

# Die didaktische und geschichtstheologische Funktion des Mannas

## Textextern und textintern motivierte Fortschreibungen in Ex 16

*Walter Bühner*

### 1. Einführung

Der Begriff „innerbiblische Schriftauslegung“ kann nachgerade als Modewort gegenwärtiger Exegese bezeichnet werden.<sup>1</sup> Indes sind beide Bestandteile dieses Modewortes problematisch: Der Begriff „innerbiblisch“ ist für die Zeit der Entstehung der „biblischen“ Texte anachronistisch und nimmt eine Trennung vor, die zu dieser Zeit weder inhaltlich, noch – und erst recht nicht – formal existierte,<sup>2</sup> und der Begriff „(Schrift-)Auslegung“ ist zumindest klärungsbedürftig: Wird letztlich jeglicher Textbezug und jegliches Textwachstum als „Auslegung“ begriffen, weil in der Tat jeglicher Textbezug und jegliches Textwachstum auf vorgegebenen, schriftlichen *oder* mündlichen, Texten beruht,<sup>3</sup> verliert der Begriff seine Erschließungsfunktion.

Um dem erstgenannten Problem Herr zu werden, muss auf anachronistische Kanonverständnisse und damit einhergehende methodische Verkürzungen verzichtet werden. Hierzu haben neuere Arbeiten zum kanonischen Prozess oder besser: zu den kanonischen Prozessen einerseits,<sup>4</sup> sowie zu material präsenten Beispielen textgeleiteter Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse, die sogenannten empirischen Beispiele, andererseits<sup>5</sup> wichtige Erkenntnisse hervorgebracht.

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Phänomen bes. FISHBANE, Interpretation; KRATZ, Exegese; LEVINSON, Kanon; SCHMID, Traditionsliteratur.

<sup>2</sup> Vgl. nebst den in der voranstehenden Anm. genannten Arbeiten bes. ZAHN, Exegesis.

<sup>3</sup> David Carrs These der mündlich-schriftlichen Schreiberausbildung birgt wichtige Potentiale für jegliche historisch interessierte Arbeit an antiken Texten, die bislang bei Weitem nicht ausgeschöpft wurden. Vgl. CARR, Writing.

<sup>4</sup> Vgl. etwa die Darstellung bei SCHMID, Schriftwerdung (mit Lit.).

<sup>5</sup> Vgl. etwa KRATZ, Exegese; MÜLLER/PAKKALA/TER HAAR ROMENY, Evidence; MÜLLER/PAKKALA (Hg.), Insights.

Um dem zweitgenannten Problem Herr zu werden, sind die unterschiedlichen Phänomene textgeleiteter Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse präzise zu beschreiben und voneinander zu unterscheiden, und derart der Auslegungsbegriff zu schärfen. Dies soll im Folgenden in aller Kürze mit einigen theoretischen Überlegungen erfolgen. Im Anschluss daran wird mit Ex 16 ein Textbeispiel auf diesem Hintergrund besprochen.

1.) Mit der Betonung der Aneignung von Textbedeutung und Auslegung von Texten teilt die Frage nach „innerbiblischer Schriftauslegung“ mit rezeptionsästhetischen Ansätzen das Interesse insbesondere an den Rezipientinnen und Rezipienten von Texten. Mit der Betonung der textgeleiteten und damit ebenso Texte rezipierenden Fortschreibungsprozesse, dem Wachstum der Texte, teilt die Frage nach „innerbiblischer Schriftauslegung“ mit redaktions- und kompositionsgeschichtlichen Ansätzen das Interesse insbesondere an den Produzenten und allenfalls Produzentinnen von Texten. Von rezeptionsästhetischen Ansätzen unterscheidet sich die Frage nach „innerbiblischer Schriftauslegung“, zumindest solange sie als Frage im Rahmen einer historisch arbeitenden Wissenschaft bearbeitet wird, dadurch, dass sie nicht ahistorisch vorgeht; es geht ihr also nicht um rein rezeptionsästhetisch herstellbare Verknüpfungen von Texten – so interessant diese auch sein mögen –, sondern um produktionsästhetisch plausibilisierbar zu machende, absichtsvoll hergestellte Textbezüge.<sup>6</sup> Insofern geht die Frage nach „innerbiblischer Schriftauslegung“ mit redaktions- und kompositionsgeschichtlichen Ansätzen – auch forschungsgeschichtlich<sup>7</sup> – Hand in Hand. Indes ist die Frage nach „innerbiblischer Schriftauslegung“ von redaktions- und kompositionsgeschichtlichen Ansätzen um der heuristischen Funktion des Auslegungsbegriffes willen zu unterscheiden, da „bestimmte literarische Befunde redaktions- oder kompositionsgeschichtlich nicht über den Auslegungsbegriff zu erfassen“ sind.<sup>8</sup>

2.) Auktorial intendierte Textbezüge lassen sich sodann hinsichtlich ihres Grades an Rückwirkung auf ihren Referenztext klassifizieren. Dabei lässt sich grob unterscheiden in Bezüge mit wenig oder keiner und solche mit (größerer) Rückwirkung auf den Referenztext. Im ersten Fall, etwa bei Anspielungen, wird der Referenztext „für eine *eigene* Aussageabsicht“ verwendet,<sup>9</sup> der Textbezug dient damit in erster Linie dem neuen, präsenten, Text und nicht dem Referenztext. Im zweiten Fall geht der Textbezug vom Referenztext aus und zielt auf diesen ab, indem er erklärt, interpretiert, kritisiert

---

<sup>6</sup> Vgl. zur Unterscheidung von absichtslosen und absichtsvollen Textbezügen KRAUSE, Exodus, 50–58 und zur Feststellung und relativ-chronologischen Auswertung von Textbezügen KRAUSE, aaO., 58–65; BÜHRER, Anfang, 277–284.

<sup>7</sup> Vgl. bes. LEVINSON, Kanon, 107–206; SCHMID, Schriftauslegung.

<sup>8</sup> SCHMID, Schriftauslegung, 6. Vgl. GERTZ, Schriftauslegung, 31–33.

