderungen sich auf dem Weg zur Vorstellung von Mose als Gesetzgeber noch mit hinreichender Deutlichkeit erkennen lassen.

## 2 Die „Tora Moses“ in der Hebräischen Bibel

Der Ausdruck *תורת משה* „Tora Moses“ begegnet in der Hebräischen Bibel in Jos 8,31f.; 23,6; 1 Kön 2,3; 2 Kön 14,6; 2 Kön 23,25; Mal 3,22; Dan 9,11; Dan 9,13; Esr 3,2; 7,6; Neh 8,1; 2 Chr 23,18; und 30,16.<sup>7</sup> Unter diesen Stellen ist die Erwähnung der „Tora Moses“ besonders prominent in Mal 3,22. Sie bildet zusammen mit Jos 1,7–8.13 eine Inklusion um den gesamten Kanonteil *Nevi'im* (Josua bis Maleachi), die diesen der „Tora Moses“ unterordnet:

Jos 1,7f.13:

רק הזק ואמץ מאד לשמר לעשות<sup>7</sup>  
 ככל־התורה אשר צוך משה עבדי אל־  
 תסור ממנו ימין ושמאול למען תשכיל  
 בכל אשר תלך:  
 לא־ימוש ספר התורה הזה מפוך והגית<sup>8</sup>  
 בו יוםם ולילה למען תשמר לעשות ככל־  
 הכתוב בו כ־אז תצליח את־דרכך ואז  
 תשכיל:

...

זכור את־הדבר אשר צוה אתכם משה<sup>13</sup>  
 עבד־יהוה לאמר יהוה אלהיכם מניח  
 לכם ונתן לכם את־הארץ הזאת:

Mal 3,22:

זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בהרב על־כל־  
 ישראל חקים ומשפטים:

*Gedenkt der Tora Moses, meines Knechts, dem ich am Horeb für ganz Israel Satzungen und Rechte geboten habe.*

6 Zur Frage einer Endgestalt des Pentateuch s. Blum, *Endgestalt*, 46–57. Zur Problematisierung der Kategorie „Gesetz“ s. Milstein, *Making a Case*. Sie interpretiert die Rechtsmaterialien des Pentateuch eher als „legal-pedagogical“ Unterweisung.

7 Vgl. Weber, *Tora JHWHs*, 83, dort auch die weiteren Belege zu „Tora JHWHs“, „Tora Gottes“, „Tora“ + Suffix. In Jos 8,31; 23,6; 2 Kön 14,6; Neh 8,1 erscheint der Begriff „Tora Moses“ in Verbindung mit ספר „Buch“ / „Schriftstück“.

<sup>7</sup>Nur sei recht fest und unentwegt, genau zu tun nach allem, was dir mein *Knecht Mose* geboten hat. Weiche nicht davon, weder zur Rechten noch zur Linken, auf dass du Erfolg hast auf allen deinen Wegen. <sup>8</sup> Von diesem Buch der *Tora* sollst du allzeit reden und darüber nachsinnen Tag und Nacht, dass du genau tust nach allem, was darin geschrieben steht; denn alsdann wird es dir auf deinen Wegen gelingen und wirst du Glück haben.

...

<sup>13</sup>*Gedenkt* dessen, was euch *Mose, der Knecht Jhwhs, geboten* hat: „Jhwh, euer Gott, schafft euch Ruhe und gibt euch dieses Land.“

Die sachliche Ausrichtung der *Nevi'im* in ihrem Eröffnungstext in Jos 1 an der „Tora des Mose“ nimmt implizit die Vorstellung von Mose als Prophet *par excellence* (Dtn 34,10–12) auf und grenzt alle nachfolgenden „Propheten“ von Josua bis Maleachi von ihm qualitativ ab.<sup>8</sup>

Innerhalb der Ketuvim lässt sich eine ähnliche Prävalenz der Tora beobachten, vermutlich ist in der Tat der literarische Zusammenhang von Genesis bis Deuteronomium (oder nahe Vorstufen davon) im Blick:

וַיֹּאסְפוּ כָל־הָעָם כְּאִישׁ אֶחָד אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר לִפְנֵי שַׁעֲרֵיהֶם  
וַיֹּאמְרוּ לְעִזְרָא הַסֹּפֵר לְהַבִּיא אֶת־סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־יִשְׂרָאֵל:

Und das ganze Volk versammelte sich einmütig auf dem Platz, der vor dem Wasser-Tor war, und sie baten Esra, den Schriftgelehrten, er möge das Buch der Tora Moses bringen, die Jhwh Israel geboten hatte. (Neh 8,1)

Hier wird die Tora mit Mose in Zusammenhang gebracht, wobei dabei weder zwingend noch unbedingt naheliegenderweise die Vorstellung von Mose als *Autor* der Tora impliziert sein muss.<sup>9</sup> Gleichzeitig wird erklärt, dass die „Tora Moses“ von Gott stamme und dessen Gebote für Israel enthalte („die Jhwh Israel geboten hatte“). In kanonischer Perspektive wird damit die Prävalenz der Tora vor anderen Schriften zu Ausdruck gebracht, was sich auch in ihrer quasi-kultischen Verehrung zeigt:<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Vgl. Schmid, Pentateuchredaktor, 183–197; Achenbach, A Prophet like Moses, 435–458.

<sup>9</sup> Vgl. Schmid, From Amos to Ben Sira, 119f.

<sup>10</sup> Vgl. Schmid, Der Kanon und der Kult, 523–546.

ויפתח עזרא הספר לעיני כל־העם כִּי־מעל כל־העם היה וכפתחו עמדו כל־העם:

<sup>5</sup> Und Esra öffnete das Buch vor den Augen des ganzen Volks – denn er stand höher als das ganze Volk. Und als er es öffnete, erhob sich das ganze Volk. <sup>6</sup> Und Esra pries Jhwh, den grossen Gott. Und das ganze Volk antwortete mit erhobenen Händen: Amen! Amen! Und sie verneigten sich, und mit dem Angesicht zur Erde warfen sie sich nieder vor Jhwh. (Neh 8,5f.)

Neh 8,8 bezeichnet dann das als „Tora Moses“ eingeführte Buch abschliessend als „Tora Gottes“ und hebt so die sakrale Qualität der Tora noch einmal hervor:

ויקראו בספר בתורת האלהים  
מפרש ושום שכל ויבינו במקרא:

Und sie lasen vor aus dem Buch, aus der Tora Gottes, wobei Abschnitt für Abschnitt erklärt wurde, und sie leiteten zum Verstehen an, und man verstand, was vorgelesen wurde. (Neh 8,8)

Auch aus Ps 1,1f. ergibt sich eine klare Vorstellung der Vorordnung der Tora vor anderen Schriften:<sup>11</sup>

אשר־יהאיש אשר לא הלך בעצת רשעים<sup>1</sup>  
ובדרך חטאים לא עמד  
ובמושב לצים לא ישב:  
כי אם בתורת יהוה חפצו<sup>2</sup>  
ובתורתו יהגה יומם ולילה:

<sup>1</sup> Wohl dem Mann,  
der nicht im Rat der Frevler geht  
und nicht auf dem Weg der Sünder steht,  
und nicht sitzt im Kreis der Spötter,  
<sup>2</sup> sondern sein Gefallen ist an der Tora Jhwhs  
und er sinnt über seiner Tora Tag und Nacht. (Ps 1,1f.)

Was ist hier mit der תורת יהוה „Tora Jhwhs“ gemeint? Zunächst liegt es durchaus nahe, an den Pentateuch zu denken, doch geht die „Tora Jhwhs“ wahrscheinlich darin nicht auf, sondern bezieht auch die Lektüre des Psalters selbst mit ein, der auch als „Tora Jhwhs“ gelten kann. Das ergibt sich vor allem durch die Fünfteilung des vorliegenden Psalters, die diesen als „Tora Davids“ in eine Analogie zur „Tora Moses“ bringt, die beide als Ausdruck der „Tora Jhwhs“ gelten können.<sup>12</sup> Der Sprachgebrauch von Ps 1 („Tora Jhwhs“) steht terminologisch der Chronik nahe. Diese Nähe muss nicht überraschen,

11 Vgl. dazu Janowski, Freude an der Tora, 18–31; LeFebvre, On His Law He Meditates, 439–450; Jones, Psalm 1, 537–551.

12 Vgl. Weber, Tora JHWHs.

denn der durch Ps 1 eingeleitete und die vier Doxologien in Ps 41; 72; 89 und 16 in fünf „Bücher“ strukturierte Psalter in seiner Endgestalt repliziert in seinem Leseablauf das chronistische Geschichtsbild, das in der Epoche Davids und Salomos (Buch I und II des Psalters) die Gründungszeit Israels sieht und mit der Restauration endet (Buch V des Psalters).<sup>13</sup>

Nevi'im im und Ketuvim sind also im Kontext des biblischen Kanons der Tora untergeordnet,<sup>14</sup> wobei in den Nevi'im die Tora im Rahmen dieser Perspektive eher als „Tora Moses“, in den Ketuvim hingegen eher als „Tora Gottes“ bezeichnet wird. Dieser unterschiedliche Sprachgebrauch könnte damit zusammenhängen, dass die Nevi'im als Gesamtzusammenhang stark von der Tora *qua* Pentateuch geprägt sind, während die Ketuvim eher theokratisch ausgerichtet sind.<sup>15</sup>

Doch wie ist diese Vorstellung der Tora Moses innerhalb des Pentateuch selbst verankert und entstanden? Dazu ist nun zunächst ein Blick auf die Rechtshermeneutik des vorliegenden Pentateuch zu werfen.

