

Jochen Flebbe (ed.)

Holy Places in Biblical and Extrabiblical Traditions

Bonn University Press

The logo for V&R, consisting of a red square on the left and the letters 'V&R' in white on the right.

V&R

V&R Academic

Bonner Biblische Beiträge

Band 179

herausgegeben von

Ulrich Berges und Martin Ebner

Jochen Flebbe (ed.)

Holy Places in Biblical and Extrabiblical Traditions

Proceedings of the Bonn-Leiden-Oxford Colloquium
on Biblical Studies

V&R unipress

Bonn University Press



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0520-5670

ISBN 978-3-8470-0591-9

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Rheinischen Gesellschaft zur Förderung der Theologie e.V.

© 2016, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Zum Alten Berg 24, D-96158 Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
Jochen Flebbe Introduction	9
Axel Graupner Ein Berg in Arabien (Gal 4,25). Sinai – Gottesberg – Horeb	13
Dominik Markl Sinai: The Origin of Holiness and Revelation in Exodus, Deuteronomy, the Temple Scroll, and Jubilees	23
Andrea Spans Construction of Space for Personified Zion. Space and Figure in Isa 60 . . .	45
Casey A. Strine Imitation, Subversion, and Transformation of the Mesopotamian <i>MīsPi</i> Ritual in the Book of Ezekiel’s Depiction of Holy Space	65
Megan Daffern The Psalms: Places for Remembering	79
Till Magnus Steiner ‘God is in the midst of the city’. Temple and City in Ps 46	95
Hywel Clifford ‘And they saw the place where the God of Israel stood’. Exodus 24:10 LXX in the Writings of Philo of Alexandria	125

Hildegard Scherer	
Access Prohibited? Spacing the Kingdom of God in Synoptic Traditions . . .	145
Nikolai Tischler	
‘God does not dwell in houses made by human hands’. Cult and Holy Places in the Acts of the Apostles	161
Ian Boxall	
Patmos as Holy Place in the Apocalypse	179
List of Contributors	193

Vorwort

Der vorliegende Band basiert auf einem Colloquium über das Thema ‚Holy Places in Biblical and Extrabiblical Traditions‘, das vom 5. bis 7. Januar 2012 an der Universität Bonn stattfand. Dieses Colloquium war das siebente der biannuellen Colloquia von Bibelwissenschaftlern zunächst der Universitäten Oxford und Leiden und ab 2006 auch der Universität Bonn.

Mit diesem Band ist zugleich ein vielfacher und großer Dank verbunden, zunächst einmal an Prof. Dr. Ulrich Berges und Prof. Dr. Martin Ebner als Herausgeber der Reihe, die diesen Band nicht nur in die Reihe aufgenommen, sondern überhaupt sein Erscheinen engagiert und großzügig unterstützt haben.

Ein großer Dank geht auch an den Verein der Freunde der Evangelisch-Theologischen Fakultät – Rheinische Gesellschaft zur Förderung der Theologie e.V. und seinen Vorsitzenden Dr. Klaus Graf, die nicht nur das Bonner Colloquium, sondern auch diesen Band mit einem namhaften Druckkostenzuschuss möglich gemacht haben. Sehr freundliche Unterstützung hat der Band auch von Seiten des Lehrstuhls von Professor Dr. Michael Wolter erfahren.

Nicht zuletzt gilt der Dank auch meiner studentischen Mitarbeiterin Rebecca Kluetsch, die hilfreich zur Erstellung der Druckvorlage beigetragen hat, und Oliver Kätsch und Anke Moseberg von V&R unipress, die diesen Band freundlich und zuverlässig betreut haben.

Bonn, am 8. März 2016

Jochen Flebbe

Jochen Flebbe

Introduction

Religion is beyond doubt inseparably connected with questions about holy locations and places, even if that only means to negate them in the end. The Leiden – Oxford – Bonn Colloquium on Biblical Studies which took place in January 2012 in Bonn addressed this very topic with respect to biblical and extrabiblical traditions. This volume contains contributions developed during and after this colloquium. It focuses on a complex issue by shedding light on certain segments in the different contributions. Topics range from the Book of Exodus over Prophets and Psalms and over Philo to the Acts of the Apostles and the last book of the New Testament. Geographically speaking, the Arabian Peninsula and the Greek Isles, but also Mesopotamia are brought in as outmost areas, all of which could also contain places like mountains, temples, or even beds.

Accordingly, the first contribution starts out in Arabia. Based on Gal 4:25 *Axel Graupner* locates Mount Sinai. He therewith declares indications in Paul's writings as trustworthy. The volcanic elements connected with the Sinai in the Sinai theophany, the old connection between the JHWH name with the mountain and the one between Moses with the Midianites speak for the validity of locating Mount Sinai on the North-Western part of the Arabian Peninsula. At the same time, Sinai is a strange holy place, its holiness being frequently relativised right up to Deuteronomy. Here, the Mountain of God becomes Mount Horeb because for Deuteronomy there is only one holy place – Jerusalem – and thus everything else remains wasteland (תֵּרֵב).

Dominik Markl then describes Sinai differently. He understands it as a fundamentally holy place, with its concept and hermeneutic role for the Torah as the medium required to sanctify Israel being developed throughout the Book of Exodus. Thus, the Sinai revelation serves to sanctify Israel while the holiness of Sinai accompanies Israel on its way into the country. The Tablets of the Law are made of Sinaitic stone. This outline is the most significant point of reference in the Deuteronomy as well. Even if Deuteronomy does not explicitly talk about the holiness of Sinai/Horeb it nevertheless stresses the importance of the Horeb experience and rewrites the Sinai Torah anew as Moses' doctrines of the Torah.

On the other hand, at the same time significant changes such as the replacement of the concealed Book of the Covenant with Deut 6–26 are made. The Temple Scroll and the Book of Jubilees, too, work with Sinai and its hermeneutic foundation and combine them with the authority of Deut. The Temple Scroll asserts the claim to be a more authentic version of the Deuteronomic law. Jub goes beyond the mere self-presentation of Deut and integrates the theophany of Deut 31 into God's speech to Moses at Sinai, and in its conception of an intimate knowledge of Moses' experience becomes more daring than the Temple Scroll. For Early Jewish writings and Rabbinic literature, Sinai with the transmission of the Torah remains the hermeneutic starting point. Provided that Moses' encounter with God in Christian tradition was understood in a monastic-mystical way, Sinai becomes a symbol not only in Jewish, but also in Christian perspective for the origin of the hallowing initiated by the encounter with God.

In accordance with Henri Lefebvre and Edward Soja, *Andrea Spans* emphasizes that space is more than a mere physical place, and that it is received, produced, and experienced – all of which stresses the importance of the meaning of space in and for society. She takes this thought into account when looking at Isa 60 and asks what ideas the text has to offer with regard to Jerusalem. What is remarkable in Isa 60 is that Zion appears as space as well as a person: Using the vertical and the horizontal axis, designed bigger than the limited place of the Temple and enhanced with connecting walls and open gates created by foreigners, Zion is constructed as space – this way depicted as a person at the same time.

Casey A. Strine shows that the Mesopotamian *Mīs Pī* Ritual of inserting a cult statue with its various stages, in which places function in a defined symbolic meaning, has to be understood as background for and key to Ezek 1–11. In reception, especially the liminal place of the reed huts is regarded as very important with its meaningful ascription as the place of the Exile, which is similarly to be understood as a liminal location and a place of purification for the new relationship between JHWH and the people. If the way of the statue to the Temple is considered a journey of sacralising this statue and the Temple, the journey of JHWH and the prophets to Jerusalem becomes a voyage of desacralization. A new sacred place is now the place of the Exile. The symbolic spaces of the *Mīs Pī* Ritual are thus used to interpret the places of Jerusalem and the Exile in Ezekiel and to attach a meaning to them.

In her contribution, *Megan Daffern* draws attention to the fact that the way places are described in the Psalms needs to be understood far less literally than it has been done traditionally, especially in form-critical perspective. Rather, the reader is often confronted with landscapes and places which rise in front of the mind's eye of the person praying, with inner and remembered places which thus become symbolic places. That way the voyage to the Temple can, at the same time, mean a journey to Israel's centre and to God. The matter includes public spaces as

well as the house as a place itself, and other related places. All of this involves individual and collective remembering. Understanding places as literary phenomena enables a possible way to access the spirituality of the Old Testament.

Till Magnus Steiner in his analysis of Ps 46 describes various aspects and elements in the way space is approached there. Space, for example, structures the text and thus gains a meaningful function. Eventually, the usage of space and the way in which the City of God is represented in the Psalm serves to visualise the confessional notions the Psalm makes about God. Space is thus used to enhance meaning rather than to represent a place. Assertions about space are actually assertions about relationships. Nevertheless Jerusalem, though being an element of the representation of space, serves as a reference point to be experienced: the City of God in the Psalm read with Michel Foucault becomes a heterotopia, a real utopia, a counter-space, namely a heterotopia of compensation and crisis. The name Zion is left out on purpose because not the place itself has a meaning, but this very meaning emerges from the relationship of the place to God and God's relationship to it. Accordingly, God is designated as space, not Jerusalem, but God becomes the experientable place of a stronghold.