<sup>9</sup> KRAUSE, Exodus, 57 (Herv. W.B.). Vgl. SOMMER, Prophet, 17f. KRAUSE, aaO., 56–58 unterscheidet im Anschluss an SOMMER, aaO., 6–31 zwischen Anklang, Anspielung, Zitat und Auslegung als „Kategorien absichtsvoller Text-Text-Beziehungen“.

oder korrigiert wird; in diesem Fall kann von Auslegung im engeren Sinne die Rede sein: Auslegung ist „abhängig von und orientiert an ihrem Referenztext, ohne den sie nicht bestehen kann.“<sup>10</sup> In beiden Fällen liegt vor, was gemeinhin als „innerbiblische Schriftauslegung“ bezeichnet wird und wofür hier der neutralere Begriff der textgeleiteten oder schriftgelehrten Textproduktion verwendet werden soll: der Bezug auf (einen) bereits vorhandene(n) Text(e), doch nur in einem Fall kann von Auslegung im engeren Sinne gesprochen werden. Indes ist zu betonen, dass über das Kriterium der Rückwirkung auf den Referenztext keine trennschärfende Unterscheidung möglich ist, da Auslegung und Anwendung oft Hand in Hand gehen – zumal kaum eine Auslegung keinerlei eigene Aussageabsicht hat.

3.) Beide Fälle textgeleiteter Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse lassen sich weiter ausdifferenzieren nach ihrem „literarische[n] Horizont“, um etwa ihren intertextuellen oder schriftgelehrten Rückraum zu erhellen: „Richtet sich eine Fortschreibungsmaßnahme nur auf den unmittelbaren Nahkontext der Einschreibung, bezieht sie sich auf einen Buchteil, ein ganzes Buch oder sogar eine Bücherfolge?“<sup>11</sup>

4.) Schließlich ist nach der Motivation textgeleiteter Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse zu fragen, wofür – wiederum grob und idealtypisch – zwischen primär textinternen und primär textexternen Motivationen unterschieden werden kann. Liegt das Interesse primär am Referenztext selber? Bietet er etwa Leerstellen, ist er theologisch anstößig, ist ein Lexem darin erläuterungsbedürftig? Oder liegt das Interesse primär an der Deutung der Lebenswelt der Rezipienten und Autoren? Wird ein Text dieser Lebenswelt angeglichen, wird er in eine neue geschichtliche Situation hin aktualisiert? Der Begriff der „Aktualisierung“ steht mit am Anfang der (Forschungs-) Geschichte zur „innerbiblischen Schriftauslegung“. Diese hat ausgehend von prophetischen und Gesetzes-Texten textgeleitete Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse insbesondere als Aktualisierung älterer Texte an neue historische Situationen zu verstehen gelehrt. Es stellt sich hier die Frage nach möglichen Unterschieden zwischen den verschiedenen Überlieferungsbereichen: Kommt der Aktualisierung der Texte auf die jeweilige Gegenwart in Erzähltexten die gleiche Bedeutung zu wie in den *in eine bestimmte Zeit hineingesprochenen* Prophetenbüchern oder auch den Gesetzestexten als das *in den jeweiligen Zeiten* als autoritativ angesehene Gottesrecht?

Die angeführten Fragen sollen dazu dienen, je konkrete Phänomene textgeleiteter Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse vergleichend beschreiben zu können, um ihrer Deutung besser gerecht zu werden als durch ihre kaum erkenntnisfördernde Subsumierung unter den Begriff „innerbiblische Schriftauslegung“. Als Alternative zu diesem Begriff wird hier vorgeschlagen, von

<sup>10</sup> KRAUSE, Exodus, 57. Vgl. SOMMER, Prophet, 17f.

<sup>11</sup> SCHMID, Schriftauslegung, 7. Vgl. GERTZ, Schriftauslegung, 34.

textgeleiteten oder schriftgelehrten Fortschreibungs- und Auslegungsprozessen zu sprechen, weil die Rede hiervon die Probleme des Begriffes „innerbiblische Schriftauslegung“ nicht aufweist und zudem den Vorteil hat, auf Kulturen und Literaturen außerhalb des antiken Israel anwendbar zu sein.<sup>12</sup>

## 2. Ex 16 – Einführung

Im vorliegenden Text des Exodusbuches schließt die Erzählung von Ex 16 durch die Aufbruchsnote in 16,1 nahtlos an Kap. 15 an, wo nach dem Bericht über das Meerwunder und dessen Erinnerung und Vergegenwärtigung von einer ersten Notsituation (zunächst dem Nichtvorhandensein, sodann dem Bittersein von Wasser) und ihrer Beseitigung durch Gott in der Wüste berichtet wird (15,22–27). Gefolgt wird Ex 16 von der zweiten und berühmteren Erzählung eines Wasserwunders in Ex 17,1–7, die wiederum mit einer Aufbruchsnote einsetzt.

In einer ehemals eigenständigen Priesterschrift schließt Kap. 16, sofern man bereit ist, einen Teil dieses Kapitels einer ehemals eigenständigen Priesterschrift zuzuweisen,<sup>13</sup> direkt an den Bericht über das Meerwunder in Ex 14 an<sup>14</sup> und wird gefolgt von der Note über die Ankunft des Volkes in der Wüste (und am Berg) Sinai.<sup>15</sup>

In beiden Kontexten ist Ex 16 also durch die Orts- sowie Themenwechsel als eigenständige Erzählung ausgewiesen. In der Wüste Sin, am fünfzehnten Tag des zweiten Monats nach dem Auszug aus Ägypten, also unmittelbar nach den wunderbaren Machterweisen Gottes zur Rettung Israels in und aus Ägypten, murren die ganze Versammlung der Israeliten gegen Mose und Aaron (לון על), weil sie den Hungertod in der Wüste fürchten; demgegenüber wären sie lieber durch die Hand YHWHs in Ägypten gestorben, wo sie an den Fleischtöpfen saßen und Brot zur Genüge zur Verfügung hatten (16,2f.). Bemerkenswert ist, dass hier anders als bei den Wasserwundererzählungen keine Notlage der Israeliten durch den Erzähler konstatiert wird (vgl. Ex 15,22f.; 17,1b; Num 20,2a); es ist allein das Volk, das von einer Hungersnot (רעב)

<sup>12</sup> Vgl. meine Ausführungen hierzu in der Einleitung zum vorliegenden Band, S.1–4.