### 3 Die Zuordnung von göttlichem Sinaigesetz und der Gesetzgebung Moses im Ostjordanland

Das narrative und legislative Textgut des Pentateuch hält sich umfangsmässig etwa die Waage.<sup>16</sup> Die Rechtstexte finden sich an verschiedenen Stellen im Pentateuch,<sup>17</sup> konzentrieren sich aber einerseits auf die Sinaigesetzgebung in Ex 19 bis Num 10 sowie die Gesetzgebung im Ostjordanland im Deuteronomium. Der jetzige Leseablauf der Tora erweckt den Eindruck, dass das Deuteronomium als durch Mose interpretierte Weitergabe der Sinaigesetze an Israel zu verstehen sei,<sup>18</sup> so besonders in Dtn 1,5 (vgl. auch Dtn 4,1–2.5):

בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את־התורה הזאת לאמר:

Jenseits des Jordan, im Land Moab, begann<sup>19</sup> Mose, diese Tora auszulegen.<sup>20</sup>  
(Dtn 1,5)

13 Vgl. Kratz, Die Tora Davids, 1–34; Leuenberger, Konzeptionen.

14 Vgl. dazu Lohfink, Moses Tod, 481–494.

15 Zu den möglichen Gründen für den Sprachgebrauch der Ketuvim vgl. Jiang, God's Law, 444–458.

16 Zur Problematisierung dieser Unterscheidung am Beispiel der priesterlichen Texte vgl. Feldman, Story and Sacrifice. Richtig an dieser Kritik ist die Feststellung, dass alle Gesetzesmaterialien des Pentateuch in dessen Erzählung eingebunden sind.

17 Vgl. Gertz, Grundinformation, 221f.

18 Vgl. dazu Otto, Rechtshermeneutik, 490–514; Otto, Dtn 1,1–4,43, 268–274.

19 Vgl. Otto, Dtn 1,1–4,43, 303: „י' (Hifil) bezeichnet einen Anfang (ThWAT III, 383 [H. Eising]) und dient der Abgrenzung der mosaischen Toraauslegung von der mit Num 36,13 beendeten Offenbarung JHWHs von Geboten und Gesetzen.“

20 Ges18, 120, übersetzt באר (Piel) in Dtn 1,5 mit „verdeutlichen, erklären“. Das Lexem findet sich noch in Dtn 27,8 und Hab 2,2. Lohfink (Deuteronomium 1,5, 233–251) hat vorgeschlagen, Dtn 1,5 im Sinne der Inkraftsetzung der zuvor Mose gegebenen Gesetze zu verstehen, vgl. dagegen aber Otto, Mose, der erste Schriftgelehrte, 273–284.

Eine gewisse Ausnahme bilden in dieser Zuordnung von Sinaigesetzgebung und Deuteronomium die priesterlichen Gesetze. Diese scheinen von der Priesterschaft selbst jeweils aktualisiert werden zu können und bedürfen nicht der Generalauslegung durch Mose im Deuteronomium, wie aus Lev 10,16–20 deutlich wird:

ואת שעיר החטאת דרש דרש משה והנה שרף ויקצף על־אלעזר ועל־איתמר בני אהרן הנותרם<sup>16</sup>  
לאמר:

מדוע לא־אכלתם את־החטאת במקום הקדש<sup>19</sup> ... וידבר אהרן אל־משה הן היום הקריבו<sup>17</sup>  
את־חטאתם ואת־עלתם לפני יהוה ותקראנה אתי כאלה ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני יהוה:  
וישמע משה וייטב בעיניו:<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Als aber Mose den Bock für das Sündopfer suchte, da war dieser schon verbrannt worden. Und er wurde zornig über Elasar und Itamar, die Söhne, die Aaron geblieben waren. Und er sprach: <sup>17</sup> „Warum habt ihr das Sündopfer nicht an heiliger Stätte gegessen? ...“ <sup>19</sup> Aaron aber sprach zu Mose: „Siehe, heute haben sie ihr Sündopfer und ihr Brandopfer vor Jhwh dargebracht, und dann ist mir solches widerfahren. Und würde ich heute ein Sündopfer essen, wäre es Jhwh wohlgefällig?“ <sup>20</sup> Und Mose hörte es, und es war gut in seinen Augen. (Lev 10,16–20)

Mittels einer Erzählung wird hier erklärt, dass das von der Bestimmung des Mose abweichende und eigenmächtige Verhalten der Söhne Aarons doch legitim ist und in Moses Augen als „gut“ erscheinen kann. Damit ist in der Tora selbst die Möglichkeit von Adaptionen und Aktualisierungen verankert, die den „mosaischen“ Charakter der Tora nicht tangieren.<sup>21</sup> Deshalb kann diese kleine Episode als die „founding legend of priestly exegesis“ gelten.<sup>22</sup>

Die Gesetzgebung am Sinai – lokalisiert in der längsten erzählerischen „Fermate“ (mit Ausnahme von Ex 32–34) innerhalb des Pentateuchs in Ex 19 bis Num 10 – spielt sich vorrangig zwischen Gott und Mose ab, das Volk Israel erfährt von den Gesetzen an diesem Ort selbst wenig. Einzelne Notizen gehen davon aus, dass Mose bereits am Sinai das eine oder andere an Israel übermittelt habe, so etwa das „Bundesbuch“ (20,22–23,33; vgl. Ex 24,7, verkündet in 24,3), das Sabbatgebot (Ex 31,12–17; verkündet in 35,1–3) und die Anweisungen zur Erstellung des Begegnungszelts (Ex 25–31; verkündet in Ex 34,32.34; Ex 35–40). Im narrativen Kontext von Exodus bis Numeri fehlt aber eine eindeutige Ausführungsnotiz, dass Mose auch tatsächlich restlos befolgt habe, was ihm beständig von Gott aufgetragen worden ist:

דבר אל־בני ישראל ואמרת להם

„Rede mit den Israeliten und sprich zu ihnen.“ (vgl. Lev 1,2; 4,2; 7,29; 11,2; 12,2; 15,2; 18,2; 19,2; 20,2; 21,1; 23,2.10.24.34; 24,2; 25,2; 27,2; Num 5,2.12; 6,2; 15,2.18.38; 19,2; 28,2; 34,2; 35,2; vgl. Lev 6,2.18; 22,2.18; Num 6,23; 8,2)

<sup>21</sup> Vgl. Frevel, Verhältnis.

<sup>22</sup> Vgl. Nihan, Priestly Torah, 602; idem, Narrative and Exegesis.

Erst durch die Abschiedsrede Moses im Ostjordanland, die sich im Deuteronomium findet, erhält Israel nach der erzählerischen Logik des vorliegenden Pentateuch die Gesetze, nach denen es im Land, in das es ziehen wird, zu leben hat. Die Idee – man kann auch sagen: das Postulat – der substanziellen, wenn auch interpretatorisch vermittelten Gleichartigkeit von Sinaigesetzgebung und Ostjordanlandgesetzgebung wird dabei – neben der Auslegungsnotiz Dtn 1,5 – über die Vorschaltung der beiden Dekaloge in Exodus 20 und Deuteronomium 5 gesichert. Das diachrone Verhältnis der beiden Texte zueinander ist breit diskutiert worden und wohl kaum in einem linearen Modell zu klären.<sup>23</sup> Von entscheidender Bedeutung ist aber die Platzierung der beiden Dekaloge in ihrem Grosskontext, der die grundlegende Identität dessen, was Gott Mose am Sinai gesagt hat, und dessen, was Mose an Israel im Ostjordanland weitergibt, gewährleistet. Der wichtigste Unterschied zwischen dem Exodus- und dem Deuteronomiumsdekalog – die Begründung des Sabbatgebots – lässt sich durchaus mit der Stellung der beiden Dekaloge im narrativen Ablauf des Gesamtpentateuch in Verbindung bringen: Das Sabbatgebot im Exodusdekalog weist auf die Schöpfung zurück, während der Deuteronomiumsdekalog den Fokus auf den Auszug aus Ägypten legen kann.

#### 4 Die Mose-Exoduserzählung und die Rechtstexte im Exodusbuch

Mose wird im Buch Exodus, ohne dass dies explizit gesagt würde, zum Gesetzgeber allein durch den Umstand, dass im narrativen Gefüge der Exoduserzählung Rechtstexte eingehängt sind, die so mit der Mosefigur erzählerisch verknüpft werden. Mose ist dabei zwar eher Gesetzesempfänger als Gesetzgeber, doch zumindest bezüglich des Bundesbuchs stellt der vorliegende Text des Exodusbuchs klar: Mose hat dieses Israel vorgetragen, das Volk respondiert entsprechend:

ויקה ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר־דבר יהוה נעשה ונשמע:

Und er nahm das Bundesbuch und las es dem Volk vor. Und sie sprachen: Alles, was Jhwh geredet hat, werden wir tun, und wir werden darauf hören. (Ex 24,7)

Die Übermittlung des Dekalogs an das Volk oder Mose ist im Exodusbuch nicht eindeutig dargestellt. Die Einleitung zum Dekalog in Ex 20,1 formuliert ganz offen, ohne Nennung eines Adressaten:

וידבר אלהים את כל־הדברים האלה לאמר:

Und Gott redete alle diese Worte und sprach. (Ex 20,1)

23 Vgl. die grundlegende Studie von Hossfeld, *Der Dekalog*, die sich vor allem auf einen synoptischen Vergleich der beiden Dekalogfassungen stützt und zur Priorität des Deuteronomiumsdekalogs tendiert. Vgl. zu ihm Graupner, *Zum Verhältnis*, 308–329. Umgekehrt erklärt Kratz, *Dekalog im Exodusbuch*, 205–238, die Entstehung des Dekalogs aus dem Kontext des Bundesbuchs; etwas anders Oswald, *Die politische Funktion*, 111–127, 125. Vgl. weiter Köckert, *Die Zehn Gebote*; Markl, *Der Dekalog*; Otto, *Dtn 4,44–11,32*, 684–704.