Hywel Clifford examines the Philonic exegesis of Exod 24,10 which proceeds on the LXX version. This version speaks about the seeing of the place where God stood. For Philo, the place becomes a crucial factor which to him in his allegorical interpretation points to God's inalterability given that being at one place can be equated with being unalterable. Furthermore, the place can stand for the Logos and seeing the place can stand for the contemplative recognition of God. Philo in his interpretation points out elements of rabbinical interpretation as well as Greek philosophy.

Hildegard Scherer looks at the concept of space in regard to the kingdom of God as the central element of the early Jesus tradition. In doing so, she assumes that in this early Jesus tradition with the talk of an expanding *basileia* on the one hand and the access to a restricted *basileia* on the other, two apparently contradictory concepts of the *basileia* are used in parallel, without this contradiction being a problem for the tradition. The juxtaposition of the two concepts becomes plausible by looking at the occurrence and meaning of *basileia* in its political-historical significance in the listeners' social reality. In the light of the resulting common core, both concepts serve different *Sitze im Leben* by, for example, either working paraenetically or by explaining cognitive dissonances, ultimately, though, telling something about the human being as the actual place of the divine *basileia*.

The question of holy places in the Acts of the Apostles is central to *Nikolai Tischler's* contribution. In doing so, he firstly declares that Luke subsequent to the Old Testament and Judaism understands idols as manmade and thus corresponding places as not holy. Looking at Luke's view on the Temple in Jerusa-

lem, an astonishing image becomes apparent. Against the older opinion that Luke questions the Temple as a holy place in general, one apparently has to gain a more differentiated view on the matter given that in Lk 24:53; Acts 2:46; 3:1; 5:12 Luke speaks quite positively about the Temple. Stephen's speech conveys that Luke is actually criticizing a wrong understanding of the Temple as a holy place. Just as Israel has always been worshipping tin gods, it has done it similarly in the Temple if it saw a causal relationship between cult and salvation. According to Exod 3,5 (Acts 7,33), for Luke a holy place is a place of immediate encounters between God and men as it especially takes place in prayers. Thus, even the – long destroyed – Temple of Jerusalem remains a holy place as a place of prayer.

Ian Boxall advocates the fact that also the Isle of Patmos in the Apocalypse means more than a mere geographical indication. Within the scope of symbolic meanings of place indications – whose literary and visionary character also leads to confusion and discussion among the interpreters – Patmos, too, gains a symbolic meaning. It turns from a special heathen place to a place for the Holy of Holies itself as a location and with borders which are either blurred or permeable for the visionary access to other places.

While these contributions may only cover some selective treatment of the topic, thus being only far-flung fragments of a due to its expansion hardly comprehensible mosaic, they nevertheless can in a clear manner be put together as a whole. What becomes apparent is that places as physical, geographical phenomena are completely under-determined and that their religious truth, their meaning for men unfolds itself in speaking about these places. Places are thus phenomena of experience and their attribution. Their meaning, therefore, is a human construction and accordingly, places or rather speaking of places become a very crucial and central tool for the construction of human, that is, especially religious truth. What is remarkable is that this basic assumption is put together of methodologically quite different contributions. Both a starting point with a theoretical foundation à la Lefebvre, Soja, and Foucault, as well as a strictly exegetical approach lead, to comparable results. How far, in reverse, the spectrum of diverse constructions reaches and how different, sometimes even opposed, the application of the different places turns out to be in constructing reality, can then be drawn from the contributions one by one which address widely diverging issues in very different ways. What, then again, all of them have in common is the enormous potential which inheres in this reality-constructing talk of places.

Axel Graupner

Ein Berg in Arabien (Gal 4,25). Sinai – Gottesberg – Horeb

I

Im Brief des Paulus an die ἐκκλησία τῆς Γαλατίας findet sich in dem nach 3,6–18 zweiten Schriftbeweis 4,21–31 nach der Identifikation Hagers mit dem Sinaibund in V. 24 der Satz: τὸ δὲ Ἄγρον Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (V. 25). Diese geographische Feststellung ist höchst bemerkenswert, zumal sie für die Argumentation des Paulus entbehrlich, mithin unverdächtig ist¹: Der Sinai – ein Berg in Arabien? Seit dem 4. Jh. weiß die gesamte Christenheit, dass der Berg Sinai im Süden der gleichnamigen Halbinsel liegt und identisch ist mit dem *ǧebel mussa*.² And so we do. Do we? Seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. fehlt es nicht an Stimmen in der historisch-kritischen Forschung, die dem Apostel in seiner Verortung des Berges Sinai ἐν τῇ Ἀραβίᾳ Recht geben – mit guten Gründen.

II

Der erste Hauptgrund für die Lokalisierung des Sinai auf der Arabischen Halbinsel ist die Darstellung der Theophanie auf dem Berg in Ex 19,16–20a. Wenn die klassische Urkundenhypothese im Recht ist, besteht sie aus zwei ursprünglich selbständigen Versionen mit je eigener Anschauung vom Ereignis. V. 16a^{2,3}βb vermittelt mit den Phänomenen קָלֵה „Donner“, בְּרָקִים „Blitzen“ und עָנָן כָּבֵד „schweres Gewölk“ die Vorstellung eines Gewitters, V. 18 mit den Phänomenen „Rauchen (עָשָׁן)“ und „Beben (חָרַד)“ des Berges sowie אֵשׁ „Feuer“, außerdem durch den Vergleich des Berges mit einem כִּבְשָׁן „Schmelzofen“ die Vorstellung eines vulkanischen Ereignisses.³ „Ein besserer Vergleich für einen Vulkan hätte

1 So Günther Röhser und Michael Wolter in der Diskussion dieses Beitrags. Anders J. BECKER, Briefe, 72f.

2 Vgl. P. MAIBERGER, Untersuchungen, 11–14.

3 Vgl. M. NOTH, Überlieferungsgeschichte, 222; ders., Buch, 125f.; vgl. 128f.; J. JEREMIAS,

sich in der a[lt]o[rientalischen] Welt schwerlich finden lassen.“⁴ Außerdem wechselt der Gottesname. V. 17, der V. 16 weiterführt, und V. 19, der an V. 16 anknüpfend V. 17 weiterführt, reden von Elohim „Gott“, V. 18.20a dagegen von Jahwe. Beide Phänomene, der Unterschied in der Darstellung der Theophanie und der Wechsel des Gottesnamens, koinzidieren.⁵ Darum gewinnt man mit V. 16a*b.17.19 einerseits und V. 16a*.18.20a andererseits zwei parallele Versionen, die in sich lesbar sind.

(16*) Da ereigneten sich Donner und Blitze und eine schwere Wolke auf dem Berg und ein sehr starker Hornschall. Und das ganze Volk, das im Lager war, erzitterte. (17) Da führte Mose das Volk Gott entgegen aus dem Lager heraus, und sie nahmen am Fuß des Berges Aufstellung. (19) Der Hornschall wurde immer stärker; Mose redete, und Gott antwortete ihm in einer Stimme⁶.

(16a¹) Am dritten Tag, als es Morgen wurde, (18) hatte der ganze Berg Sinai zu rauchen begonnen, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabstieg; sein Rauch stieg auf wie der Rauch des Schmelzofens, und der ganze Berg bebte sehr, (20a) als Jahwe auf den Berg Sinai, auf den Gipfel des Berges herabstieg.

Die erste Version stammt aus der elohistischen, die zweite aus der jahwistischen Darstellung.⁷ Dabei scheint die jahwistische Darstellung in überlieferungsgeschichtlicher Perspektive älter zu sein: Vulkanische Phänomene sind „von dem späteren Wohnsitz in Palästina aus viel ungewöhnlicher“ und „notwendig an einen Berg gebunden, während Gewitter überall auftreten. So könnte man vor-

Theophanie, 104.207; J.M. SCHMIDT, *Erwägungen*, 16; W.H. SCHMIDT, *Exodus*, 79–82; ders., *Glaube*, 58 f. – G bietet als Subjekt anstelle von הָהָר „der Berg“ הָעָם „das Volk“ und wird darin von neun hebräischen Handschriften unterstützt. Angesichts des graphischen Unterschieds ist ein Irrtum ausgeschlossen. Die Übersetzer suchen die Darstellung zu vereinheitlichen, indem sie V. 18b in eine V. 16b; 20,18f entsprechende Reaktion des Volkes auf die Theophanie umwandeln. Außerdem mag der Umstand, daß הָרָד „erbeben“ im Alten Testament nur von Menschen ausgesagt wird, bei der Änderung eine Rolle gespielt haben. *Lectio difficilior* ist aber gerade darum *M*.