<sup>13</sup> Zur Priesterschrift vgl. die divergente (und keineswegs die gesamte Bandbreite internationaler Pentateuchforschung abdeckende) Sammlung HARTENSTEIN/SCHMID (Hg.), Abschied.

<sup>14</sup> Die priesterschriftliche Meerwundererzählung umfasste nach GERTZ, Tradition, 195–206.231.396 folgenden Textbestand: Ex \*14,1.2abα.3.4.8a.10abβ.15.16\*.17abα.18a.21aα\*.22.23αα.26.27aα\*.28a.29.

<sup>15</sup> Nach dem *Minimal*bestand von POLA, Priesterschrift, 213–298.343 Anm. 144 umfasste die priesterschriftliche Sinaierzählung folgenden Textbestand: Ex 19,1; 24,15b.16f. 18a\*; 25,1.8a.9; 29,45f.; 40,16.17a.33b.

spricht.<sup>16</sup> Im Folgenden wird das Murren der Israeliten von YHWH jedoch erhört, und der Grund des Murrens durch die Speisung mit Wachteln und Manna behoben (16,11–15). Damit ist im Prinzip alles Notwendige gesagt: Der (gefühlte) Mangel an Fleisch und Brot wird beseitigt durch die Wachteln am Abend und das Manna am Morgen.

Das Kapitel freilich ist ungleich länger und behandelt des Langen und Breiten ein Thema, das weder in der Exposition der Erzählung, noch in der genannten Problemlösung begegnet, nämlich den *Sabbat*. Ausgehend von der Findung und Sammlung des Mannas finden die Israeliten nicht nur dieses wundersame Brot, sie finden in der Wüste gleichsam den Sabbat als heiligen Ruhetag für Gott (16,4f.16–30). Vom Sabbat handelt insbesondere der zweite Teil des Kapitels, der von der eingangs beschriebenen (gefühlten) Notsituation der Israeliten kaum mehr etwas zu erkennen gibt und die Wachteln gänzlich unter den Tisch kehrt. Im zweiten Teil des Kapitels geht es dagegen relativ unvermittelt (s.u. zu 16,4f.) um Fragen zur Sammlung, Haltbarkeit und Aufbewahrung des Mannas: Grundsätzlich verdirbt das Manna binnen Tagesfrist (16,19f.), nur das am sechsten Tag eingesammelte Manna ist auch am siebten Tag genießbar (16,24). Dies ist notwendig, weil am siebten Tag kein frisches Manna zu finden ist, da der siebte Tag Ruhetag ist (16,5.22–30). Damit setzt nach dem vorliegenden Text des Pentateuch in Ex 16 erstmals die Bewahrung des Sabbats durch Israel ein, der der Schöpfung bereits durch das göttliche Ruhen am Schöpfungssabbat in Gen 2,2f. eingestiftet wurde. Doch nicht nur die Bewahrung des Sabbats nimmt hier ihren Anfang, sondern auch seine Nicht-Bewahrung durch *einige* aus dem Volk (16,27–29).<sup>17</sup> Das ganze Kapitel entpuppt sich so letztlich als göttliche Prüfung seines Volkes, ob sie seiner Weisung folgen oder nicht (16,4f.; vgl. 16,28f.). Ex 16 schließt mit der Aufbewahrung von Manna, das ja eigentlich nicht aufbewahrt werden kann, zur Erinnerung an die göttliche Speisung des Volkes während der 40 Jahre in der Wüste für spätere Generationen (16,32–36).<sup>18</sup>

Die Nacherzählung hat, auch wenn sie nicht Vers für Vers vorgegangen ist, das Erzählgefälle deutlich zum Ausdruck gebracht: Aus der Wachtel- und Manna-Erzählung wird zunehmend eine Ätiologie des Sabbats. Dieses „zunehmends“ ist nun nicht nur *synchron* zu verstehen, dazu diente die Nacherzählung, sondern auch *diachron*: Die im Folgenden zu entfaltende *These* lautet, dass sämtliche Sabbat-Passagen dem Kapitel nachträglich hinzuge-

<sup>16</sup> In der Moserede Dtn 8,3 war es Gott, der die Israeliten tatsächlich hungern (רעב) ließ.

<sup>17</sup> LXX fügt τινές „einige“ explizierend hinzu.

<sup>18</sup> Die Aufbewahrung hier entspricht freilich der Aufbewahrung des Mannas für den Sabbat: S.u. Anm. 73.

wachsen sind, und dass der Grundbestand der Wachtel-und-Manna-Erzählung der ursprünglichen Priesterschrift (*P* oder *P<sup>G</sup>*) zuzuweisen ist.<sup>19</sup>

### 3. Analyse der Grundschicht: Die Wachtel-und-Manna-Erzählung

Der erste Teil des Kapitels ist deutlich überladen: Zwischen der Exposition<sup>20</sup> mitsamt dem Murren des Volkes und ihrer Rede in 16,1–3 und dem Erscheinen von Wachteln und Manna in 16,13f. stehen zwei Reden YHWHs (16,4f.11f.) und drei Reden Moses (16,6f.8.9; die erste Rede wird von Mose und Aaron gehalten), die zum Teil mehr und zum Teil weniger in den Kontext eingebunden sind und die sich zum Teil doppeln. Hinzu kommt die Erscheinung der Herrlichkeit YHWHs während der nicht ausgeführten Rede Aarons in 16,10.