Nach dem Dekalog (Ex 20,2–17) ist dann aber die Rede davon, dass das Volk nur Donner und Blitze wahrgenommen habe und den Wunsch äussert, dass Mose, aber nicht Gott mit dem Volk rede. Dtn 5,4f. versucht, auf eigene Weise diese Situation zu klären und hält fest, dass Gott einerseits „von Angesicht zu Angesicht“ (פנים בפנים דבר יהוה) mit dem Volk gesprochen habe, gleichzeitig aber auch Mose „zwischen ihnen gestanden“ habe (אנכי עמד בין-יהוה ובין-כם).<sup>24</sup>

In diachroner Hinsicht war für die ältere Forschung klar, dass die Rechtssammlungen des Pentateuch, besonders der Dekalog und das Bundesbuch, den Pentateuchquellen zuzuordnen seien, wobei die Zuweisungen im Einzelnen wie im Grossen stark schwankten.<sup>25</sup> Der Sinai selbst hingegen sei, so etwa Wellhausen, von Anfang an unabhängig von der Rechtsthematik gewesen: „Die wahre und alte Bedeutung des Sinai ist ganz unabhängig von der Gesetzgebung. Er war der Sitz der Gottheit, der heilige Berg.“<sup>26</sup> Erst in jüngerer Zeit ist – zumindest in literarischer Hinsicht – die Ursprünglichkeit dieser Idee grundsätzlich bestritten worden, so etwa von Christoph Levin: „Eine Sinai-Theophanie ohne Gesetz käme auf den bloßen Theaterdonner bei leerer Szene hinaus.“<sup>27</sup>

In der Tat ist es aus erzähllogischen Gründen angezeigt, auf der literarischen Ebene mit einer Verbindung von Gotteserscheinung und Rechtsvermittlung am Sinai zu rechnen. Ob dabei Mose und gegebenenfalls auch dem Volk der Dekalog, das Bundesbuch oder beides übermittlelt worden ist, wird wohl Gegenstand der Diskussion bleiben müssen.<sup>28</sup> Doch an dieser Einbindung der Rechtssammlungen in die Exoduserzählung hängt die Vorstellung von Mose als Gesetzgeber.<sup>29</sup> Wann aber sind Exoduserzählung und Rechtstexte literarhistorisch miteinander verbunden worden?

24 Vgl. dazu Otto, Dtn 4,44–11,32, 681–684.

25 Vgl. klassisch Zenger, Die Sinaitheophanie, 207–231.

26 Wellhausen, Prolegomena, 342.

27 Levin, Der Dekalog am Sinai, 165–191, 185; vgl. auch Oswald, Israel, 104f. Levin erläutert weiter: „Das Gesetz im Zusammenhang der Geschichte verlangt eine doppelte Einbindung. Es muß bei geeigneter Gelegenheit an geeignetem Ort von Jahwe proklamiert und anschließend von Israel in förmlicher Selbstverpflichtung angenommen werden. Der so entstehende Dreischritt: (I) Proklamation, (II) Wortlaut des Gesetzes und (III) Verpflichtung, bildet in der Tat das Grundgerüst der Sinaiperikope, die in dieser Weise sich um den Dekalog als ihren Mittelpunkt gruppiert. Der heutige umfangreiche, ja überladene Text ist entstanden, indem im Verlauf der schriftlichen Weiterüberlieferung jedes der drei Elemente durch zahlreiche Zusätze erweitert worden ist. (I) Die Proklamation, in den älteren Rahmen einer Gottesbegegnung des Mose auf dem Gottesberg eingesetzt, wurde schrittweise zur spektakulären Theophanie ausgebaut. (II) Der Wortlaut des Gesetzes erhielt durch Hinzufügen des Bundesbuches, der Reihe in Ex. xxxiv und schließlich der priester-schriftlichen Gesetzgebung ein alle Proportionen sprengendes Übermaß. (III) Und aus der Selbstverpflichtung Israels wurde ein Bundesschluß mit Bundesurkunde, Opfer und Blutritys, mit dem später der erste exemplarische Ungehorsam, Bestrafung und Bundeserneuerung (Ex. xxxii–xxxiv) und zuletzt eine der mittlerweile entstandenen Theophanie entsprechende Gottesschau (Ex. xxiv 1–2, 9–11) sich verbanden“ (175).

28 Aus Dtn 5 lässt sich jedenfalls so viel entnehmen, dass hier der Exodusdekalog bereits in seinem narrativen Kontext vorausgesetzt ist, vgl. Köckert, Sinai.

29 Zu überlieferungsgeschichtlichen Spekulationen zu ursprünglichen Funktionen der Mose-Figur vgl. Edelman, Taking the Torah, 13–42.



Diese Frage ist schwierig zu beantworten und es ist bezeichnend, dass etwa Stephen Germany sie in seiner umfassenden Rekonstruktion der Exodus-Landnahme-Erzählung weitgehend offen lässt.<sup>30</sup> Die Hauptschwierigkeit besteht darin, dass die literarischen (und mutmasslich redaktionellen) Verhängungselemente zwischen Exoduserzählung und den Rechtssammlungen, namentlich dem Dekalog und dem Bundesbuch, vergleichsweise „atomistisch“ gestaltet sind und wenig Rückschlüsse auf Schichtenzugehörigkeit und Datierung zulassen.<sup>31</sup>

Ein gewisser Anhaltspunkt lässt sich jedoch aus den das Bundesbuch eröffnenden Rechtsbestimmungen zur Sklavenfreilassung in Ex 21,2–11 erschliessen.<sup>32</sup> Die prominente Funktion am Eingang des Bundesbuches sowie die spezifische Thematik könnten darauf hinweisen, dass dieser Rechtssatz aus theologischen Gründen hier platziert worden ist und möglicherweise mit dem Einbau des „Bundesbuches“ in seinen erzählenden Kontext zusammenhängt: Die Befreiung Israels aus der Sklaverei ist das Thema des Exodusbuches.<sup>33</sup> Die in den Kontext der Exoduserzählung eingebauten Rechtsbestimmungen beginnen deshalb mit der Sklavenfreilassung.<sup>34</sup> Diese Interpretation lässt sich erhärten, wenn man auf die konkrete Formulierung dieses Gesetzes achtet. Es setzt in Ex 21,2 wie folgt ein:

כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי חנם

Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst<sup>35</sup>, soll er sechs Jahre dienen, im siebten aber soll er ohne Entgelt freigelassen werden. (Ex 21,2)

Die Anrede an den Sklavenbesitzer in der 2. Person steht „in Spannung zur folgenden Gesetzgebung“,<sup>36</sup> die in der 3. Person gehalten ist. „Der Angeredete dürfte kaum ein Interesse haben, einen Sklaven zu erwerben, wenn er weiß, daß er ihn ohne Lösegeld nach einer gewissen Zeit wieder freizulassen hat.“<sup>37</sup> Otto erschliesst aus der Parallelüberlieferung in Dtn 15,12, dass der Beginn dieses Rechtssatzes wohl wie folgt gelautet habe:<sup>38</sup>

כי ימכר איש שש שנים יעבד ובשבעת יצא לחפשי חנם

Wenn ein Mann sich verkauft, soll er sechs Jahre dienen, im siebten aber soll er ohne Entgelt freigelassen werden. (Dtn 15,12)

30 Vgl. Germany, Exodus-Conquest, 135.

31 Vgl. im Einzelnen Schmid, Gottesrecht, 119–138; für den Dekalog besonders Köckert, Gesetz.

32 Zu möglichen Parallelen im Codex Hammurapi (§ 117) vgl. Albertz, Exodus 19–40, 87 Anm. 6.

33 Vgl. Oswald, Vasallität, 263–288; Arneht, Exodus der Sklaven, 109–124.

34 Explizit gemacht wird dieser Zusammenhang in der Aufnahme von Ex 21,1–11 in Dtn 15,12–18: „Und du sollst daran denken, dass du Sklave warst im Land Ägypten und dass Jhwh, dein Gott, dich befreit hat. Darum gebiete ich dir heute diese Sache (על־כן אנכי מצוּךְ את־הדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם)“ (Dtn 15,15).

35 Zur Semantik vgl. Houtman, Bundesbuch, 81f., der statt „verkaufen“ auch „übertragen“ erwägt.

36 Otto, Wandel, 34.

37 Ebd.

38 Otto, Wandel, 35.

Es wird offenbleiben müssen, ob man tatsächlich eine literarische oder mündliche Vorstufe zu Ex 21,2 so präzise rekonstruieren kann. Doch es ist richtig, dass Ex 21,2–11 in der von Otto genannten Hinsicht uneben ist. Man darf vermuten, dass sowohl der Einsatz mit der Anrede an eine 2. Person sowie die Hervorhebung, dass der künftige Sklave ein „Hebräer“ sei, der Stellung am Anfang des in den narrativen Kontext der Exoduserzählung eingebundenen Bundesbuches geschuldet sind: Die Israeliten sollen daran erinnert werden, dass sie selber Sklaven in Ägypten waren und aus dieser Sklavenschaft befreit wurden. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass das Gesetz zur Sklavenfreilassung eine gewisse Selbständigkeit besessen hat, doch seine Stellung am Anfang des Bundesbuches und der Ingress des Gesetzes sind ohne die Verbindung des Bundesbuches mit seinem Kontext kaum erklärbar.

Auch wenn die Verbindung von Exoduserzählung und Bundesbuch schwierig zu datieren ist, so dürfte doch die Rezeption von Ex 21,2–11 in Dtn 15,12–18<sup>39</sup> einen *terminus ante quem* markieren: Die Verknüpfung der Sklavenfreilassung mit dem Exodus ist dort so explizit, dass es nahe liegt, damit zu rechnen, dass Dtn 15,12–18 Ex 21,2–11 nicht als separaten Rechtssatz, sondern als Teil der Exoduserzählung kennt.