4 O. KEEL, *Welt*, 197b mit Abb. 298; vgl. außerdem den auf Ex 19,18 vorausweisenden Vergleich mit einem תַּנּוּר „Backofen“ Gen 15,17 und dazu Abb. 299 auf S. 198b. Anders P. MAIBERGER, *Art סִינִי*, 827f. Zum Verhältnis von Gen 15,17 R^{JE} und Ex 19,18 J vgl. A. GRAUPNER, *Exodus*, 135.

5 Der mögliche Einwand, dass bei einer plinianischen Eruption gewitterähnliche Phänomene auftreten (Plinius minor VI,16 und VI,20), greift darum zu kurz.

6 Das Substantiv קוֹל hat zwar in Theophanieschilderungen in aller Regel die Bedeutung „Donner“. Vgl. V. 16; außerdem Am 1,2; Jer 10,13; Ps 18,14; 29,3–9; 46,7; 68,34; 77,19; 104,7; ferner Jes 29,6; 30,30. Die Verbindung mit dem Verb עָנָה „antworten“ wie der Singular gegenüber dem Plural in V. 16 legen jedoch die Übersetzung „in einer Stimme“, d.h. in verständlicher Rede nahe. Vgl. auch die Wiedergabe von קוֹל mit φωνή und *voce* in G und V und J. JEREMIAS, *Theophanie*, 108; B.S. CHILDS, *Book*, 343. Die von W. OSWALD (*Israel*, 257.98.229f) vorgeschlagene Abtrennung von V. 19b ist unbegründet und ohne Sinn für die Intention des Halbverses im Zusammenhang von V. 16*.17. S. u. in diesem Abschnitt.

7 Vgl. A. GRAUPNER, *Elohist*, 122–125.

sichtig vermuten: Die vulkanischen Züge sind Überlieferungen aus älterer Zeit, während die Gewittererscheinungen erst im Kulturland hinzugekommen sind.⁸

Tatsächlich sind Donner, Blitze und Wolken im Alten Orient übliche Begleitphänomene einer Theophanie⁹. In kanaanäischer Religion sind sie vorzugsweise mit Baal-Hadad als Wettergott verbunden¹⁰. Dagegen sind vulkanische Phänomene als Begleitumstände einer Theophanie in Israels unmittelbarer Umwelt bislang nicht bezeugt¹¹. Außerdem lässt sich die Vorstellung, dass der Berg in Rauch gehüllt war und Feuer Gottes Herabsteigen auf seinen Gipfel begleitete, kaum von Intentionen des Jahwisten ableiten¹². Dagegen lässt sich leicht erklären, warum der Elohist die von der Überlieferung vorgegebenen vulkanischen Begleitphänomene durch Gewitterphänomene ersetzt. Die Vorstellung, dass der Ort der Theophanie ein Vulkan ist, würde die Szene auf dem Berg 24,9–11 ausschließen, die nach Moses Deutung der Theophanie 20,18b.20 die elohistische Darstellung der Ereignisse am Gottesberg fortsetzt.¹³ Auf einem Vulkan kann man kein Mahl halten.

Mit der Abwandlung der Überlieferung verfolgt der Elohist allerdings noch eine andere, weitergehende Intention. Mit der Darstellung der Theophanie als Gewitter überträgt er Züge des Königtums Baals auf den „Gott Israels“ (24,10 E). Wie Baal als siegreicher Krieger Blitze und Donner schleudernd auf dem Berg Zafon erscheint, der als sein königlicher Thron gilt¹⁴, so erscheint Gott auf dem Berg. Wie Baal lässt Gott bei seiner Epiphanie seine Stimme erschallen.¹⁵ Dabei wandelt der Elohist die fremde Vorstellung bewusst ab. An die Stelle des Gegenübers von Gottheit und Natur tritt die Zuwendung Gottes zum Menschen in der Antwort auf seine Fragen.

Trifft es zu, dass die Verbindung der Theophanie mit vulkanischen Phänomenen zum Urgestein der Sinaitradition gehört, hat man den Sinai im Nordwesten der Arabischen Halbinsel, genauer: dem Vulkangebiet südlich von Tebuk zu suchen; denn nur dort, im *ḥeḡāz*, gab es in historischer Zeit in Israels Umwelt aktive Vulkane.¹⁶

8 W.H. SCHMIDT, *Glaube*, 59; vgl. ders., *Exodus*, 79f.

9 J. JEREMIAS, *Theophanie*, 73ff.

10 J. JEREMIAS, *Theophanie*, 85–87; K. JAROŠ, *Stellung*, 53–55.

11 Einzige, zudem entfernte Parallele, auf die O. KEEL (*Welt*, 198) hinweist, bildet ein Inana-Hymnus. Die Göttin prädiziert sich als „loderndes Feuer, das inmitten des Berglandes angezündet wird“ und als die, „die Feuer und Asche auf das aufsässige Land regnen läßt“ (SAHG 46,47f [230]).

12 „Das feurige Rauchen des Sinai ist ... ein von bewusster erzählerischer Gestaltung unableitbarer Zug“ (J. JEREMIAS, *Theophanie*, 207).

13 A. GRAUPNER, *Elohist*, 126ff.129ff.

14 KTU 1.101 Z. 1–4.

15 CTA 4.7.29f; KTU 1.4.VII,29f.

16 M. NEUMANN VAN PADANG, *Catalogue*.

Der zweite Hauptgrund für die Lokalisierung des Sinai auf der Arabischen Halbinsel ist die enge Verbindung zwischen dem Gottesberg und den Midianitern. Folgt man der kurzen Exposition der Erzählung von Moses Berufung Ex 3,1, muss der Gottesberg in ihrem Einzugsbereich liegen. Andernfalls wäre der Weg zum Berg und zurück nach Midian (vgl. 4,18) mit ןׁׁׁ „Kleinvieh“, Schafen und Ziegen, kaum möglich.

Dass der Gottesberg im Einzugsbereich der Midianiter liegt, ist auch die Voraussetzung von Ex 18. Moses Schwiegervater sucht seinen Schwiegersohn in der Wüste auf, um ihm Frau und Söhne wieder zuzuführen, die er bei seinem Aufbruch nach Ägypten in Midian zurückgelassen hatte (Ex 4,18.20b E). Dabei lokalisiert V. 5 Moses und Israels Lager am Gottesberg.

Die Nachbarschaft zwischen dem Gottesberg und dem Siedlungsgebiet der Midianiter weist ebenfalls in den Nordwesten der Arabischen Halbinsel, denn nach allem, was wir über die Midianiter wissen – allzu viel ist es nicht –, siedelten sie am Ende der Spätbronze- und zu Beginn der Eisen I A-Zeit im nördlichen *heḡāz*.¹⁷

Der dritte Hauptgrund dafür, dass man den Sinai im Nordwesten der Arabischen Halbinsel zu suchen hat, ist die enge Verbindung Jahwes mit dem Sinai.

- a) Jahwe ist ןׁׁׁ ןׁׁ „Der vom Sinai“ (Ri 5,5; vgl. Dtn 33,2; Ps 68,8f; Hab 3,3), der Sinai ursprünglich der Berg, auf dem Jahwe wohnt.¹⁸ Von dort bricht er auf, um den Seinen zu helfen. Die vorpriesterschriftliche Fassung der Gründungsgeschichte Israels reflektiert diese ältere Vorstellung noch, wie Ex 19,3a zeigt: „Mose war zu Gott hinaufgestiegen“, allerdings nicht ohne Korrekturen.¹⁹
- b) Ortslisten aus der Zeit Amenophis III. aus Soleb²⁰ und Ramses II. aus 'Amar-West²¹ erwähnen *t3 š3šw y-h-w3* „das Land (der) Š3šw-Yhw3“ in unmittelbarer Nachbarschaft zum „Land der Seir-Nomaden (*š3šw S'rr*)“ und weisen damit in denselben Raum wie Ri 5,4f. und Dtn 33,2 mit den Angaben „aus Seir / dem Gefilde Edoms“ bzw. „aus Seir / vom Gebirge Paran“, nämlich den nordwestlichen Teil der Arabischen Halbinsel.²²

Paulus dürfte darum Recht haben: Der Berg Sinai ist ein Berg in Arabien. Lässt er sich noch genauer lokalisieren? Prominent ist der Vorschlag von Alois Musil, den

17 E.A. KNAUF, Midian, 1–6; T. STAUBLI, Image, 168f.

18 Anders W. OSWALD, Israel, 241 ff. Vgl. dazu A. GRAUPNER, Elohist, 25f. mit Anm. 42. Zur Kritik an H. PFEIFFER, Kommen, vgl. die Rez. von S. BEYERLE, Rezension, und M. LEUENBERGER, Gott, 7–33.