Auf das Murren der Israeliten folgt die erste Gottesrede in 16,4f., die die Volkesrede nur partiell aufnimmt, da YHWH nur vom Brot spricht, das er

---

<sup>19</sup> Die These hat ihre Vorläufer insbesondere in älteren Arbeiten (vgl. etwa zum ersten Teil der These HOLZINGER, Exodus, 53–55, zum zweiten KUENEN, Manna, und insgesamt MAIBERGER, Manna, bes. 134–142.213.423f. [P: 16,1–3.6f.9–13.14aba.15.21.31.35a], dem etwa FREVEL, Blick, 118 in Teilen gefolgt ist). Die jüngere Forschung neigt eher dazu, entweder das Kapitel der Priesterschrift mehr oder weniger in Gänze abzusprechen (vgl. etwa LEVIN, Jahwist, 352–355; POLA Priesterschrift, 134–143; KRATZ, Komposition, 246f.; ACHENBACH, Vollendung, 232–236; BERNER, Sabbat – wobei hier im Anschluss an WELLHAUSEN, Composition, 78f.325–329 ein [fragmentarischer] vor-priester[schrift]licher Kern etwa in \*16,4f.13–15[.28f.] angenommen wird), oder ihm *und* ihr auch die Sabbat-Passagen zuzuweisen (vgl. bes. RUPRECHT, Stellung – wonach 16,4f.28f.[.31f.] wie schon bei KUENEN, aaO. als deuteronomistische Ergänzung zum Grundbestand interpretiert werden; Ruprecht sind hierin viele gefolgt, etwa PERLITT, Mensch, 407–410; KÖCKERT, Leben, 97f.; BLUM, Komposition, 146–148.296.311f.; SCHAT, Mose, 122–136.178–180; HARTENSTEIN, Sabbat, 119f.; GRUND, Entstehung, 238–257; ALBERTZ, Exodus, 256–265; TUCKER, Composition, 119–121). Etwas eigenwillig FRANKEL, Stories, 63–117.

<sup>20</sup> In 16,1a tritt das Subjekt, „die ganze Versammlung der Israeliten“, erst hinter das zweite Verb statt wie meistens direkt hinter das erste (vgl. so etwa 17,1); 16,1aa (וַיִּסַּע וַיִּמְלִיֵּם „und sie brachen auf von Elim“) knüpft dabei an 15,27 an, der aber nicht für die Priesterschrift reklamiert werden kann, sondern integraler Bestandteil von 15,22–25a.27 ist. Die Kombination beider Beobachtungen spricht dafür, 16,1aß als Eröffnung der priesterschriftlichen Wachtel-und-Manna-Erzählung anzusetzen (vgl. etwa SCHMIDT, Priesterschrift, 485f.; die Argumente bei MAIBERGER, Manna, 110 zeigen nur, aber immerhin so viel, dass die Konstruktion „Verb-Aufbruchsort-Verb-Subjekt-Zielort“ zwar „selten, aber nicht ungewöhnlich“ ist). Gegen SCHMIDT, aaO., 486 muss die Erwähnung von Elim in 16,1ay dagegen nicht als sekundär betrachtet werden: „[D]ass Elim zuvor erwähnt wurde“ (ebd.), ist in 16,1ay (anders als in 16,1aa) nicht vorausgesetzt (dasselbe müsste ansonsten auch für den Sinai gelten!), vorausgesetzt ist nur die Kenntnis von Elim oder einer Elim-Tradition.

vom Himmel herab regnen lassen will. Auf das ersehnte Fleisch – und die später aufziehenden Wachteln – nimmt YHWH hier keinen Bezug. Der Großteil der Rede bezieht sich mit den Anweisungen zur Sammlung des Brotes vielmehr erst auf den zweiten Teil des Kapitels und wird entsprechend in den drei folgenden Reden Moses völlig ignoriert. Schließlich wird das ganze Geschehen schon hier als Prüfung des Gebotsgehorsams des Volkes interpretiert (vgl. 16,28f.), womit sich die Gottesrede als deuteronomistisch geprägt zu erkennen gibt (vgl. bes. Dtn 8,2.16).<sup>21</sup> Die erste Gottesrede ist damit aus den drei genannten Gründen der ursprünglichen Wachtel-und-Manna-Erzählung nicht zuzurechnen.

Schwierigkeiten bereiten auch die beiden folgenden Mose-Reden 16,6f. und 16,8: In ihnen teilt Mose dem Volk mit, was YHWH ihm erst einige Verse später in der zweiten Gottesrede mitteilen wird: YHWH hat das Murren der Israeliten gehört (16,12a → 16,7aß / 16,8aß) und lässt ihnen nun zusagen, dass sie am Abend bzw. in der Abenddämmerung<sup>22</sup> Fleisch essen und am Morgen von Brot satt werden (16,12a → 16,8aα). Daran sollen sie (abends und morgens) erkennen, dass YHWH ihr Gott ist (16,12b → 16,6b.7aα). Die *beiden* ersten Mose-Reden nehmen also die zweite Gottesrede vorweg und buchstabieren dabei einerseits aus, zu was für einer Gotteserkenntnis die Israeliten genau kommen werden: Sie erkennen die Herrlichkeit des Exodus-Gottes (vgl. bes. 16,6b). Andererseits qualifizieren sie das Murren der Israeliten gegen Mose und Aaron als Murren gegen YHWH (16,7b.8b). Damit korrigieren sie in erster Linie die Adressierung der Klage der Israeliten: Nicht Mose und Aaron stehen hinter dem Exodus, wie die Israeliten in 16,3b meinten, sondern YHWH; er alleine kann den Israeliten daher aus ihrer Notlage helfen. Darüber hinaus erscheint das Murren der

---

<sup>21</sup> Vgl. etwa PERLITT, Mensch, 407–410.

<sup>22</sup> Auf die Parallele zum priesterschriftlichen Bericht des Passafestes ist schon oft hingewiesen worden: Nach Ex 12,6 wird das Opfertier in der *Abenddämmerung* geschlachtet. Die Parallele wird indes bei BERNER, Sabbat, 567f. überzeichnet, nach dem „[ü]ber die doppelte Speisung mit Wachteln und Manna ... also gezielt auf die Doppelstruktur des Passa-Mazzotfestes angespielt“ wird; daraus folgt s.E., dass „die Anspielung auf den Ablauf des [siebentägigen] Passa-Mazzotfestes in 16,12 von vornherein die Sabbatthematik im zweiten Teil des Kapitels“ „antizipiert“ und somit ein weiteres Argument für die diachrone Nachordnung der priesterlichen Passagen in Ex 16 gegenüber dem (seinerseits nach-priesterschriftlichen) nicht-priesterlichen Kernbestand des Kapitels darstellt. Nun wird allerdings der Verzehr der Mazzot im Gegensatz zu dem des Manna nicht auf den Morgen festgelegt, sondern mit dem Abend in Verbindung gebracht (12,18) und dem Essen des Passafleisches hinzugesellt (12,8). Hinzu kommt, dass die Passagen zu den Mazzot in Ex 12 aller Wahrscheinlichkeit nach auf einer späteren literarischen Ebene als die priesterschriftliche Grundschrift in Ex 12 und Ex 16 liegt (zu Ex 12 vgl. GERTZ, Tradition, 29–73.396; GESUNDHEIT, Year, 44–95), und dass die priesterlichen Passagen in Ex 16 literarhistorisch stärker voneinander zu scheiden sind als bei Berner, der die vorhandenen Spannungen zwischen dem ersten und dem zweiten Kapitelteil nicht behandelt.