Ob nun dem Bundesbuch (bzw. einer Vorstufe davon) oder dem Dekalog die Priorität der Einbindung in den narrativen Kontext des Exodusbuches zukommt, hängt besonders an der Einschätzung der literarhistorischen Genese des Dekalogs, aber auch an seiner theologiegeschichtlichen Profilierung.<sup>40</sup> Weder die stark hervorgehobene Forderung nach einer intoleranten Monolatrie noch die entschiedene Sabbatorientierung, aber auch nicht die unklare literarische Kontexteinbettung stützen die Annahme, dass der Dekalog als Rechtstext dem Bundesbuch bei seinem Einbau in die Exoduserzählung vorangegangen sei.

Ein Seitenproblem für die überlieferungsgeschichtliche Entstehung der Vorstellung Moses als Gesetzgeber ergibt sich aus der Frage, wie eng denn überhaupt Mose mit der Exoduserzählung selbst verknüpft ist. Sieht man sich die bekenntnishaften Bezugnahmen auf den Exodus in der Hebräischen Bibel an, so fällt auf, dass Mose in ihnen zunächst keine hervorgehobene Rolle gespielt zu haben scheint.<sup>41</sup> Vielmehr liegt der Akzent auf Gott selbst, der Israel aus Ägypten errettet und herausgeführt hat. Im „kleinen Schilfmeerlied“ in Ex 15,21b etwa findet sich kein Hinweis auf Mose. Selbst das Lied als solches wird nicht von Mose, sondern von Mirjam gesungen.<sup>42</sup>

ותען להם מרים שירן ליהוה כִּי־גָאָה גָאָה סוֹס וּרְכָבוֹ רָמָה בַּיָּם:

Und Mirjam sang ihnen vor: „Singt Jhwh, denn hoch hat er sich erhoben, Pferd und Reiter hat er ins Meer geschleudert.“ (Ex 15,21)

<sup>39</sup> Vgl. dazu z. B. Lohfink, Fortschreibung?, 127–171; Schenker, Biblical Legislation, 23–41; Achenebach, Überlegungen, 247.

<sup>40</sup> Vgl. oben, Anm. 21.

<sup>41</sup> Vgl. Becker, Exodus-Credo, 81–100.

<sup>42</sup> Zu Ex 15 vgl. Klein, Hymn and History, 516–527.

Erst das „grosse Schilfmeerlied“ Ex 15,1–18 wird auf Mose selbst zurückgeführt.<sup>43</sup> Auch in dem Exodus-Credo, das sich in der Hebräischen Bibel mit der Errichtung der beiden Heiligtümer in Bethel und Dan durch Jerobeam I. verbindet, kommt Mose nicht vor, sondern Gott – bzw. genauer „die Götter“ im Plural, die Israel aus Ägypten heraufgeführt haben.

ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אלהם רב-לכם מעלות ירושלם  
הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים:

Und der König liess sich beraten und fertigte zwei goldene Kälber an. Dann sprach er zu ihnen: „Lange genug seid ihr nach Jerusalem hinaufgezogen! Sieh, Israel, das sind deine Götter, die dich heraufgeführt haben aus dem Land Ägypten.“ (1 Kön 12,28)

Dan kam erst zur Zeit Jerobeam II. zu Israel, so dass 1 Kön 12,28 wohl eher dessen Epoche als diejenige von Jerobeam I. widerzuspiegeln scheint,<sup>44</sup> doch dies ändert nichts an der auffälligen Absenz Moses in diesem Weihepruch für die beiden Heiligtümer.

Viel diskutiert worden ist die Stelle Hos 12,14:

ובנביא העלה יהוה את־ישראל ממצרים ובנביא נשמר:

Und durch einen Propheten führte Jhwh Israel herauf aus Ägypten, und von einem Propheten wurde es gehütet. (Hos 12,14)

Doch selbst wenn es sich hier um einen alten („hoseanischen“) Text handelt,<sup>45</sup> fällt die Nichtnennung des Namens „Mose“ auf.

Mose scheint zwar eine historische Figur gewesen zu sein und er dürfte wohl in überlieferungsgeschichtlicher Hinsicht auch schon früh mit dem Exodus verbunden gewesen sein – worauf sein ägyptischer Name und dessen Orthographie (ϣ statt ♂) hinweisen –,<sup>46</sup> doch seine prominente Stellung im Rahmen des Auszugs Israels aus Ägypten scheint er erst der literarischen Fixierung der Exodusüberlieferung – und möglicherweise deren Rezeption in Juda<sup>47</sup> – zu verdanken haben, die sich in das 7. Jh. v. Chr. ansetzen lässt. Die neuassyrische Ausgestaltung der Mose-Exodus-Erzählung brachte die Notwendigkeit mit sich, der Gestalt des assyrischen Grosskönigs eine Gegenfigur entgegenstellen zu können, so dass Mose mit königlichen und zugleich antiköniglichen Zügen ausgestattet

43 Vgl. Klein, *Hymn and History*, 516–527.

44 Vgl. z. B. Berlejung, *Twisting Traditions*, 24; Pakkala, *Jeroboam Without Bulls*, 501–525; Finkelstein, *A Corpus*, 262–289.

45 Vgl. auf der einen Seite Blum, *Hosea 12*, 291–321; auf der anderen Schott, *Die Jakobpassagen*, 1–26; Wöhrle, *Jacob*, 997–1014.

46 Vgl. im Überblick Blum, *Der historische Mose*, 37–63, s. auch Smend, *Mose als geschichtliche Gestalt*, 1–19; vgl. z. B. Otto, *Mose. Ägypten und das Alte Testament*; idem, *Mose. Geschichte und Legende*; Schmid, *Der Pentateuch*, 239–271; idem, *Exodus*, 258–268.

47 Vgl. dazu v. a. die Verbindung von Mose mit der „ehernen Schlange“ im Tempel von Jerusalem (2 Kön 18,4 und Num 21,4–9). S. zur Diskussion Gertz, *Hezekiah*, und Schipper, *Schlange*.

werden konnte (vgl. bes. Ex 2,1–10).<sup>48</sup> Die Funktion Moses als Gegenstück zum assyrischen Grosskönig liefert übrigens einen weiteren Hinweis darauf, dass die Verbindung von Exoduserzählung und Rechtsmaterialien in den Frühphasen der ersten schriftlichen Fassungen in neuassyrischer Zeit anzunehmen ist, denn die neuassyrische Politik legte grossen Wert auf die Rechtsförmigkeit der Vasallenverhältnisse.<sup>49</sup>

### 5 Die historische Entwicklung des Deuteronomiums zum Mose-Gesetz

Die Rahmung des Deuteronomiums durch Dtn 1,5 und 31,9 macht für das vorliegende Buch deutlich, dass der dazwischen liegende Text als „Tora Moses“ zu verstehen ist.<sup>50</sup> Das Deuteronomium passt sich so als Moses Tora, die Moses Auslegung der Sinaigesetzgebung enthält, in den erzählerischen Ablauf des Pentateuch ein, wie oben unter Abschnitt 3 beschrieben.

Es ist jedoch unklar, ob das deuteronomische Gesetz ursprünglich als Moserede gestaltet gewesen war, wie dies etwa von R. G. Kratz, aber auch anderen vertreten worden ist.<sup>51</sup> Kratz ist der Ansicht, dass sich zentrale Aussageelemente innerhalb von Dtn 12–26 auf den weiteren narrativen Kontext des Deuteronomiums im Hexateuch beziehen und deshalb das „Urdeuteronomium“ von vornherein für seinen Kontext abgefasst worden sei. Schon die Historisierung im „ältesten paränetischen Rahmen 6,4–6 und 26,1–15.16“ setze die „Situation der bevorstehenden Landnahme und folglich Mose als Sprecher der Gesetzesproklamation voraus.“<sup>52</sup> Zu weiteren Historisierungen zählt er die „bevorstehende Erwählung des Ortes (12,14.18.21.26; 14,23–25; 15,20; 16,16; 17.8.10) und die Landgabe (15,4.7; 16,18.20; 19,1–3.8.10.17; 21,1).“<sup>53</sup> So hält er fest: „Die älteste Historisierung des dtn Gesetzes lebt also unausgesprochen, auf der jüngeren Stufe von 26,5–10 dann auch ausdrücklich von der Vorgeschichte in Ex.–Num. Sieht man in der Historisierung nicht nur einen Hinweis auf eine gedachte, sondern auf eine literarische Fortsetzung, so ist auch die Vorgeschichte als literarischer Kontext hinzuzunehmen.“<sup>54</sup> Kratz vertritt allerdings selber die Auffassung, dass eine Deutung schon der ältesten Fassung des Deuteronomiums als Fortschreibung in seinem Kontext nicht zwingend angenommen werden muss. Sowohl die Erwählung der Erwählung des Ortes wie auch der Landgabe „wäre in einem selbständigen Dtn möglich, wenn auch für ein Gesetzeswerk ziemlich merkwürdig.“<sup>55</sup> Vorausgesetzt wäre dann die Historisierung zwar nicht in

48 Vgl. Otto, *Mose und das Gesetz*, 43–83; Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte*.

49 Vgl. z. B. Schmid, *Anfänge politikförmiger Religion*, 161–177.

50 Zum Topos der Selbstreferentialität vgl. Arnold, *Deuteronomy's Book*, 1–18, s. auch Sonnet, *The Book Within the Book*, 134–140.