19 S. u. im Abschnitt III.

20 R. GIVEON, Bédouins, doc. 6a.

21 R. GIVEON, Bédouins, doc. 16a; vgl. E. EDEL, Ortsnamenslisten, 68.

22 R. GIVEON, Schasu, 533.535; W. HELCK, Se'ir, 828f.

Berg Sinai mit dem Vulkan (*ḥalā*) *ʿl-Badr* südsüdöstlich von Tebuk im nördlichen Teil des *ḥeḡāz* zu identifizieren.²³ Eine Überprüfung dieser und anderer Optionen²⁴ ist leider nicht möglich, da die Region militärisches Sperrgebiet ist.

III

Ohne Zweifel: der Sinai – der Gottesberg, der Horeb – ist eine heilige Stätte.²⁵ Der Sinai ist ursprünglich der Berg, auf dem Jahwe wohnt (Ex 19,3a). Folgt man der jahwistischen Darstellung, ist er tabu:

(12) „Grenze das Volk ringsum ein mit den Worten: ‚Hütet euch, auf den Berg hinaufzusteigen oder seinen Rand zu berühren! Jeder, der den Berg berührt, muss getötet werden! (13a) Niemand soll ihn berühren, sonst wird er unweigerlich gesteinigt oder erschossen werden. Tier wie Mensch darf nicht am Leben bleiben.“ (Ex 19,12.13a; vgl. V. 21.23; ferner 24,2)

Außerdem enthält die vorpriesterschriftliche Beschreibung der Theophanie Elemente kultischer Begehung. In der jahwistischen Darstellung soll Mose das Volk „heiligen“: Die Israeliten sollen ihre Gewänder wie für eine Wallfahrt waschen (V. 10f.; vgl. Gen 35,2f.) und sich für einen bestimmten, den dritten Tag bereithalten (Ex 19,11a.15), dabei sexuelle Enthaltensamkeit üben (V. 15). In der elohistischen Fassung wird das Volk durch „einen sehr starken Hornschall“, wie zu einer kultischen Versammlung zum Berg gerufen (V. 16; vgl. Lev 25,9; Jes 27,13; Joel 2,15; Ps 81,4). Zitternd folgt es dem Aufruf, indem es unter Moses Führung wie in einer Prozession zum Berg zieht und dort Aufstellung nimmt (Ex 19,17b), während der Hornschall, der das Geschehen begleitet, immer lauter wird (V. 19a).²⁶

Ohne Zweifel: Der Sinai – der Gottesberg, der Horeb – ist eine heilige Stätte, aber die merkwürdigste heilige Stätte, die man sich denken kann: Mose baut zwar einen Altar am Fuße des Berges (24,4). Dieser Altar verliert aber nach dem Bundeschluss seine Funktion. Ein Heiligtum wird nicht gestiftet. Darum erzählt

23 Vorbericht 154. Musil hat seinen Vorschlag, den er 1911 unterbreitete, später nicht wiederholt, stattdessen den *Šaʿīb al-Ḥṛob* ins Gespräch gebracht (Ḥeḡāz 297).

24 M. NEUMANN VAN PADANG, Catalogue, 1–12.

25 Zur mittlerweile nicht mehr umstrittenen Identität von Sinai (J), Gottesberg (E) und Horeb (R^{dtr}) vgl. W.H. SCHMIDT, Exodus, 122–124.

26 Dagegen ist die Szene auf dem Berg Ex 24,9–11 kein „Festgottesdienst“. So E. RUPRECHT, Stellung, 140; vgl. F.-L. HOSSFELD, Dekalog, 199. Im Unterschied zur Szene am Fuße des Berges fehlt ihr jeder kultisch-rituelle Charakter. Von „ein(em) Gemeinschaftsmahl (זבח), wie es bei der תורה üblich ist“ (J.M. VINCENT, Auge, 27[f.]), ist kaum zufällig gerade nicht die Rede.

das Alte Testament auch nichts von Wallfahrten zum Sinai.²⁷ Erst recht kennt es kein Fest, das die Vergegenwärtigung der Theophanie am Sinai zum Inhalt hätte.²⁸ Der Sinai ist eine heilige Stätte, die als solche – physikalisch – für die Überlieferung keine Bedeutung hat.

Tatsächlich lösen bereits Jahwist und Elohist die enge Verbindung Jahwes mit dem Ort. Der Berg – in der Tradition Jahwes Wohnstätte (19,3a E) – ist nurmehr der Ort, auf den Jahwe herabsteigt (יָרַד 19,18.20a J; vgl. V. 11b R^{1b}), zu dem Gott kommt (בֹּאֵי 20,20 E). Jahwe wohnt nicht auf einem Berg, sondern im Himmel (24,10f E). Außerdem vermeidet der Elohist den Ortsnamen סיני und spricht nur noch vom הַר הָאֱלֹהִים, dem Gottesberg (Ex 3,1b^{β*}; 18,5; sekundär aufgenommen in 4,27; 24,13). Auf diese Weise entzieht der Elohist den Ort der Theophanie jeder geographischen Festlegung. Der Ort der Theophanie lässt sich ebenso wenig fixieren wie Gott selbst. Auf diese Weise hebt der Elohist – typisch für ihn – Gottes Transzendenz in seiner Kondeszendenz hervor.²⁹

Außerdem verleiht der Elohist mit der Bezeichnung der Stätte der Theophanie als „Gottesberg“ dem Gott Israels königliche Züge. Da Elohim in der Verbindung „Gottesberg“ (3,1^{*}; 18,5) den Gottesnamen vertritt, ist die engste Parallele die Bezeichnung des Zaphon, auf dem Baal als König thronet, als *gr b^cl*, als „Baalsberg“³⁰.

Noch einen Schritt weiter gehen die Bearbeiter des Deuteronomium, die für den Sinai die Bezeichnung הֹרֵב „Horeb“ kreierten.³¹ Wie Lothar Perlt herausgearbeitet hat, ist הֹרֵב „Horeb“ kein Ortsname, sondern eine *qotel*-Form der

27 Der einzige Text, der von einer „Rückkehr“ zum Sinai, genauer: „an den Berg Gottes, den Horeb“ (1 Kön 19,8; vgl. Ex 3,1) erzählt, verwendet die Wurzel עָלָה, die die speziellere Bedeutung „wallfahren“ annehmen kann (Ex 34,24; 1 Sam 1,3; 10,3; Jes 2,3; Jer 31,6; vgl. Ps 122,4; 47,6 u. a.), kaum zufällig nicht. „Die geläufige Rede von einer ‚Wallfahrt‘ Elias ist dem Text ganz und gar unangemessen.“ J. JEREMIAS, Anfänge, 491 Anm. 32.

28 Zu älteren, gescheiterten Versuchen einer kultgeschichtlichen Deutung der Sinaiperikope vgl. zusammenfassend W.H. SCHMIDT, Exodus, 71–73. Die kultischen Züge der Darstellung sind unspezifisch, lassen darum keine Rückschlüsse zu und haben wohl nur die Funktion, das Schauspiel in der Natur zu transzendieren. 1 Kön 19 nimmt diese Intention auf und verstärkt sie mit der Feststellung: Weder im Sturm noch im Erdbeben noch im Feuer war Jahwe. Selbst die anschließende Windstille, die als Kontrastbild zu den traditionellen Begleitphänomenen der Theophanie Gottes Unweltlichkeit andeutet, ist nur Hinweis auf Gottes Gegenwart. Sie selbst wird erst in der Stimme (קוֹל) erfahrbar, die Elija anredet. Vgl. J. JEREMIAS, Anfänge, 486–491, bes. 489; M. OEMING, Testament, 299–325.

29 Verbirgt sich dieselbe Intention bereits hinter der im Alten Testament singulären Formulierung אַחַר הַמִּדְבָּר Ex 3,1a^{*} J? Mose treibt das Kleinvieh seines Schwiegervaters „hinter die Wüste“, d. h. in einen Raum jenseits der bekannten Welt.

30 KTU 1.16,1,6; II,45. Vgl. auch die Bezeichnung des Zaphon als „Berg meines (Baals) Besitzes“ (KTU 1.3,III,29f; IV,19f).

31 Dtn 1,2.6.19; 4,10.15; 5,2; 9,8; 18,16; 28,69; vgl. 1 Kön 8,9; 19,8; als Zusätze im Tetrateuch: Ex 3,1; 17,6; 33,6; ferner 2 Chr 5,10; Ps 106,19; Mal 3,22.

Wurzel $\text{הר}b$ $h\bar{r}b$ und bedeutet „Ödland, Wüstengebiet“. ³² Durch die Ersetzung des Ortsnamens Sinai durch das Nomen Horeb qualifizieren die Bearbeiter den Berg der Theophanie als einen Ort im Nirgendwo, als *place of nowhere*. Warum? Lothar Perlitt selbst vermutete, dass die Ersetzung des *nomen locale* סִינַי „Sinai“ durch die Bezeichnung הָרֵב „Horeb“ Edoms Rolle während des Falls Juda / Jerusalems 587 v. Chr. widerspiegelt. „Weil einerseits Sinai und Seir nicht trennbar waren, weil andererseits Seir das Land oder Hinterland jener signalisierte, die von Judas Unglück profitierten, war der bloße Name Sinai in ein geographisches Wortfeld geraten, das seine Vermeidung zumindest verständlich macht.“ ³³

Möglicherweise gibt es zwei weitere, stärker theologische Gründe für die Qualifizierung des Sinai als Horeb.