Israeliten so in einem negativeren Licht: Nicht gegen Mose und Aaron richtet sich das Murren, sondern gegen YHWH, der die Israeliten zuvor aus Ägypten und vor den Ägyptern gerettet hat. Damit werden die Israeliten in gewisser Weise bereits zu Beginn des Kapitels disqualifiziert (und nicht erst im Zusammenhang ihrer mangelhaften Sabbatobservanz). In der ursprünglichen Wachtel-und-Manna-Erzählung wird das Murren der Israeliten dagegen nicht bewertet. Da ihrer (gefühlten) Notlage Abhilfe verschafft wird, scheint ihr Anliegen als zumindest nicht gänzlich verfehlt verstanden worden zu sein.

Die beiden Mose-Reden selber doppeln sich: 16,8, wo Mose alleine spricht, und kein Adressat angegeben wird, erscheint als Explikation zu 16,6f., wo Mose und Aaron zu „allen Israeliten“ sprechen: Während 16,6f. vor allem das Motiv der Gotteserkenntnis aus 16,12 aufnehmen und die Unterscheidung zwischen (der Speisung der Israeliten am) Abend und (am) Morgen als Merismus auflösen, gleicht 16,8 die Ankündigung Moses noch deutlicher mit der Ankündigung YHWHs ab, indem die Tageszeiten wieder mit der Speisung korreliert werden. Schließlich wird der Gedanke aus 16,7, dass sich das Murren gegen Mose und Aaron gegen YHWH selber richtet, noch weiter expliziert.

In seiner dritten Rede wendet sich Mose in 16,9 an Aaron und gibt diesem einen Redeauftrag an „die ganze Versammlung der Israeliten“.<sup>23</sup> Sie sollen sich vor YHWH versammeln, da er ihr Murren gehört hat. Noch als Aaron diese Worte „der ganzen Versammlung der Israeliten“ mitteilt, wenden sie sich angesichts der Erscheinung der Herrlichkeit YHWHs in der Wolke zur Wüste hin (16,10). Auch dieser Abschnitt wirft Fragen hinsichtlich seiner Zugehörigkeit zur ursprünglichen Wachtel-und-Manna-Erzählung auf, die sich aber im Gegensatz zu den bisherigen Mosereden als nicht stichhaltig erweisen: 1.) 16,9b („denn er [YHWH] hat euer Murren gehört“) scheint ebenso wie die vorangehenden Mose-Reden YHWHs Aussage hierzu aus 16,12 vorwegzunehmen; *anders* als in den vorangehenden Mose-Reden findet hier jedoch weder eine Vertiefung (wie zuvor bezüglich der Gotteserkenntnis) noch eine Verschärfung (wie zuvor bezüglich des Murrens) statt, ja der *Inhalt* der Gottesrede scheint Mose hier noch nicht bekannt zu sein, und *dass* Mose eine in den Texten nicht immer narrativ hergeleitete intime Kenntnis des Gotteswillens besitzt, ist in zahlreichen Texten zu beobachten – in Ex 16 etwa noch in den von Mose zitierten YHWH-Reden in 16,23 (hier wird zumindest

---

<sup>23</sup> Dass Aaron in 16,9f. im Auftrag Moses die Kommunikation mit dem Volk übernimmt (vgl. etwa noch Lev 9,3), mutet auf den ersten Blick etwas erstaunlich an, ist jedoch einerseits nach dem Murren der Israeliten gegen Mose *und* Aaron in 16,2f. durchaus verständlich, und hat andererseits innerhalb der Priesterschrift ein Vorbild in der Einsetzung Aarons als Sprachrohr Moses vor dem Pharao (Ex 7,1f.). In der jüngeren Ausmalung dieses Motivs in Ex 4 soll Aaron explizit auch an Moses Stelle mit dem Volk reden (4,16). Schließlich kann auch auf Ex 12,3 verwiesen werden: Die Anweisung zum Passa sollen Mose und Aaron gemeinsam dem Volk mitteilen.



16,5 weitergeführt) und 16,32.<sup>24</sup> 2.) Auch die Erscheinung der Herrlichkeit YHWHs erscheint wie eine Vorwegnahme. So ist Ex 16 nach T. Pola „theologisch, auch dramatisch und offenbar auch literargeschichtlich nicht der primäre Ort der Erscheinung des כבוד Jahwes, es handelt sich vielmehr um eine Vorwegnahme der für P<sup>g</sup> auf dem Sinai (Ex 24<sub>15b-18\*</sub> und öfters) und in der Endgestalt auch der Stiftshütte (Ex 40<sub>33bff</sub>) beheimateten Offenbarungsmotivik“.<sup>25</sup> Diese Einschätzung hängt freilich im Wesentlichen von der zugrunde gelegten Textabgrenzung und Theologie der Priesterschrift insgesamt ab:<sup>26</sup> Steht nicht fest, dass in der Priesterschrift die erstmalige Erscheinung der Herrlichkeit YHWHs auf dem Sinai zu erfolgen hat,<sup>27</sup> spricht nichts dagegen, 16,9f. der Priesterschrift zuzuweisen. Dies lässt sich auch plausibilisieren: Die Priesterschrift *verbindet* in der Wüsten- bzw. Wachtel- und Manna-Erzählung die Erscheinungs- und Wirkweisen YHWHs in der Errettung am (Schilf-)Meer und in der Offenbarung am Sinai:<sup>28</sup> Nach Ex 14,4.17.18<sup>29</sup> *erweist YHWH seine Herrlichkeit* (כבוד) am Pharao durch die Rettung der Israeliten, in Ex 16,10 erscheint den Israeliten die *Herrlichkeit YHWHs* (כבוד-יהוה) aus der Wüste zur Rettung angesichts der drohenden (oder zumindest befürchteten) Hungersnot in der Wüste und in Ex \*24,15–18 schließlich erscheint die *Herrlichkeit YHWHs* (כבוד-יהוה) zur Offenbarung (mindestens) des Bauplans des Heiligtums auf dem Sinai. Dabei ist sowohl in

<sup>24</sup> Dies spricht auch gegen Berners These, 16,9 würde 16,4f. voraussetzen (vgl. BERNER, Sabbat, 566f.) und *damit* den „priesterliche[n] Bestand von Ex 16 in Gänze [als] Teil einer (in sich nochmals mehrschichtigen) Bearbeitung der älteren nichtpriesterlichen Partien des Kapitels“ (aaO., 568), die ihrerseits ebenso mehrschichtig sind (vgl. aaO., 569f. Anm. 29), erweisen.