51 Vgl. Kratz, *Der literarische Ort*, 101–120; idem, *Hexateuch*, 322; idem, *Cultic Centralization*, 121–144. S. auch Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts*, 44; Pakkala, *The Date*, 388–401, 395f.; Germany, *Bearbeitung*, 43 Anm. 4; Dagegen z. B. Römer, *Entstehungsphasen*, 46–70, 56; MacDonald, *Dating of Deuteronomy*, 431–435.

52 Kratz, *Der literarische Ort*, 117f.

53 Kratz, *Der literarische Ort*, 117 Anm. 69. „In den Pl.-Zusätzen ist die Historisierung vorausgesetzt (vgl. z. B. 12,1.2–7.8–12)“ (ebd.).

54 Kratz, *Der literarische Ort*, 118.

55 Kratz, *Der literarische Ort*, 118.

literarischer, sondern in konzeptioneller Hinsicht und man müsste sich fragen, welchen Zweck sie erfüllt.

Die Sachlage bezüglich der Erwählung des Kultortes einerseits und der Landgabe andererseits präsentiert sich allerdings sehr unterschiedlich. Beginnen wir mit dem zweiten Thema: Die Erwähnungen der Landgabe im deuteronomischen Korpus (15,4,7; 16,18.20; 19,1–3.8.10.17; 21,1) sind allesamt locker in ihrem Kontext verankert. Hinzu kommt, dass die Stellen in Dtn 16; 19; 21 in ihrer Zugehörigkeit zum „Urdeuteronomium“ umstritten sind. Am deutlichsten lässt sich der Zusatzcharakter der Landgabe in Dtn 15,1–11, dem Gesetz über den Schuldenerlass (שמטה) erkennen. Hier erscheint der Ausblick auf die Landgabe in Dtn 15,4f.:

אִפְסֵי כִי לֹא יִהְיֶה־בְךָ אֲבִיוֹן כִּי־בָרֶךְ יִבְרַכְךָ יְהוָה בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נִתְּנָה־לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ:<sup>4</sup>

<sup>4</sup>Doch Arme wird es bei dir nicht geben, denn Jhwh wird dich segnen in dem Land, das dir Jhwh, dein Gott, zum Erbbesitz gibt, <sup>5</sup>wenn du auf die Stimme Jhwhs, deines Gottes, hörst und dieses ganze Gebot, das ich dir heute gebe, hältst und danach handelst. (Dtn 15,4f.)

Diese Präzisierung kann kaum anders denn als Nachtrag interpretiert werden, da sie den ihr zugrundeliegenden und vorausgehenden Rechtssatz (Dtn 15,1–3) geschichtstheologisch außer Kraft setzt und streng genommen überflüssig macht: Einen Schuldenerlass würde es ohne Arme nicht geben (müssen).

Anders stellt sich die Situation bezüglich der Erwählung des Kultortes dar. Tatsächlich fällt auf, dass schon im ältesten Teil des Zentralisationsgesetzes in Dtn 12,13f.<sup>56</sup> eine Adressierung an eine 2. Person erfolgt und die historische Fiktion des Textes vor der Landnahme vorausgesetzt wird.<sup>57</sup>

הַשְׁמַר לְךָ פִּנְי־תַעֲלֶה עֲלֶיךָ בְּכָל־מְקוֹם אֲשֶׁר תִּרְאֶה:<sup>13</sup>  
כִּי אִם־בְּמְקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה בְּאַחַד שְׁבֻטֶיךָ שֵׁם תַּעֲלֶה עֲלֶיךָ:<sup>14</sup>  
וְשֵׁם תַּעֲשֶׂה כָּל אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ:

<sup>13</sup>Hüte dich, dass du deine Brandopfer nicht an irgendeinem Ort darbringst, den du siehst,

<sup>14</sup>sondern an dem Ort, den Jhwh in einem deiner Stämme erwählen wird. Dort sollst du deine Brandopfer darbringen, und dort sollst du alles tun, was ich dir gebiete. (Dtn 12,13f.)

Bezüglich der Ursprünglichkeit der futurischen Zeitform „wird erwählen“ (יבחר) herrscht Unklarheit in der Forschungsdiskussion. Es ist denkbar, dass die Version des

<sup>56</sup> Vgl. zur weithin akzeptierten Schichtung von Dtn 12 z. B. Römer, Deuteronomistic History, 56–65; idem, Entstehungsphasen, 55–68; Otto, Deuteronomium 12,1–23,15, 1147–1150 (mit ausführlichem Forschungsüberblick zu Dtn 12); Achenbach, Überlegungen zur Rekonstruktion, 225 Anm. 30.

<sup>57</sup> Vgl. auch Dtn 12,18.21.26; 14,23–25; 15,20; 16,16; 17,8.10.

Samaritanus und der Septuaginta, „erwählt hat“ (ἐκλέξηται), die ältere Lesart darstellt.<sup>58</sup> Dann würde sich die Frage der vorausgesetzten Sprechersituation aber nur teilweise vereinfachen, denn es bleibt die Anrede in der 2. Person, die textkritisch unstrittig ist. Ist hier mit der Vorstellung zu rechnen, dass Mose der Sprecher ist? Man könnte dies annehmen und so erklären, dass das literarisch noch selbständige Deuteronomium Teil einer „deuteronomistischen Bibliothek“ gewesen sein könnte, die in vorexilischer Zeit auch ein auf die Darstellung der Regentschaft Josia zulaufendes Werk Sam–Kön umfasst haben könnte,<sup>59</sup> und die die konzeptionelle Vorstellung des Deuteronomiums als Gesetz Moses, das Israel vor dem Einzug ins Land übermittelt wird, bereits voraussetzt. Eine andere Erklärung könnte auf die Annahme ausweichen, dass der ursprüngliche Text von Dtn 12 nicht mehr eruierbar sei.<sup>60</sup> Doch eine solche Theorie ist weder verifizierbar noch falsifizierbar.

Karel van der Toorn hat vorgeschlagen, dass die originale Fassung von Dtn 12,13–19 eine Königsverlautbarung gewesen sein mag, die man an die Tore der Ortschaften angeschlagen und so publiziert habe.<sup>61</sup> Öffentliche Vorleser hätten dies dann kundgemacht (vgl. Hab 2,2). Van der Toorn stützt sich dabei auf Ostracon 4 der Lachisch-Briefe: „Ich habe an den Türflügel des [Tors] geschrieben gemäss allem, was du mir geschickt hast.“<sup>62</sup> Die erste Person hinter Dtn 12 wäre demnach ursprünglich weder Gott noch Mose, sondern der König gewesen. Auch wenn eine solche Annahme attraktiv erscheinen mag, so wird sie allerdings Hypothese bleiben müssen – sie lässt sich nicht erweisen.<sup>63</sup>

Norbert Lohfink hat aus Stellen wie Dtn 6,17 und 28,45 geschlossen, dass das Deuteronomium ursprünglich als Jhwh-Gesetz abgefasst gewesen und erst sekundär zum

58 Vgl. Schenker, *Le Seigneur*, 339–351; Schorch, *Samari(t)an Identity*, 143; Müller, *Otto's Model*, 305–311, 308. Anders Heckl, *Form und Funktion*, 191–208.

59 Römer, *Entstehungshasen*, 59.

60 Lohfink, *Fortschreibung?*, 127–171, insbes. 142–148. Vgl. dazu Pakkala, *The Date of the Oldest Edition*, 389.

61 Van der Toorn, *Scribal Culture*, 12f.; 270f. Anm. 18. Ähnlich Steymans, *Deuteronomy and Tell Tayinat*, 12: „Emergence of what would later on become Deuteronomy, possibly began with a pamphlet that communicates the centralisation of cult at the temple of Jerusalem in Hezekiah's reign before 701 BC. Whether the temple of Arad was given over to disuse in the 8th or 7th century BC became a matter of dispute. Recent reevaluation of the excavation records, however, speaks in favour of the idea that Hezekiah closed the rural temples before Senacherib's invasion in order to avoid the shame of Yhwh's sanctuaries being looted by the Assyrians [...]. This pamphlet is the kernel of Deuteronomy 12.“ Für die Plünderungsgefahr durch die Assyrer verweist er auf Pietsch, *Die Kulturreform Josias*, 334–337.475. Eine noch frühere Ansetzung für erheblich grössere Textanteile des Dtn vertritt Richter, *The Question of Provenance*, 23–50, nach ihr stammt Dtn 4,44–27,26 aus der Eisenzeit I oder IIA, dagegen Berge, *Are Economics a Key*, 65–78.

62 Ostracon 4, vgl. TUAT 1/6 (D. Conrad), 622, Conrad diskutiert die Alternative „Blatt“ versus „Tür“. S. auch Arnold, *Number Switching*, 173, der noch weitere, allerdings entfernte Belege aus Nuzi bringt.

63 Zu ihr würden die Überlegungen von MacDonald, *The Date of the Shema*, 765–782 passen, der Dtn 6,4f. nicht als theologische Einleitung und Begründung zum Urdeuteronomium mit seiner Zentralisationsforderung sieht. Anders aber Achenbach, *Überlegungen zur Rekonstruktion des Urdeuteronomiums*, 211–254; Arnold, *Number Switching*, 163–179.