Der erste Grund könnte in der Konkurrenz zwischen Tetrateuch und Deuteronomium liegen: Welche Willenskundgabe Jahwes ist für Israel gültig – die am Sinai oder die im Lande Moab? ³⁴ In der Perspektive dieser Fundamentalfrage kann man die Bezeichnung des Sinai als Horeb auch als Abwertung des Sinai lesen, die den Anspruch des Deuteronomium unterstreichen soll, Zeugnis der allein wahren Promulgation des Gotteswillens zu sein.

Der zweite Grund für die Ersetzung des *nomen locale* Sinai durch die Bezeichnung Horeb könnte das zentrale Anliegen des Deuteronomium, seine regulative Idee sein: die Einheit des Kultortes als Spiegel der Einheit Jahwes (Dtn 6,4). Mit den Worten der vermutlich ältesten Schicht in Dtn 12 ³⁵:

(13) Hüte dich davor, deine Brandopfer an jeder Stätte darzubringen, die du siehst, (14) sondern an der Stätte, die Jahwe in einem deiner Stämme erwählen wird, dort sollst du deine Brandopfer darbringen und dort sollst du alles tun, was ich dir gebiete.

Wenn es nur eine heilige Stätte gibt, die Jahwe erwählen wird – und für deuteronomistische Theologen ist diese heilige Stätte fraglos der Tempel in Jerusalem –, dann sind alle anderen heiligen Stätten „Ödland“. Unter stärkerer Berücksichtigung der exilischen oder frühnachexilischen Situation derer, die Horeb als neue Bezeichnung für den Sinai kreierten: Der Tempel in Jerusalem ist zwar zerstört, aber es gibt keinen Weg zurück zum Sinai. Alles was man dabei finden könnte, wäre „Wüste“.

32 L. PERLITT, Sinai, 315–318. Als Analogon verweist Perlitt zu Recht auf die Bildung שָׁמַיִם von der Wurzel שָׁמַע .

33 L. PERLITT, Sinai, 314.

34 Das Kapitel Dtn 5, das bereits einen Ausgleich zwischen den widerstreitenden Konzeptionen herzustellen sucht, indem es die im Lande Moab durch Mose promulgierte Tora an den Sinai rückbindet, setzt – zumindest in seiner gegenwärtigen Gestalt – bereits die Priesterschrift voraus, ist mithin jünger. Vgl. dazu A. GRAUPNER, Sinai, 96f.

35 U. RÜTERSWORDEN, Deuteronomium, 29f.

IV

Zum Schluss zurück zur paulinischen Lokalisierung des Sinai ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. Wie konnte Paulus (noch) wissen, dass man den Sinai in Arabien zu suchen hat? Vor gut 40 Jahren hat Hartmut Gese vermutet, dass sich Paulus, der selbst in Arabien war – ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν (Gal 1,17) –, mit dem Satz τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ auf eine ältere jüdische Lokaltradition bezieht, die Hagar mit Arabien, namentlich mit der im südöstlichen *heḡaz* gelegenen Stadt Εγρα, lateinisch H(a)egra, nabatäisch-aramäisch אגרה, arabisch *el-heḡr*, das heutige *madā'in Šālih* bezieht.³⁶ Tatsächlich finden sich in der Targum-Überlieferung Hinweise darauf, dass es in der jüdischen Antike eine enge Verbindung der Gestalt der Hagar mit der nabatäischen Stadt Hegra gab. So ersetzen das Targum Onkelos und das Targum Pseudo-Jonathan in der Ortsangabe Gen 16,7 עַל-הַעֵין בְּדֶרֶךְ שׁוּר שׁוּר den Ortsnamen Schur durch אגרה: „an der Quelle auf dem Weg nach Hegra“. Außerdem loziert das Targum Onkelos den Brunnen Beer Lahaj-Roi Gen 16,14 nicht wie *M* „zwischen Kadesch und Bered“, sondern „zwischen Petra und Hegra“ und führt damit den Leser auch an dieser Stelle nach Arabien, mit dem Stadtnamen Hegra sogar denkbar nahe an das Vulkanfeld, in dem man nach allem, was sich dem Alten Testament noch über die Lage des Sinai entnehmen lässt, den Berg zu suchen hat, allerdings – folgt man der Intention der im Pentateuch vereinten theologischen Stimmen – nicht zu suchen braucht.

Bibliographie

- BECKER, J. / LUTZ, U., Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser (ATD 8/1), Göttingen 1998.
- BEYERLE, S., Rez. von: Pfeiffer, Hendrik, Jahwes Kommen vom Süden (s. u.), in: RBL 3 (2007).
- CHILDS, B.S., The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary (OTL), Philadelphia²1975.
- EDEL, E., Die Ortsnamenslisten in den Tempeln von Aksha, Amarah und Soleb im Sudan, in: BN 11 (1980) 63–79.
- GESE, H., Τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, in: Das ferne und nahe Wort. FS L. Rost (BZAW 105), Berlin 1967, 81–94 [= ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), München 1974.³1990, 49–62].
- GIVEON, R., Les bédouins Shosou des documents égyptiens (DMOA 122), Leiden 1971. – Schasu, in: LÄ V (1984) 533–535.

36 H. GESE, Ἀγὰρ, 91f.

- GRAUPNER, A., *Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Vom Sinai zum Horeb oder vom Horeb zum Sinai? Zur Intention der Doppelüberlieferung des Dekalogs, in: *Verbindungslinien*. FS W.H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 85–101.
 - Exodus 24 und die Frage nach dem Ursprung der Bundestheologie im Alten Testament mit einem Ausblick auf die Herrenmahlsüberlieferung im Neuen Testament, in: W. Kraus (Hg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (BZNW 163), Berlin / New York 2009, 129–148.
- HELCK, W., Se'ir, in: *LÄ V* (1984) 828f.
- HOSSFELD, F.-L., *Der Dekalog* (OBO 45), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982.
- JAROŠ, K., *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion* (OBO 4), Freiburg (Schweiz) / Göttingen ²1982.
- JEREMIAS, J., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10), Neukirchen-Vluyn ²1977.
- Die Anfänge der Schriftprophetie, in: *ZThK* 93 (1996) 481–499.
- KEEL, O., *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Darmstadt ³1984.
- KNAUF, E.A., *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* (ADPV), Wiesbaden 1988.
- LEUENBERGER, M., *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im Alten Israel* (FAT 76), Tübingen 2011.
- MAIBERGER, P., *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des Ġabal Mūsār mit dem Sinai?* (OBO 54), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1984.
- Art. שִׁנַי *sīnaj*, in: *ThWAT V* (1986) 819–838.
- MUSIL, R., (Vorbericht über seine jüngste Reise nach Arabien), in: *AAWW.PH* 48 (1911) 139–159.
- *The Northern Ḥeġāz. A Topographical Itinerary* (American Geographical Society. Oriental Explorations and Studies 1), New York 1926.
- NEUMANN VAN PADANG, M., *Catalogue of the Active Volcanoes and Solfatara Fields of Arabia and the Indian Ocean* (Catalogue of the Active Volcanoes of the World XVI), Rom 1963.
- NOTH, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Darmstadt ²1960.
- Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen ⁶1978.
- OEMING, M., *Das Alte Testament als Buch der Kirche? Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elija am Horeb (I Kön 19), alttestamentlicher Predigttext am Sonntag Okkuli*, in: *ThZ* 52 (1996) 299–325.
- OSWALD, W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund* (OBO 159), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1998.
- PERLITT, L., *Sinai und Horeb*, in: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. FS W. Zimmerli, Göttingen 1972, 302–322.
- PFEIFFER, H., *Jahwes Kommen von Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld* (FRLANT 211), Göttingen 2005.
- RÜTERSWORDEN, U., *Deuteronomium* (BK V/3,1), Neukirchen-Vluyn 2011.

- RUPRECHT, U., Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift: ZAW 86 (1974) 269–307.
- SCHMIDT, J.M., Erwägungen zum Verhältnis von Auszugs- und Sinaitradition, in: ZAW 82 (1970) 1–31.
- SCHMIDT, W.H., Exodus, Sinai und Mose (EdF 191), Darmstadt ³1995.
– Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn ¹¹2011.
- STAUBLI, T., Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn (OBO 107), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1991.
- VINCENT, J.M., Das Auge hört. Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament (BThSt 34), Neukirchen-Vluyn 1998.