<sup>25</sup> POLA, Priesterschrift, 137 (im Original z.T. kursiv gedruckt).

<sup>26</sup> Zu Polas Textabgrenzung s.o. Anm. 15. Bei POLA, Priesterschrift, 134–143 stellt die genannte Argumentation nur ein Argument unter weiteren gegen die Zugehörigkeit von Ex 16 zur Priesterschrift dar. Wie sogleich zu zeigen ist, überzeugen auch seine anderen Argumente nicht.

<sup>27</sup> Das Erstaunen von POLA, Priesterschrift, 137 darüber, „daß von einer Reaktion des versammelten Volkes, insbesondere einer Proskynese, nichts berichtet wird“, wenn es sich bei Ex 16,10 um die erste Erscheinung der Herrlichkeit YHWHs in der Priesterschrift handeln soll, ruft seinerseits Erstaunen hervor, da auch in der von Pola rekonstruierten Priesterschrift kein Bericht einer Reaktion des Volkes auf die erste Erscheinung der Herrlichkeit YHWHs erfolgt.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu bes. RUPRECHT, Stellung, 291–298 sowie etwa STRUPPE, Herrlichkeit, 139–147; SCHMIDT, Priesterschrift, 489f.; ALBERTZ, Exodus, 262f.271f.; TUCKER, Composition, 118–128.

<sup>29</sup> Zur Textabgrenzung vgl. GERTZ, Tradition, 195–206.231.396, wonach 14,18b ein Nachtrag zur noch selbständigen Priesterschrift darstellt.

der Wüste wie auf dem Sinai die Wolke Anzeichen und Begleiterscheinung der Theophanie.<sup>30</sup>

Ist die Funktion von Ex 16 als narrativ-theologisches Bindeglied zwischen der Errettung am (Schilf-)Meer und der Sinaioffenbarung (und von 16,9f. als ursprünglichem Bestandteil von Ex 16) erkannt, erübrigen sich einerseits Überlegungen zur Umstellung des Kapitels hinter die Sinaioffenbarung in der ehemals eigenständigen Priesterschrift, wie sie insbesondere die ältere Forschung angestellt hat,<sup>31</sup> und andererseits das Absprechen von Ex 16 der Priesterschrift insgesamt, was insbesondere in jüngeren Forschungsbeiträgen geschieht, aufgrund der „virtuell präsent[e], dramatisch aber noch gar nicht vorhandene[n] Stiftshütte“.<sup>32</sup> Die Theophanie hier mag durchaus als Vorabschattung der Sinai-Theophanie verstanden werden. Anders als in den tatsächlich nach-priesterschriftlichen Versen Ex 16,32–34, wo es um die *dauerhafte Aufbewahrung* von Manna nicht nur „vor YHWH“ (16,33), sondern gerade *auch* „vor dem Zeugnis“ (16,34) geht, sind hier weder die Erzählung von der Sinai-Theophanie noch die der Errichtung der Stiftshütte vorausgesetzt. Ex 16 geht es hier also darum, „festzuhalten, dass JHWH auch schon vor dem Bau des Heiligtums seinem Volk in seiner ganzen Majestät sichtbar nahekam. Auch in dieser scheinbar gottverlassenen Wüste hatte er es nicht alleingelassen...“<sup>33</sup>

Auf Theophanie und Gottesrede folgt in 16,13–15 die Verwirklichung des von YHWH Angekündigten: Am Abend, für den die Israeliten Fleisch zugesagt bekamen, kommen Wachteln auf und bedecken das Lager, und am Morgen, für den die Israeliten Brot zugesagt bekamen, findet sich eine Tauschicht auf dem Boden rings ums Lager, die etwas Feinkörniges unter sich birgt. Wie die antike Textüberlieferung<sup>34</sup> so waren auch die Israeliten mit der so wun-

<sup>30</sup> Gegen ALBERTZ, Exodus, 271 muss aufgrund des Artikels bei בענן „in der Wolke“ in Ex 16,10 nicht „die nicht-priesterliche Vorstellung von der Wolken- und Feuersäule ... (13,21f.; 14,19b–20.24)“ im Hintergrund stehen: Einerseits ließe sich die Determination durch die Parallele zur Sinaitheophanie erklären, und andererseits beschränkt sich der Artikel in 16,10 ohnehin auf die masoretische *Vokalisation*; von LXX wird er nicht geboten.

<sup>31</sup> Vgl. zuletzt BADEN, Place (vgl. Lit.). Mit einer entsprechenden Umstellung einher gehen oft die Änderung von המדבר (אל) „(hin zur) Wüste“ in 16,10 zu einem der Lexeme des Wüstenheiligtums: המקדש, המועד, אהל מועד oder המשכן (so etwa HOLZINGER, Exodus, 54; vgl. in jüngerer Zeit POLA, Priesterschrift, 137; BADEN, aaO., 503 Anm. 47) und die Tilgung oder Änderung von במדבר „in der Wüste“ in 16,2 (vgl. etwa KUENEN, Manna, 289; BADEN, ebd.). Letzteres ist nach der Lokalisierung in 16,1 in der Tat auffällig; angesichts des Fehlens von במדבר in LXX lässt sich hiervon jedoch schwerlich allzu viel ableiten.

<sup>32</sup> So eines der Argumente bei POLA, Priesterschrift, 137 (im Original kursiv).

<sup>33</sup> ALBERTZ, Exodus 1–18, 271.