Mose-Gesetz umgearbeitet worden sei.<sup>64</sup> Dafür würde auch die Beobachtung sprechen, dass das Dtn über weite Strecken hin als Auslegung des Bundesbuches gestaltet ist,<sup>65</sup> das – hält man an der Priorität von Ex 20,24, dem sogenannten Altargesetz ganz am Anfang des Bundesbuches, gegenüber Dtn 12,13f. fest<sup>66</sup> – so bereits über eine „theologische“ Einleitung verfügte.<sup>67</sup> Wenn das Bundesbuch aber bereits in „theologischer“ Form vorlag, als das Dtn dessen Bestimmungen aufnahm und reinterpretierte, dann ist eine andere Gestalt des Dtn als Gottesgesetz kaum vorstellbar. Auch die seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts gesehene Abhängigkeit des Deuteronomiums von den neuassyrischen Vasallenverträgen als deren subversive Rezeption unterstützt die Annahme einer Gestaltung als Gottesgesetz bereits im 7. Jh.<sup>68</sup> Das Deuteronomium setzt Gott selbst an die Stelle des assyrischen Grosskönigs als Subjekt absoluter Loyalitätsforderung – dazu passt die Stilisierung als Gottesrede, nicht aber als Moserede.

So spricht doch einiges dafür, dass die Entwicklung des Deuteronomiums (möglicherweise ausgehend von einer Königsproklamation) vom Jhwh-Gesetz zum Mosegesetz als Prozess zu rekonstruieren ist,<sup>69</sup> der sich am einfachsten mit dem Einbau des Deuteronomiums in den Pentateuch erklären lässt: Sobald das Deuteronomium mit seiner „Vorlage“, dem Bundesbuch, in einem Textzusammenhang vereint war, liess es sich als dessen Auslegung durch Mose interpretieren. Allerdings war damit ein doppelter Statusverlust des Deuteronomiums verbunden: Offenbarungstheologisch gehörte es nicht zur Sinai-, sondern „nur“ zur Ostjordanlandgesetzgebung und es war als Mose-Gesetz nurmehr mittelbar an Gott zurückgebunden. Dieser Prozess der Zuschreibung abgestufter göttlicher Qualität fand dann in der Einschreibung des Heiligkeitgesetzes in Lev 17–26 eine gewisse Fortsetzung, das sich an die Sinai-, und nicht an die Ostjordanlandgesetzgebung anschloss.

## 6 Ein rückschreitender Rückblick

Wie hat sich die Vorstellung von Mose als Gesetzgeber im Pentateuch entwickelt? Der vorliegende Pentateuch kennt Mose als Gesetzgeber vor allem im Deuteronomium, aber auch als Vermittler des Dekalogs und des Bundesbuches an das Volk Israel. Im Rahmen der Gesamterzählung des Pentateuch ist die Vorstellung Moses als Gesetzgeber so gut verankert, dass der Pentateuch in Nevi'im und Ketivum fraglos als תורה משה, als „Tora

64 Vgl. Lohfink, *Das Deuteronomium*, 387–391. Vgl. auch Mayes, *Deuteronomy*, 36–54.

65 Vgl. z. B. Morrow, *Scribing the Center*; Levinson, *Deuteronomy*; Otto, *Deuteronomium*; Rütterswörden, *Deuteronomium*, 16; Levinson und Stackert, *Covenant Code*, 123–140; Gertz, *Deuteronomy*, 187–194; Arnold, *Number Switching*, 69 Anm. 23. Für ältere Vorstufen des Dtn s. den Forschungsüberblick bei Gertz, *Gerichtsorganisation*, 12–27; Milstein, *Making a Case*, 54 Anm. 2.

66 Vgl. dazu z. B. Schaper, *Schriftauslegung und Schriftwerdung*, 111–132; Otto, *Deuteronomium* 12,1–23,15, 1158f. 1166f.

67 Vgl. Die Diskussion bei Schmid, *Auf dem Weg zum Gottesrecht*.

68 Vgl. Otto, *Treueid und Gesetz*, 1–52; differenziert Koch, *Vertrag*; vgl. bereits Weinfeld, *Deuteronomy*. Kritisch zur Übernahme neuassyrischer Vertragstheologie Crouch, *Israel and the Assyrians*. S. auch Morrow, *Establish*, 133–158; Pakkala, *The Influence of Treaties*, 159–183.

69 Vgl. z. B. Lohfink, *Das Deuteronomium*, 387–391; Otto, *Dtn* 1,1–4,43, 248.

Moses“, gelten kann. Auf der Stufe des vorliegenden Pentateuch ist auch klar, dass die Gesetzgebung mit dem Berg Sinai verknüpft ist (vgl. Ex 31,18; Lev 7,38; 25,1; 26,46; 27,34; Num 3,1).

Geht man in der Kompositionsgeschichte des Pentateuch zurück zur Priesterschrift,<sup>70</sup> so lässt sich hier eine doppelte Differenz erkennen: Zum einen beschränkt sich die Priesterschrift darauf, dass Mose von Gott Anweisungen zur Errichtung des Zeltheiligtums erhält. Mose ist als von Gott beauftragter Kultstifter gezeichnet, nicht aber als Gesetzgeber. Zum anderen scheint die Priesterschrift ursprünglich davon auszugehen, dass Gott mit Mose nicht auf dem Berg, sondern in der Wüste Sinai gesprochen hat. In der sogenannten „vorderen Sinaiperikope“ in Ex 19–24<sup>71</sup> werden der Priesterschrift in der Regel nach Ex 19,1.2a in Ex 24 die V. 15b–18a(α) zugewiesen,<sup>72</sup> worauf sich dann ab Ex 25 die Anweisungen zur Errichtung des Heiligtums anschließen. Obwohl weitgehend Einstimmigkeit herrscht über die priesterschriftlichen Anteile in Ex 19–24, so hat doch W. Oswald in seiner Arbeit „Israel am Gottesberg“ einige Beobachtungen vorgetragen, die begründete Zweifel an der Zugehörigkeit von Ex 24,15b–18a zur Priesterschrift wecken. Dabei geht es nicht um eine Bagatelle, sondern mit der Zuweisung oder Nichtzuweisung dieses Abschnittes zur Priesterschrift steht auf dem Spiel, ob die priesterschriftliche Gesetzgebung auf dem Berg Sinai stattfindet oder nicht. Diese Verse bilden die szenische Einführung, die überhaupt die nachfolgende priesterschriftliche Darstellung der Errichtung des Zeltheiligtums in Ex 25–31 und 35–40 auf dem Berg Sinai spielen lässt. Wenn sie als nachpriesterschriftlich einzustufen sind,<sup>73</sup> dann kennt die Priesterschrift keine Kultgesetzgebung (wenn man die Anweisungen zum Zeltheiligtum so interpretieren will) auf dem Berg Sinai, sondern siedelt diese in der Wüste Sinai an. Eine Sozialgesetzgebung kennt die Priesterschrift nicht. Doch ihre Heiligtumstexte sind deutlich mit der Figur Moses verbunden, der als Kultgesetzgeber fungiert.

Innerhalb des nichtpriesterschriftlichen Bereichs ist die Verbindung von Exodus und Rechtsgebung überlieferungsgeschichtlich zwar locker, für die frühesten literarischen Fassungen allerdings durchaus anzunehmen. Je nach Rekonstruktion der ursprünglichen Sprechersituation in Ex 19f. fungiert Mose dabei eher als Gesetzesempfänger denn als Gesetzgeber, doch die Notiz Ex 24,4 lässt ihn bereits das Bundesbuch an Israel weitergeben. Die Nöte und Unklarheiten in der erzählerischen Einbindung des Exodusde-

70 Zum priesterschriftlichen Exodusbericht vgl. Weimar, Exodusgeschichte; Römer, The Exodus Narrative, 157–174; Albertz, Exodus 1–18, 50–52; Schmid, Taming Egypt, 13–29; idem, Die Priesterschrift als antike Historiographie, 93–111. Zur literarhistorischen Diskussion um die Priesterschrift vgl. Hartenstein und Schmid, Abschied von der Priesterschrift?

71 Vgl. zur Forschungsgeschichte der Sinaiperikope, mit einem gewissen Fokus auf Ex 32–34, Schmid, Israel am Sinai, 9–40.

72 Vgl. die Diskussion bei Pola, Priestergrundschrift, 217; vgl. Peritt, Bundestheologie, 157; Noth, Das zweite Buch Mose, 163; Janowski, Sühne, 303; Otto, Pentateuchredaktion, 61–111, 80; idem, Priesterschrift, 27 mit Anm. 91; vgl. zur Priesterschrift insgesamt idem, Das Gesetz des Mose, 179–193. Maiburger und Dohmen, Art. מִיִּי, 834 umgrenzen den P-Anteil mit 24,14–18aa.

73 Vgl. im Anschluss an Oswald, Israel am Gottesberg, 205–210, Schmid, Der Sinai und die Priesterschrift, 114–127.



kalogs in seinen narrativen Kontext<sup>74</sup> weisen darauf hin, dass der Dekalog gegenüber dem Bundesbuch wohl eher sekundär ist<sup>75</sup> und in Ex 20,18–21 erst mittelbar zum Gegenstand mosaischer Vermittlung an Israel geworden ist.