Dominik Markl

Sinai: The Origin of Holiness and Revelation in Exodus, Deuteronomy, the Temple Scroll, and Jubilees

The theme of holy places explicitly comes on stage in the Pentateuch at Exodus 3, when God makes Moses aware at Horeb that he is standing on 'holy ground' (אֲדָמַת־קֹדֶשׁ; v5).¹ Sinai's holiness is most elaborately unfolded in Yhwh's great theophany and covenant with Israel (Exod 19–24). Since Yhwh's presence moves with Israel and the Ark of the Covenant from Sinai to Jerusalem, even Zion's holiness is portrayed as originating at Sinai. Sinai, therefore, is a pre-eminent and original place of holiness in the Bible.

At Sinai, Israel is to become a 'holy nation' (גּוֹי קֹדֶשׁ, Exod 19:6). Israel's holiness is based on its obedience to God's voice and covenant from Sinai (Exod 19:5).² Its holiness, originality and antiquity give the highest authority to God's revelation at Sinai. Sinai's 'sacred' authority is, as usual, ambivalent. On the one hand, it grants a solid foundation for Israel's religious and legal identity that is founded in the 'utopian' realm of Sinai. On the other, it makes the challenge of legal reform difficult. 'What is your position on the Sinai Torah?' becomes the decisive question for anybody who claims to belong to 'Israel' as it is presented in the Pentateuch.

Sinai's hermeneutical role in early Jewish literature has attracted considerable interest in recent scholarship.³ The inner-biblical relationship between Sinaitic law and Deuteronomy has triggered a discussion about legal hermeneutics in the Pentateuch.⁴ Against the backdrop of these discussions, in this paper I will at-

1 Implicitly, the theme already appears in Gen 13:4; 22:3f, 9, 14; 28:11, 16f, 19; 32:31; 35:7, 13–15; on the use of 'place' (מְקוֹם) in cultic contexts see J. GAMBERONI, Art. מְקוֹם, 532–544. – I wish to express my sincere gratitude to John Endres, S.J. and David Gill, S.J. (both Jesuit School of Theology, Berkeley, CA) for their helpful comments on this paper.

2 Cf. B.M. LEVINSON, *Covenant*, 48–51.

3 See esp. H. NAJMAN, *Sinai*; J.J. COLLINS, *Changing*; G.J. BROOKE / H. NAJMAN / L.T. STUK-KENBRUCK, *Significance*; E. OTTO, *Rechtshermeneutik*; idem, *Scroll*; S. PAGANINI, *Rezeption*; S.W. CRAWFORD, *Temple*; eadem, *Scripture*; H. DEBEL, *Anchoring*; A. FELDMAN, *Revelation*; C.H.T. FLETCHER-LOUIS, 4Q374.

4 See, e.g., E. OTTO, *Deuteronomium*, esp. 263–274; N. LOHFINK, *Prolegomena*; D. MARKL, *Rechtshermeneutik*; idem, *Volk*, esp. 297–300; idem, *Words*, 23f.

tempt to show how both Jubilees and the Temple Scroll derive their authority from their reception of Exodus and Deuteronomy, if in clearly different ways. The article will unfold in three phases, moving from the staging of Sinai / Horeb as the origin of law in Exodus and Deuteronomy to hermeneutical transformations of its role in the Temple Scroll and Jubilees before arriving at a conclusion.

1. Sinai / Horeb as Origin of Holiness and Revelation in Exodus and Deuteronomy

In Exodus and Deuteronomy, Sinai and Horeb play a decisive role for each book's literary construction and legal hermeneutics. While Exodus presents Sinai as the scene of Israel's formation as God's holy nation, Deuteronomy is shaped as a re-enactment of the Horeb covenant, using this symbolic place as an authoritative basis, but in a subversive way. The following analysis presents essential aspects of the hermeneutical significance of Sinai / Horeb in Exodus and Deuteronomy respectively. Although these different conceptions originate in diachronic developments, they are brought together in a narrative rationale in the Pentateuch, from which starting point the Temple Scroll and Jubilees constructed their setting on Sinai.

1.1. Sinai as the Origin of Israel's Holiness in Exodus

The narrative of the first half of the book of Exodus (chaps. 1–18) moves geographically from Egypt to Sinai. Thus, Yhwh's speech summarizes on Israel's arrival at Sinai: 'You have seen what I did to Egypt, and how I bore you on eagles' wings and brought you to myself' (19:4).⁵ The second half, Exod 19–40, is staged at Sinai. Yet, since the call of Moses in Exod 3–4 already takes place at the 'mountain of God',⁶ Sinai is primarily introduced as the place of theophany that leads to Israel's rescue from Egypt. Not until Exod 19 does Sinai become the place of covenant, revelation and worship. The geographical staging of the mountain of God within the narrative of Exodus, therefore, prefigures the idea that is made explicit in the Prologue of the Decalogue. Just as the mountain is first the origin of

5 Yhwh's speech in Exod 19:3–6 is seen as a narrative focal point of the whole book: G. FISCHER / D. MARKL, *Exodus*, 212–213.

6 While the mountain is called 'Horeb' in Exod 3:1, the expression 'mountain of God' (הַר־הָאֱלֹהִים) Exod 3:1; 4:27; 18:5; 24:13) relates 'Horeb' closely with 'Mount Sinai' (Exod 19:11, 18, 20, 23; 24:16; 31:18; 34:4, 29, 32) and 'Mount Horeb' (Exod 33:6). For a synchronic analysis of the relationship between the two toponyms see B. JACOB, *Buch*, 1044–1050.

liberation (Exod 3f) and secondly the origin of Torah (Exod 20 to Num 11), the liberation from Egypt is the prerequisite and hermeneutical key to the law, which is to serve to protect freedom: 'I am Yhwh your God, who brought you out of the land of Egypt, out of the house of slavery' (Exod 20:2).⁷

Sinai's holiness is most elaborately expounded in Exod 19.⁸ God commands Moses to set strict limits around the mountain (19:12f), which is equivalent to sanctifying it (cf. וקדשתו, 19:23). Similarly, the people have to be sanctified in preparation for the theophany (וקדשתם, 19:10). Just as Sinai's sanctification resembles the sanctification of the people, the mountain's reaction before the theophany mirrors the people's reaction: 'and all the people trembled' (19:16); 'and all the mountain trembled' (19:18).⁹ Sinai is thus portrayed as a cosmic counterpart of Israel's perception of the theophany. At the same time, the sight of the mountain's eruptions (20:18) is meant to shape Israel's religious and moral attitude: 'God has come to test you and to put the fear of him upon your faces so that you do not sin' (20:20).¹⁰

While the immediate experience of the Sinai theophany is meant to strengthen Israel's religious attitude, God's revelations from Sinai (20:1–17; 20:21–23:33) are to shape their moral behaviour. The Sinai theophany is the hermeneutical perspective and the emotional state in which the revelation is to be encountered and perceived. Within Exodus, further revelations are staged in much quieter scenes. Moses receives the laws of the Book of the Covenant in 'thick darkness' (20:21). And the appearance of God's glory on Mount Sinai, in which Moses is shown the vision of the sanctuary, is portrayed in mystical silence (Exod 24:15–18), which the people contemplate: 'Now the appearance of the glory of Yhwh was like a devouring fire on the top of the mountain in the sight of the people of Israel' (24:17).

It is in Sinai's atmosphere of holiness, where Israel is meant to become a 'holy nation' (גוי קדוש, 19:6). During 'forty days and forty nights on the mountain' (24:18), Moses is shown the sanctuary (Exod 25–31),¹¹ which is meant to accompany Israel as a 'Sinaitic' place of holiness towards the Promised Land. Indeed, Sinaitic stone is to form the centre of the Holy of Holies – the stone

7 C. HOUTMAN, Exodus, 16f.; D. MARKL, Dekalog, 98–102 and 166.

8 For recent views on the diacrony of Exod 19–24 cf. W. OSWALD, Lawgiving, 175–182.

9 Strictly parallel in the Hebrew wording: ויחרד כליהעם and ויחרד כליההר.

10 20:18 plays with the similar verbs 'to see' (ראה) and 'to fear' (ירא); this word play is transformed into 'his fear upon your faces' (יראתו עליפניכם) in 20:20.