<sup>34</sup> LXX übersetzt 16,14a nicht und übersetzt in 16,14b anstelle des Hapax legomenon מחספס „knisternd / körnig?“ und des *zweimaligen* קט „fein“ frei nach dem Vorbild von 16,31b ... λεπτόν ὡσεὶ κόριον λευκὸν ὡσεὶ πάχος ἐπὶ τῆς γῆς „... etwas Feines wie Korian-

dersam erschienenen Materie nicht vertraut (vgl. Dtn 8,3.16) und müssen erst von Mose belehrt werden, dass dies nun das von YHWH versprochene Brot ist.<sup>35</sup>

In 16,16, wo auf die eingetragene YHWH-Rede aus 16,4f. verwiesen wird, sowie in 16,17–20 geht es nicht mehr nur um die Speisung des Volkes bzw. um dessen Einsammeln des Mannas, sondern bereits um die je eingesammelte Menge und um Fragen der Haltbarkeit des Mannas. Dagegen bietet sich 16,21 als ursprüngliche Fortsetzung von 16,15 an: Auf die Vorstellung der körnigen Masse auf dem morgendlichen Boden als das von YHWH gegebene Brot durch Mose wird hier die allmorgendliche Sammlung des Mannas entsprechend dem jeweiligen Gebrauch vermeldet – und dass das Manna, das zuvor ja im Tau verortet wurde, in der Mittagshitze schmilzt. Diese regelmäßige Sammlung impliziert keine Wochengliederung und ebenso wenig eine regelmäßige Unterbrechung der Sammlung am siebten Tag. Wer aber ausgehend von dieser Wochengliederung mitsamt dem Sabbat an die Wachtel- und Manna-Erzählung herangeht, wird an 16,21 die Frage nach dem Sabbat und nach der Aufbewahrung des Mannas richten. Genau dies ist auch geschehen: In 16,22–30 wird (nach der Vorbereitung in 16,16–20) der Sabbat synchron gesprochen *eingeführt*, diachron gesprochen *eingefügt*. Dass diese Verse in der Tat eingefügt sind, ergibt sich auch daraus, dass die Benennung des Mannas im darauf folgenden Vers 16,31 syntaktisch nicht angebunden ist: Die Israeliten<sup>36</sup> nennen „*seinen* Namen“, אִתְּשֵׁמוּ, Manna. Das Suffix in שֵׁמוּ kann sich nur auf das zuvor gesammelte Brot beziehen, im vorliegenden Text läuft der Bezug allerdings unsinnigerweise auf den in Vers 30 genannten siebten Tag. Schließt man dagegen, wie hier vorgeschlagen, 16,31 an 16,21 und 16,15 an, ist die Verweiskette einwandfrei.<sup>37</sup> Benannt wird das von YHWH

---

der(samen), weiß wie Reif, auf der Erde“. Möglicherweise ist schon der hebräische Text „gelehrt glossiert“ (HOLZINGER, Exodus, 57).

<sup>35</sup> Zur Deutung von מַן הוּא als Frage „Was ist das?“ s.u. Anm. 37.

<sup>36</sup> MT und Smr lesen „Haus Israels“, LXX „Söhne Israels“. Eine Textzuweisung sollte daher kein Gewicht auf die Benennung Israels hier legen: Es ist einfacher, „Söhne Israels“ schon für die Vorlage von LXX anzunehmen, als von einer Änderung durch die Übersetzung auszugehen. In dem oft zum Vergleich herangezogenen Vers Num 20,29 liest auch LXX „das ganze Haus Israel“. Etwa gegen SCHMIDT, Priesterschrift, 495.

<sup>37</sup> Selbst wenn man מַן הוּא in 16,15a entgegen den antiken Versionen nicht als Frage „Was ist das?“, sondern als Aussage „Es ist Manna“ verstehen will, handelt es sich *nicht* um eine Benennung, entsprechend bei der Benennung in 16,31 nicht um eine Doppelung zu oder Revision von 16,15 (etwa gegen RUPRECHT, Stellung, 275; BERNER, Sabbat, 572f.). Als Benennung müsste die Wortreihenfolge invertiert (Subjekt-Prädikat) sein – analog zur Identifikationsaussage הוּא הַלֶּחֶם „Es ist das Brot“ (gefolgt von einem Relativsatz). Im vorliegenden Falle fände dagegen eine Klassifizierung des Vorliegenden als Teil der Größe Manna statt (Prädikat-Subjekt: „Manna ist es“), das Manna wäre damit als bereits bekannt vorauszusetzen. Vgl. zur Syntax und Terminologie WALTKE/O’CONNOR, Syntax, 130–135.297–299 (§8.4; 16.3.3); vgl. auch RUPRECHT, aaO., 286–288, dessen

gegebene *Brot* (16,15), das sie, die zuvor angesprochenen Israeliten, allmorgendlich einsammelten (16,21: „Und sie sammelten *es*“), und das unter der heißen Sonne schmilzt („da schmolz *es*“).<sup>38</sup> Damit kommt der durch das Murren der Israeliten eröffnete Spannungsbogen an sein Ende.<sup>39</sup>

Als Kern von Ex 16 und als ursprüngliche Wachtel-und-Manna-Erzählung haben sich damit Ex 16,1aβyb.2f.9f.11–15.21.31 erweisen lassen.<sup>40</sup> Die Erzählung handelt von der gnadenhaften Speisung der Israeliten durch YHWH

Interpretation aber nicht überzeugt: Handelte es sich hier um die „Erwähnung von Bekanntem“ (aaO., 288), beim Manna also um etwas, was alle Wüstenwanderer kennen, entbehrte der Klage des Volkes in 16,2f. und damit der Erzählung insgesamt jegliches Fundament. Plausibler bleibt somit die bereits alte Deutung von מָן als Frage wie מָה הוּא in 16,15aβ, wobei מָן als schriftgelehrt-spielerische Abwandlung des Interrogativpronomens מָה zum Gleichklang mit מָן „Manna“ zu interpretieren ist (vgl. MAIBERGER, Manna, 267–279.424f.). Was die Beschreibung des Mannas in 16,14 und 16,31b angeht, so kann festgehalten werden, dass sich die beiden Beschreibungen *weder* doppeln, *noch* widersprechen: Auf die *prima vista*-Beschreibung des Mannas als „etwas Feinkörniges, fein wie Reif auf dem Boden“ kann nach der regelmäßigen Sammlung und Verköstigung eine etwas präzisere Beschreibung gegeben („weiß wie Koriandersamen“) und auf seinen Geschmack abgezielt werden („und sein Geschmack [war] wie Honigkuchen“). Bei Erzählerkommentaren wie 16,31b (oder auch 16,36), die (anders als 16,14b) nicht narrativ eingebunden sind, ist es freilich stets schwierig bis unmöglich, zu klären, ob sie dem Referenztext gleichursprünglich sind, oder auf welcher Ebene der Textentstehung sie möglicherweise hinzugekommen sind.