### Literatur

- Achenbach, R. „A Prophet like Moses“ (Deuteronomy 18:15) – „No Prophet like Moses“ (Deuteronomy 34:10). Some Observations on the Relation between the Pentateuch and the Latter Prophets, in T. B. Dozeman, K. Schmid, und B. Y. Shyarts (Hg.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, FAT 78, Tübingen, 2011, 435–458.
- Achenbach, R., Überlegungen zur Rekonstruktion des Urdeuteronomiums, ZAR 24, 2018, 211–254.
- Albertz, R., Exodus 1–8, ZBK, Zürich, 2017.
- Albertz, R., Exodus 19–40, ZBK, Zürich, 2015.
- Arneht, M., Der Exodus der Sklaven, KuD 59, 2013, 109–124.
- Arnold, B. T., Number Switching in Deuteronomy 12–26 and the Quest for Urdeuteronomium, ZAR 23, 2017, 163–179.
- Arnold, B. T., Deuteronomy’s Book and Hammurapi’s Stela. The Referent of „This Sēper“ in Deuteronomy 28:58, VT 71, 2021, 1–18.
- Aurelius, E., Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch, BZAW 319, Berlin/New York, 2003.
- Becker, U., Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel, in U. Becker und J. van Oorschot (Hg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung und Geschichtsüberlieferung im antiken Israel*, ABG 17, Leipzig, 2005, 81–100.
- Berge K., D. Vikander, P. Guillaume et al., Are Economics a Key To Dating Urdeuteronomium? A Response To Sandra Lynn Richter, JSOT 45, 2020, 65–78.
- Berlejung, A., Twisting Traditions. Programmatic Absence-Theology for the Northern Kingdom in 1 Kgs 12:26–33\* (the „Sin of Jeroboam“), JNSL 35, 2009, 1–42.
- Blum, E., Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?, in J. A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43, Leiden, 1991, 46–57.
- Blum, E., Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen, in A. C. Hagedorn und H. Pfeiffer (Hg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert*, BZAW 400, Berlin/New York, 2009, 291–321.
- Blum, E., Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels, HeBAI 1, 2012, 37–63.
- Conrad, D., Ostrakon 4, TUAT I/6, 622.
- Crouch, C. L., Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion, *Ancient Near East Monographs* 8, Atlanta, 2014.
- Donner, H. (Hg.), *Wilhelm Gesenius. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin, 182013.
- Edelman, D., Taking the Torah out of Moses? Moses’ Claim to Fame Before He Became the Quintessential Lawgiver, in T. Römer (Hg.), *La construction de la figure de Moïse. The Construction of the Figure of Moses*, Trans.S 13, Paris, 2007, 13–42.

74 Vgl. oben, Anm. 21.

75 Darauf dürfte auch die implizite Diasporaorientierung des Dekalogs hindeuten: Er lässt sich, anders als etwa das Dtn, auch ausserhalb des Landes einhalten.

- Feldman, M., *Story and Sacrifice. Ritual, Narrative, and the Priestly Source*, FAT 141, Tübingen, 2018.
- Finkelstein, I., *A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II*, HeBAI 6, 2017, 262–289.
- Frevel, C., „Und Mose hörte (es), und es war gut in seinen Augen“ (Lev 10,20). Zum Verhältnis von Literargeschichte, Theologiegeschichte und innerbiblischer Auslegung am Beispiel von Lev 10, in I. Müllner, L. Schwienhorst-Schönberger und R. Scoralick (Hg.), *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger*, HBS 71, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 104–136.
- García Lopez, F., Art. תורה, ThWAT VIII, Stuttgart, 1995.
- Gerhards, M., *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltex des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch*, WMANT 109, Neukirchen-Vluyn, 2006.
- Germany, S., *The Exodus-Conquest Narrative. The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus-Joshua*, FAT 115, Tübingen, 2017.
- Germany, S., *Die Bearbeitung des deuteronomischen Gesetzes im Lichte biblischer Erzählungen*, ZAW 131, 2019, 43–57.
- Gertz, J. C., *Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz*, FRLANT 165, Göttingen, 1994.
- Gertz, J. C., *Mose und die Ursprünge der jüdischen Religion*, ZThK 99, 2002, 3–20.
- Gertz, J. C., *Hezekiah, Moses, and the Nehushtan. A Case Study for a Correlation between the History of Religion in the Monarchic Period and the History of the Formation of the Hebrew Bible*, in J. C. Gertz, B. M. Levinson, D. Rom-Shiloni et al. (Hg.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, FAT 111, Tübingen, 2016, 745–760.
- Gertz, J. C. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, UTB 2745, Göttingen, 2019.
- Gertz, J. C., *Deuteronomy and the Covenant Code and their Cultural and Historical Contexts. Hermeneutics of Law and Innerbiblical Exegesis*, ZAR 25, 2019, 187–194.
- Graf, F. W., *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München, 2006.
- Graupner, A., *Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld*, ZAW 99, 1987, 308–329.
- Hartenstein, F. und K. Schmid (Hg.), *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte*, VWGTh 40, Leipzig, 2015.
- Heckl, R., *Überlegungen zu Form und Funktion der Zentralisationsformel im Konzept des samaritanischen Pentateuchs, zugleich ein Plädoyer für die Ursprünglichkeit der masoretischen Lesart*, ZAR 22, 2017, 191–208.
- Hossfeld, F.-L., *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, OBO 45, Freiburg i. Ue./Göttingen, 1982.
- Houtman, C., *Das Bundesbuch. Ein Kommentar*, DMOA 24, Leiden, 1997.
- Janowski, B., *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnethologie*, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn, 2000.
- Janowski, B., *Freude an der Tora. Psalm 1 als Tor zum Psalter*, EvTh 67, 2007, 18–31.
- Jiang, S., *God's Law and Theocracy. The Use of „YHWH's Torah“ in Chronicles*, ZAW 131, 2019, 444–458.
- Jones, S., *Psalm 1 and the Hermeneutics of Torah*, Bib. 97, 2016, 537–551.
- Klein, A., *Hymn and History in Ex 15. Observations on the Relationship between Temple Theology and Exodus Narrative in the Song of the Sea*, ZAW 124, 2012, 516–527.

- Knoppers, G. N., Moses and the Greek Lawgivers. The Triumph of the Torah in Ancient Mediterranean Perspective, in D. Jaillard und C. Nihan (Hg.), *Writing Laws in Antiquity. L'écriture du droit dans l'Antiquité*, BZAR 19, Wiesbaden, 2017, 50–77.
- Koch, C., Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament, BZAW 383, Berlin/New York, 2008.
- Köckert, M., Wie kam das Gesetz an den Sinai, in C. Bultmann, W. Dietrich und C. Levin (Hg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 2002, 13–37.
- Köckert, M., *Die Zehn Gebote*, München, 2007.
- Kratz, R. G., Der Dekalog im Exodusbuch, VT 44, 1994, 205–238.
- Kratz, R. G., Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, ZThK 93, 1996, 1–34.
- Kratz, R. G., Der literarische Ort des Deuteronomiums, in R. G. Kratz und H. Spieckermann (Hg.), *Liebe und Gebot. Festschrift für Lothar Peritt*, FRLANT 190, Göttingen, 2000, 101–120.
- Kratz, R. G., Der vor- und nachpriesterschriftliche Hexateuch, in J. C. Gertz, K. Schmid und M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin/New York, 2002, 295–323.
- Kratz, R. G., The Idea of Cultic Centralization and Its Supposed Ancient Near Eastern Analogies, in R. G. Kratz und H. Spieckermann (Hg.), *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives*, BZAW 405, Berlin/New York, 2010, 121–144.
- LeFebvre, M., „On His Law He Meditates“. What Is Psalm 1 Introducing?, JSOT 40, 2016, 439–450.
- Leuenberger, M., Konzeptionen des Königtum Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter, AThANT 83, Zürich, 2003.
- Levin, C., Der Dekalog am Sinai, VT 35, 1985, 165–191.
- Levinson, B. M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York, 1997.
- Levinson, B. M. und J. Stackert, Between the Covenant Code and Esarhaddon's Succession Treaty. Deuteronomy 13 and the Composition of Deuteronomy, JAJ 3, 2012, 123–140.
- Lohfink, N., Das Deuteronomium. Jahwegesetz oder Mosegesetz?, ThPh 65, 1990, 387–391 = idem, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III*, SBAB 20, Stuttgart, 1995, 157–165.
- Lohfink, N., Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, ThPh 71, 1996, 481–494.
- Lohfink, N., Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Dtn 12, Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18, in T. Veijola (Hg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, SESJ 62, Helsinki/Göttingen, 1996, 127–171.
- Lohfink, N., Deuteronomium 1,5 b'r 't htwrh hz't. Er verlieh dieser Tora Rechtskraft, in idem, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V*, Stuttgart, 2005, 233–251.
- Lux, R., Hammurapi und Mose. Gottesrecht und Königsrecht im Alten Orient und im Alten Testament, in idem, *Jenseits des Paradieses. Vorträge und Bibelarbeiten zum Alten Testament*, Leipzig, 2003, 112–139.
- MacDonald, N., Issues in the Dating of Deuteronomy. A Response to Juha Pakkala, ZAW 122, 2010, 431–435.
- MacDonald, N., The Date of the Shema (Deuteronomy 6:4–5), JBL 136, 2017, 765–782.
- Maiburger P. und C. Dohmen, Art. סיני, ThWAT V, Stuttgart, 1986, 819–838.