11 The semantic field of holiness (the root קדש) appears in Exod 25–31; 35–40 more intensely than in any other part of the book. On the relationship between Exod 19:5f and the sanctuary texts see D. MARKL, Funktion, 61–65.

tablets that are to be laid into the Ark of the Covenant (cf. Exod 24:12; 25:16, 21; 31:19; 40:20).¹²

However, Sinai's silence is disrupted by noise and shouting (32:17f), and the solemnly presented tablets (32:15f) are smashed by Moses' fury (32:19). Sinai is not only an utopian concept of an ideally constituted Israel as God's people (Exod 19–31),¹³ it also becomes the scene of the paradigmatic sin with the Golden Calf and the struggle that leads to reconciliation (Exod 32–34), which is the prerequisite for finally building the sanctuary (Exod 35–40). When God fills the sanctuary with his glory (Exod 40:34), this is the starting point of his presence in fire and cloud 'in the sight of all the house of Israel in all their departures' (40:38) – the last words of Exodus. Thus, the vision of the glory of God on Sinai (24:17) is continued in the vision of his glory in the sanctuary (40:34–38).¹⁴ Sinai becomes the origin of Israel's continued sanctification, which is mediated through the sanctuary, in which Yhwh's Sinaitic theophany and revelation is to accompany Israel into their future. His Sinaitic glory, finally, is destined to reappear at the inauguration of Solomon's temple (1 Kgs 8:10–11).¹⁵

Sinai, therefore, is a paradigmatic and symbolical starting point for the history of Israel as God's people. The mountain of God is a multi-layered symbol of the foundational experiences of Israel as the people of God – the place of the making, breaking and renewal of the covenant, the place of receiving Torah in awe-inspiring theophany – which is to shape Israel's ethical attitude and moral behaviour. Sinai's sanctity accompanies Israel through the desert in the sanctuary. Sinai is the holy place at which God wishes to shape Israel's holiness according to his own holiness: 'You shall be holy, for I, Yhwh your God, am holy' (Lev 19:2). Thus, the pre-priestly and the priestly traditions that are combined in the Sinai texts together portray Sinai as the political, legal and religious origin of Israel's unique constitution.

12 On the relationship between the 'tablets' (24:12; 31:18 etc.) and the 'testimony' (25:16, 21 etc.) and the structuring function of these motifs see D. MARKL, *Words*, 18–19. On 'graded holiness' in the spatial dimension of the sanctuary see P.P. JENSON, *Holiness*, 89–114.

13 See D. MARKL, *Dekalog*, 163–169.

14 Both passages are clearly linked with each other through the expressions 'glory' (כבוד, 24:16f; 40:34f), 'cloud' (ענן, 24:15f, 18; 40:34–38), 'to dwell' (שכן, 24:16; 40:35) and 'in the sight' of 'Israel' (לעיני ישראל, 24:17; 40:38). On the wider context of the motif of God's shekinah see B. JANOWSKI, *Einwohnung*, esp. 19–24; on its later history K. BIEBERSTEIN, *Wanderung*.

15 The priestly sanctuary is programmatically conceived as the origin of a cultic continuity that is maintained in both the pre- and the post-exilic temple of Jerusalem. Cf. D. MARKL, *Wilderness Sanctuary*.

1.2. Horeb as the Origin of Law in Deuteronomy

Deuteronomy's markedly different conception of the holy mountain is already apparent in its use of the toponym 'Horeb' instead of 'Sinai'.¹⁶ Although Deuteronomy is staged forty years after Israel's departure from Horeb in the land of Moab (Deut 1:1–5), Horeb is a decisive geographical point of reference for its literary structure. Horeb appears at four starting points within Deuteronomy. It is used twice in introductions by the narrator (Deut 1:2; 28:69) and twice at the beginnings of Moses' longest speeches (1:6; 5:2). Moses introduces his first speech by saying: 'Yhwh our God spoke to us at Horeb, saying, "You have stayed long enough at this mountain"' (1:6). He thus introduces his retelling of the wilderness stories in Deut 1–3 in order to return to the theme of Horeb in Deut 4. And Moses begins his longest speech (Deut 5–26) with a programmatic reference to Horeb: 'Yhwh our God made a covenant with us at Horeb' (5:2). Finally, Moses refers to God's mountain using the name 'Sinai' (only once in Deut) at the beginning of the last speech of his life – his blessing: 'Yhwh came from Sinai, and dawned from Seir upon us; he shone forth from Mount Paran' (33:2). Thus, the events at the mountain of God form the starting point of four most significant literary sections of Deuteronomy (Deut 1–4; 5–26; 29f; 33).¹⁷

This observation shows on a structural level that Horeb is of the utmost conceptual significance for Deuteronomy as its fundamental geographical point of reference. In contrast to the priestly texts, Deuteronomy does not attribute the concept of holiness to Horeb, while the idea of Israel as a 'holy people' is emphasised (עַם קָדוֹשׁ, Deut 7:6; 14:2, 21; 26:19; 28:9). Moses expounds the theophany and covenant at Horeb as Israel's foundational experience (4:9–20, 32–39; 5:2–31). Recalling the narrative of Exodus, Moses also reminds Israel of its paradigmatic sin at the mountain (Deut 9:1–10:11).¹⁸ Not only is divine authority related to Horeb, but also Moses' authority (Deut 5:31) and even future prophetic

16 On the relationship between the two names see L. PERLITT, Sinai. Perlitt especially considers the possible avoidance of the name "Sinai" in Deuteronomy because of its closeness to the name of the moon god Sin, which could have become problematic because of its role in Neo-Assyrian succession treaties or during the Babylonian exile (ibid. 39–40).

17 These four speeches are accentuated by formal introductions (1:1–5; 4:44–5:1a; 28:69–29:1a; 33:1–2a), which have been described as a 'system of headings'. Cf. N. LOHFINK, Absageformel, 49–77. For a critical review of this theory and an alternative interpretation of the function of these introductions see D. MARKL, Volk, 19–24; on frameworks in the structure of Deut compare idem, Frameworks, 271–283.

18 On Horeb as a place of divine presence see M. GEIGER, Gottesräume, 295–298. Israel's sin at Horeb foreshadows their future breaking of the covenant, which the connections between 9:1–10:11 and 31:24–29 make clear: J.-P. SONNET, Book, 165, 168–170; G. BRAULIK, Deuteronomium 4; D. MARKL, Volk, 202–205. On the relationship between Exod 32–34 and Deut 9:1–10:11 see N. LOHFINK, Deuteronomium.

mission originates there – unfolded at a structurally central point of the Deuteronomic legislation (18:15–18).¹⁹

Moreover, Deuteronomy as a whole can be seen as a transformed re-enactment of the Sinai covenant.²⁰ Firstly, Moses sets the ‘historical’ (Deut 1–3) and theological (4:1–40) stage for this re-enactment.²¹ Secondly, he declares the Horeb covenant valid for ‘today,’ for the new generation (5:2f); he quotes the Decalogue in a modified form (5:6–21) and presents the Horeb theophany (5:22–31) as the origin of his following exposition of ‘the commandment, the statutes and the ordinances’ (Deut 6–26).²² Thirdly, Deut 28:69 introduces Moses’ speech in Deut 29f as a covenant ‘in addition to the covenant that he had made with them at Horeb.’

Regarding the hermeneutics of Torah in Deuteronomy, it is most significant that Moses claims that his exposition of Deut 6–26 is rooted in God’s revelation at Horeb (compare ‘the commandment, the statutes and the ordinances’ in Deut 5:31; 6:1). By avoiding any reference to the Book of the Covenant, Moses’ teaching in Deut 6–26 *de facto* replaces it.²³ Therefore, Deuteronomy assumes the authority of Horeb in a subversive way. It claims to present an authentic rendering of God’s Torah from Horeb, whereas it neglects and revises the Book of the Covenant, which readers of the canonical Pentateuch must understand as the ‘original’ law from Sinai.

Thus, Deuteronomy sets a precedent for further hermeneutical developments that will be seen in the Temple Scroll and Jubilees. For the analysis of these writings it is important to note that Deuteronomy, according to its own self-presentation, goes beyond the revelation from Horeb. Deuteronomy does not claim that Moses’ speeches of Deut 27f; 29f originate in God’s communication at Horeb. Most significantly, Yhwh reveals to Moses Israel’s future breaking of the covenant in a new theophany (Deut 31:16–21), which is to be communicated to Israel through the Song in Deut 32. The following analysis will show that the Temple Scroll and Jubilees both integrate ideas that originate in Deuteronomy, yet, in clearly distinct ways.

19 Cf. D. MARKL, *Moses Prophetenrolle*.

20 See D. MARKL, *Volk*, esp. 123–125; *idem*, *God’s Covenants*.

21 Cf. G. BRAULIK, *Deuteronomium* 1–4.

22 Cf. D. MARKL, *Dekalog*, 249–251; *idem*, *Words*, 19–21. This concept is prefigured *in nuce* already in Deut 4:9–14.

23 Within the conception of Deuteronomy itself, the Book of the Covenant is replaced. For a wider discussion of their hermeneutical relationship see J.J. COLLINS, *Changing*, 38f.