- Markl, D., *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtsherme-  
neutik des Pentateuch in Ex 19–24 und Dtn 5*, HBS 49, Freiburg i. Br., 2007.
- Mayes, A. D. H., *Deuteronomy. Law of Moses or Law of God?*, PIBA 5, 1981, 36–54.
- Milstein, S., *Making a Case. The Practical Roots of Biblical Law*, New York, 2021.
- Morrow, W. S., *Scribing the Center. Organization and Redaction in Deuteronomy 14:1–17:13*, SBL.MS 49, Atlanta, 1995.
- Morrow, W. S., *Have Attempts to Establish the Dependency of Deuteronomy on the Esarhaddon  
Succession Treaty (EST) Failed?*, HeBAI 8, 2019, 133–158.
- Müller, R., *Eckart Otto's Model of Urdeuteronomium and Deuteronomistic History*, ZAR 23,  
2017, 305–311.
- Nihan, C., *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Levi-  
ticus*, FAT II/25, Tübingen, 2007.
- Nihan, C., *Narrative and Exegesis in Leviticus. On Lv 10 and 24,10–23*, in W. Bühner (Hg.),  
*Schriftgelehrte Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse. Textarbeit im Pentateuch, in  
Qumran, Ägypten und Mesopotamien*, FAT II/108, Tübingen, 2019, 207–242.
- Noth, M., *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen, 1959.
- Oswald, W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen  
Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund*, OBO 159, Freiburg i. Ue./  
Göttingen, 1998.
- Oswald, W., *Auszug aus der Vasallität. Die Exodus-Erzählung (Ex 1–14\*) und das antike Völker-  
recht*, ThZ 67, 2011, 263–288.
- Oswald, W., *Die Exodus-Gottesberg-Erzählung als Gründungsurkunde der jüdischen Bürger-  
gemeinde*, in K.-P. Adam, F. Avemarie und N. Yazanah (Hg.), *Law and Narrative in the Bible  
and in Neighbouring Ancient Cultures*, Tübingen, 2012, 35–51.
- Oswald, W., *Das Gesetz, das Volk und der König. Zum gesellschaftlichen Status und zur Funk-  
tion der Gesetze im Pentateuch*, WdO 44, 2014, 76–108.
- Oswald, W., *Die politische Funktion des Dekalogs*, in J. J. Krause, W. Oswald und K. Weingart  
(Hg.), *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel. Erhard Blum zum siebzigsten Ge-  
burtstag*, FAT 136, Tübingen, 2020, 111–127.
- Otto, E., *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Antiken Israel.  
Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“*. Ex XX,22–XXIII,13, StB 3, Leiden, 1988.
- Otto, E., *Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen  
Vertragsrechts*, ZAR 2, 1996, 1–52.
- Otto, E., *Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus*, in M. Vervenne  
(Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BETL 126,  
Leuven, 1996, 61–111.
- Otto, E., *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*,  
BZAW 284, Berlin/New York, 1999.
- Otto, E., (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, SBS 189, Stuttgart, 2000.
- Otto, E., *Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur  
neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr.*, in idem (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte  
Testament*, SBS 189, Stuttgart, 2000, 43–83.
- Otto, E., *Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion  
und Politik durch die Mosegestalt*, Hamburg, 2001.
- Otto, E., *Mose, der erste Schriftgelehrte. Deuteronomium 1,5 in der Fabel des Pentateuch*, in  
D. Böhler und P. Hugo (Hg.), *L'écrit et l'esprit. Études d'histoire du texte et de théologie  
biblique en hommage à Adrian Schenker*, OBO 214, Freiburg i. Ue., 2005, 273–284.

- Otto, E., *Mose. Geschichte und Legende*, München, 2006.
- Otto, E., *Das Gesetz des Mose*, Darmstadt, 2007.
- Otto, E., *Rechtshermeneutik im Pentateuch*, in idem (Hg.), *Die Tora*, Wiesbaden, 2009, 490–514.
- Otto, E., *Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: 1,1–4,43*, HThKAT, Freiburg i. Br., 2012.
- Otto, E., *Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32*, HThKAT, Freiburg i. Br., 2012.
- Otto, E., *Deuteronomium 12,1–23,15*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2016.
- Pakkala, J., *Jeroboam Without Bulls*, ZAW 120, 2008, 501–525.
- Pakkala, J., *The Date of the Oldest Edition of Deuteronomy*, ZAW 121, 2009, 388–401.
- Pakkala, J., *The Influence of Treaties on Deuteronomy, Exclusive Monolatry, and Covenant Theology*, HeBAI 8, 2019, 159–183.
- Perlitt, L., *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn, 1969.
- Pietsch, M., *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit*, FAT 86, Tübingen, 2013.
- Pola, T., *Die ursprüngliche Priestergrundschrift*, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn, 1995.
- Richter, S., *The Question of Provenance and the Economics of Deuteronomy*, JSOT 42, 2017, 23–50.
- Römer, T., *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London/New York, 2005.
- Römer, T., *Entstehungsphasen des „deuteronomistischen Geschichtswerks“*, in M. Witte, J. F. Diehl und K. Schmid (Hg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlin/New York, 2006, 46–70.
- Römer, T., *The Exodus Narrative according to the Priestly Document*, in S. Shectman und J. S. Baden (Hg.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, ATHANT 95, Zürich, 2009, 157–174.
- Römer, T., *Moses, the Royal Lawgiver*, in D. V. Edelman und E. Ben Zvi (Hg.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods. Social Memory and Imagination*, Oxford, 2013, 81–94.
- Rüterswörden, U., *Das Buch Deuteronomium*, NSK.AT 4, Stuttgart, 2006.
- Schaper, J., *Schriftauslegung und Schriftwerdung im alten Israel. Eine vergleichende Exegese von Ex 20,24–26 und Dtn 12,13–19*, ZAR 5, 1999, 111–132.
- Schenker, A., *The Biblical Legislation on the Release of Slaves. The Road from Exodus to Leviticus*, JSOT 78, 1998, 23–41.
- Schenker, A., *Le Seigneur choisira-t-il le lieu de son nom ou l'a-t-il choisi? L'apport de la bible grecque ancienne à l'histoire du texte samaritain et massorétique*, in A. Voiteda und J. Jokiranta (Hg.), *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, JSJ.S 126, Leiden, 2008, 339–351.
- Schipper, B. U., *Die „eherne Schlange“*. Zur Religionsgeschichte und Theologie von Num 21,4–9, ZAW 121, 2009, 368–387.
- Schmid, K., *Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten*, in E. Blum und M. Köckert (Hg.), *Gottes Volk am Sinai*, VWGTh 18, Gütersloh, 2001, 9–40.
- Schmid, K., *Der Pentateuchredaktor. Beobachtungen zum theologischen Profil des Toraschlusses in Dtn 34*, in T. Römer und K. Schmid (Hg.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BEThL 203, Leuven, 2007, 183–197.
- Schmid, K., *Der Sinai und die Priesterschrift*, in R. Achenbach und M. Arneith (Hg.), *„Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen 18,19)*. Studien zur altorientalischen und biblischen Rechts-

- geschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie, BZAR 13, Wiesbaden, 2009, 114–127.
- Schmid, K., Anfänge politikförmiger Religion. Die Theologisierung politisch-imperialer Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Strukturmomente monotheistischer Religionen, in A. Liedhegener (Hg.), Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld, Zürich/Baden-Baden, 2011, 161–177.
- Schmid, K., Der Kanon und der Kult. Das Aufkommen der Schriftreligion im antiken Israel und die sukzessive Sublimierung des Tempelkultes, in A. Berlejung und R. Heckl (Hg.), *Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments*, ABG 39, Leipzig, 2012, 523–546.
- Schmid, K., Der Pentateuch und seine Theologiegeschichte, ZThK 111, 2014, 239–271.
- Schmid, K., Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context, in P. Dubovský, D. Markl und J.-P. Sonnet (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, FAT 107, Tübingen, 2016, 129–153.
- Schmid, K., Taming Egypt. The Impact of Persian Imperial Ideology and Politics on the Biblical Exodus Account, in M. Popović (Hg.), *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*, JSJ.S 178, Leiden, 2017, 13–29.
- Schmid, K., Die Priesterschrift als antike Historiographie. Quellen und Darstellungsweise der politischen und religiösen Geschichte der Levante in den priesterschriftlichen Erzelternerzählungen, in M. Brett und J. Wöhrle (Hg.), *The Politics of the Ancestors. Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12 – 36*, FAT 124, Tübingen, 2018, 93–111.
- Schmid, K., Gott als Gesetzgeber. Entstehung und Bedeutung des Gottesrechts der Tora im Rahmen der altorientalischen Rechtsgeschichte, ZThK 118, 2021, 267–294.
- Schmid, K., Exodus: Die biblische Überlieferung und ihre historischen Hintergründe in der neueren Forschungsdiskussion, ZPT 73, 2021, 258–268.
- Schmid, K., From Amos to Ben Sira. Some Questions and Answers on the Intellectual History of Authorship in the Hebrew Bible, in S. Ammann, K. Pyschny und J. Rhyder (Hg.), *Authorship and the Hebrew Bible*, Tübingen, 2022, 115–133.
- Schmid, K., Auf dem Weg zum Gottesrecht. Die Theologisierung des Bundesbuchs, in L. Maszkow und J. Robker (Hg.), *Kritische Schriftgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen. Festschrift für Reinhard Achenbach zum 65. Geburtstag*, BZAR 27, Wiesbaden, 2022, 119–138.
- Schorch, S., The Construction of Samari(t)an Identity from the Inside and from the Outside, in R. Albertz und J. Wöhrle (Hg.), *Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*, JAJ.S 11, Göttingen, 2013, 135–149.
- Schott, M., Die Jakobspassagen in Hosea 12, ZThK 112, 2015, 1–26.
- Smend, R., Mose als geschichtliche Gestalt, HZ 260, 1995, 1–19 = idem, *Zwischen Mose und Karl Barth*, Tübingen, 2009, 1–25.
- Sonnet, J.-P., *The Book Within the Book. Writing in Deuteronomy*, BLS 14, Leiden, 1997, 134–140.
- Steymans, H. U., *Deuteronomy and Tell Tayinat*, VeE 34, 2013, 1–13.
- van der Toorn, K., *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, MA, 2007.
- Utzschneider H. und W. Oswald, *Exodus 1–15*, IEKAT, Stuttgart, 2013.
- Weber, B., Meint die Tora JHWHs in Psalm 1,2 (auch) den Psalter? Erkundungen zur Reichweite des Tora-Begriffs, BN 178, 2018, 75–102.
- Weimar, P., *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, FzB 9, Würzburg, 1973.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972.
- Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, <sup>3</sup>1886.

- Wöhrle, J., Jacob, Moses, Levi. Pentateuchal Figures in the Book of the Twelve, in J.C. Gertz, B.M. Levinson, D. Rom-Shiloni et al. (Hg.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, FAT 111, Tübingen, 2016, 997–1014.
- Zenger, E., *Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk*, FzB 3, Würzburg, 1971.