2. Rewriting God's Torah from Sinai in the Temple Scroll and Jubilees

The Pentateuch was redacted in Persian times to provide a foundational document for what was emerging as early Judaism,²⁴ and it gained a highly authoritative role in Hellenistic times.²⁵ The Dead Sea Scrolls bear witness to the importance that was attributed to both Sinai and Deuteronomy for the sectarian communities. It is widely recognised that Deuteronomy, alongside the Psalms, is the most intensely copied, rewritten and received book in Qumran.²⁶

It may be less commonly recognised how intensely the sectarian community conceived itself as God's people founded at Sinai.²⁷ The community rule shows that the Qumran-*yahad* was 'modelling itself after the Israel of the wilderness period, and more particularly after the likeness of Israel as it encamped at the foot of Mount Sinai, with Exodus 19–20 and 24 being the key scriptural foundations.'²⁸ They most probably celebrated their covenant renewal at the reconstructed date of the Sinai covenant during the Festival of Weeks.²⁹ They probably derived their name '*yahad*' from Exod 19:8 (יחדו, 'together, as one').³⁰ And their idealistic organisation in 'thousands, hundreds, fifties, and tens' probably originates in Exod 18.³¹

Against this backdrop it is not surprising that in both the Temple Scroll and Jubilees, which are closely related to the *yahad*,³² Sinai and Deuteronomy play a significant role. The following observations will show that the legal hermeneutics of the Pentateuch was treated by their authors in a sophisticated way.³³

24 D. MARKL, Volk, 291–303.

25 See, e.g., J.L. SKA, Writing.

26 See esp. U. DAHMEN, Deuteronomium; S.W. CRAWFORD, Deuteronomy; J.A. DUNCAN, Deuteronomy.

27 See J.C. VANDERKAM, Sinai; D.C. TIMMER, Sinai; M. TSO, Giving, 122–126. An early contribution on this theme was O. BETZ, Interpretation. The orientation of the sectarian scrolls of Qumran towards Zion is accentuated by G. BROOKE, Moving.

28 J.C. VANDERKAM, Sinai, 48.

29 J.C. VANDERKAM, Sinai, 48–51. On the Sinai Covenant in Qumran see L.H. SCHIFFMAN, Concept, esp. 243–247.

30 J.C. VANDERKAM, Sinai, 51 f.

31 J.C. VANDERKAM, Sinai, 56.

32 While Jubilees is not sectarian, it clearly belongs to the pre-history of the Qumran community: M. KNIBB, Jubilees.

33 On 'Torah' in Qumran see G.J. BROOKE, Torah; H.-J., FABRY, Umgang.

2.1. The Temple Scroll – a ‘More Original’ Version of Moses’ Rendering of Torah from Horeb

The whole extant text of the Temple Scroll (TS) is a speech of God. Since about one column at the beginning and one at the very end of the scroll are not preserved,³⁴ its narrative setting is lost. Yet, it is possible to reconstruct that setting as a divine speech conveyed to Moses at Sinai, for two reasons. Firstly, 11Q19 51,6f reads in a parenthetical clause: ‘which I tell you on this mountain’ (אשר אני מגיד לכה בהר הזה).³⁵ And secondly, col. 2 begins with a passage from Exod 34, which underlines that its starting point is at Sinai.³⁶

While it is clear that the whole divine speech of TS is staged at Sinai, the speech not only presents revelations ‘from Sinai’ related to the sanctuary, but also material from the Deuteronomic law. The final portion of the text (TS 48–66) contains rewritten material from Deut 12–25. The main tendencies of the re-writing are harmonisation with other legal corpora of the Torah and clarification of imprecise regulations.³⁷ The first person singular pronoun (אני), which Moses frequently uses in his speeches in Deuteronomy, now refers to God himself.³⁸

TS’s relationship with Deuteronomy is ambivalent. On the one hand, it presupposes and uses Deuteronomy’s authority. On the other hand, it undermines it.³⁹ Yet, TS undermines Deuteronomy’s authority in a way that does not necessarily contradict the Pentateuch’s inner legal hermeneutics.⁴⁰ As Moses claims in Deuteronomy that his teaching is based on the revelation from Sinai, the Sinaitic setting of TS within the framework of Exodus allows it to give a ‘more original’ version of God’s revelation than Deuteronomy (which presents ‘just’ Moses’ retelling of it). Therefore, despite rewriting Deuteronomy, TS respects the Pentateuch’s concept of revelation.⁴¹ Indeed, it claims no less and no more than

34 On the state of preservation see the *editio princeps* by Y. YADIN, Scroll, esp. 1:5 and 2:1; E. QIMRON, Scroll, 1–8, does not further explore the issue of the lost beginning and end. On the scroll’s dating see B.A. LEVINE, Scroll.

35 Another explicit reference to Sinai (and eventually to Moses) should be expected in col. LXI, the passage that rewrote the content of Deut 18:14–22. However, the decisive passage is not preserved. Compare Y. YADIN, Scroll, 2:275f.

36 E. OTTO, Scroll, 62, suggests that the theophany of Exod 34 was precisely the narrative situation into which the divine speech of TS is spoken. However, it cannot be ruled out that another moment in the Sinai theophanies, such as Exod 19 or Exod 24, formed the narrative starting point, into which the diverse content of the divine speeches was embedded.

37 S. PAGANINI, Rezeption, esp. 279–296; B.M. LEVINSON, *Torah*, esp. 19–34; on harmonisation in TS see also M.J. BERNSTEIN / S.A. KOYFMAN, Interpretation, 68–70.

38 Cf. D. MARKL, אני, 240f.

39 See M.M. ZAHN, Voices; S. PAGANINI, Gesetz, 259–262.

40 See E. OTTO, Scroll.

41 This hermeneutical process has recently been described by R.G. KRATZ, Law, 119: ‘The Temple Scroll understands itself as part of the Torah outside the Torah.’ Thus, ‘the Temple

to have immediate knowledge of God's direct revelation at Sinai that Moses interprets freely in Deuteronomy.

2.2. Jubilees – Revelations from Deuteronomy Transferred to Sinai

The book of Jubilees (Jub),⁴² just like TS, mainly consists of revelation conveyed to Moses on Mount Sinai.⁴³ More precisely, Jub is set within Moses' first sojourn on Mount Sinai for forty days and nights, as recounted in Exod 24:12–18.⁴⁴ This passage is referred to in the prologue and in Jub 1:1–4 (for the following comparisons see below the appendix of this article). God tells Moses to come to the mountain (Jub 1:1), precisely according to Exod 24:12: 'Come up to me on the mountain. I will give you the two stone tablets of the law and the commandments which I have written so that you may teach them.' A 'trigger for adopting a setting modeled after Exod 24 might have been that Exod 24:12 apparently suggests that Moses was given more laws than merely the ten commandments'.⁴⁵

Sinai, upon which Jub is staged, plays a prominent role in the book's idea of holy places.⁴⁶ Sinai is one of 'four places on earth that belong to the Lord', together with the Garden of Eden, the mountain of the east and Mount Zion (4:26).⁴⁷ Moreover, Eden, Zion and Sinai form a triad of holy places (Jub 8:19).

Scroll ... continues the literary and conceptual development of law and narrative in Deuteronomy more or less consistently' (ibid. 121).

- 42 Only a small percentage of the Hebrew text of Jub can be reconstructed from the fragments of the Dead Sea Scrolls – they contain words or letters from 215 of the 1307 verses of the book. However, the extant Hebrew text shows that the Ethiopic translation, in which the complete text is preserved, is surprisingly accurate. The following textual comparisons are based on the translation of J.C. VANDERKAM (ed.), *Book*. The Hebrew text is used wherever it is preserved. For the textual history of Jub see J.C. VANDERKAM, *Book*, 13–17. The fragments of the Hebrew text of Jub, which were published in several volumes of DSD, are compiled in J. STÖKL, *List*. On Jub 1 see G. BROOKE, *Strategies*; J.C. VANDERKAM, *Studies*; idem, *Setting*.
- 43 While clearly drawing its own authority from this setting, Jub can be understood as an interpretative book that 'may enhance the authority of Scripture by demonstrating how its inspired retelling of the first law can address people of a different era': J.C. ENDRES, *Scriptural Authority*, 188. At the same time, it is true that '*Jubilees* suggests that even as a book of law the Torah has limitations. Not only had other books already revealed some of its contents (the same is true for *Jubilees* itself), but there are laws engraved on the heavenly tablets that are not to be found in the Torah': M. HIMMELFARB, *Torah*, 58.
- 44 On the narrative setting compared to Exod 24 cf. B. HALPERN-AMARU, *Perspective*, 14–19; L. DOERING, *Reception*, 486–490; J. VAN RUITEN, *Rewriting*.
- 45 L. DOERING, *Reception*, 488; cf. J.L. KUGEL, *Walk*, 19f.
- 46 J.C. VANDERKAM, *Studies*, 267: 'The author does not allow readers to forget the Sinaitic setting; on the contrary, he has inserted periodic reminders throughout (e.g. 2:26, 29; 6:11, 13, 19, 20, 32; etc.) so that it is never far from mind.'
- 47 On the passage and its connection with Isa 65 see J.M. SCOTT, *Earth*, 124f. and 186; on the holy mountains in Jub J. FREY, *Weltbild*, esp. 272f.; A. GEIST / J.C. VANDERKAM, *Four Places*.