<sup>38</sup> Die umgekehrte These, dass 16,31 später als 16,30 wäre (so etwa RUPRECHT, Stellung, 274f.; ALBERTZ, Exodus, 258.263), ist gerade „[w]egen des fehlenden Bezugspunkts für das Suffix“ weniger plausibel (so richtig SCHMIDT, Priesterschrift, 493 Anm. 39).

<sup>39</sup> RUPRECHT, Stellung, 290f. hat zu recht auf den gänzlich unterschiedlichen Aufbau von \*16,1–15 mit dem „dramatischen Spannungsbogen von der Not bis zur Errettung“ und \*16,16–30 hingewiesen und konnte, bei Annahme der literarischen Gleichursprünglichkeit, den zweiten Teil als „midraschartige Erweiterung“ des ersten bezeichnen (beide Zitate aaO., 291 Anm. 49).

<sup>40</sup> Das Argument von GRUND, Entstehung, 244 in Auseinandersetzung mit den Analysen von P. Maiberger und U. Struppe, dass „die Erzählung mit V.15 nicht enden kann“, übergeht einerseits *argumentationslos* (vgl. nur aaO., 244 Anm. 385), dass bei Maiberger (s.o. Anm. 19) wie hier 16,21.31 zur Grundschrift dazu gerechnet werden (bei STRUPPE, Herrlichkeit, 107–147 bleibt die literarische Analyse etwas vage); und andererseits wird die Begründung, dass bis 16,15 die Hunger-Problematik narrativ nicht gelöst sei, da bis dahin kein Israelit gesammelt und gegessen hätte (die Formulierung nach GRUND, aaO., 244), dem Charakter solcher Erzählungen nicht gerecht, die nicht alles zu erzählen brauchen, was sich von selbst versteht: Dass die Israeliten das Manna tatsächlich gegessen haben, wird ohnehin nur in den Nachträgen 16,32.35 explizit gesagt (GRUND, aaO., 246f. scheint 16,32 der Grundschrift zuzuweisen), zuvor aber selbstverständlich vorausgesetzt – wie etwa auch in der voraufgehenden Erzählung Ex 15,22–27 vorausgesetzt wird, dass die Israeliten sowohl in Mara wie in Elim Wasser getrunken haben – explizit gesagt zu werden, braucht aber auch hier das Selbstverständliche nicht. Auch die weiteren Murrerzählungen liefern hierfür Anschauungsmaterial.

während ihrer Zeit in der Wüste durch die Wachteln und das sehr viel außergewöhnlichere und daher zu definierende Manna. Innerhalb der Priesterschrift stellt Ex \*16 die einzige Wüstenerzählung dar, wofür die Priesterschrift indes ältere Vorbilder hatte.<sup>41</sup> Als Erzählung einer gnaden- und wunderhaften Rettung hat Ex \*16 aber in der ihr vorangehenden Erzählung von der Errettung der Israeliten am (Schilf-)Meer eine priesterschriftliche Parallele. In der (gefühlten) Notsituation in der Wüste erfolgt hier eine *punktueller*, auf diese konkrete Situation bezogene und begrenzte Erscheinung YHWHs, der dem Bedürfnis der Israeliten nach Fleisch und Brot (16,1–3) Erfüllung verheißt (16,9–12) und verschafft (16,13–15). Die Speisung mit den Wachteln, von denen auch außerbiblische antike Texte sowie Bildzeugnisse wissen, und die daher als bekannte Naturerscheinung in Palästina und auf der Sinaihalbinsel den Adressaten von Ex \*16 als bekannt vorausgesetzt werden konnten und somit nicht weiter beschrieben werden mussten,<sup>42</sup> ist dabei als einmalige Speisung vorgestellt. Das Manna hingegen wird als kontinuierliche Speisung vorgestellt, wie aus der allmorgendlichen Sammlung hervorgeht (16,21). Anders als die Wachteln stellt das Manna keine bekannte Größe dar, muss entsprechend von Mose mit dem zugesagten Brot identifiziert werden (16,15) und wird sodann von den Israeliten benannt (16,31).<sup>43</sup> Mit der Benennung kommt der Spannungsbogen an sein Ende, und es kann im Folgenden von der Ankunft der Israeliten am Sinai berichtet werden, wo aus dem *punktuellen* Erscheinen der Herrlichkeit YHWHs durch die Errichtung des Heiligtums die *permanente* Einwohnung YHWHs bei den Israeliten werden wird.<sup>44</sup> In diesem Zusammenhang wird denn auch die Erkenntnisformel nach Ex 16,12 in Ex 29,46 erneut angeführt und „vervollständigt“: Die Israeliten erkennen

---

<sup>41</sup> Damit ist noch nichts über die literarhistorische Ansetzung der „Parallel“-Erzählung in Num 11 gesagt, es geht nur um das Vorhandensein vor-priesterschriftlicher *Wüstenerzählungen*. Vgl. zu Num 11,4–35 als kreativer Zusammenschau und Überbietung von (zumindest) Ex 16; 17,1–7; 18,13–27 BÜHRER, *Law and Narrative*.

<sup>42</sup> Vgl. MAIBERGER, *Manna*, 170–177; VON DER OSTEN-SACKEN, *Untersuchungen*, 115–117.374–382.

<sup>43</sup> Diese narrative Er-Findung des Mannas lässt es als unwahrscheinlich erscheinen, dass hier auf eine natürliche Begebenheit *abgezielt* ist (was nicht heißt, dass eine solche nicht möglicherweise doch im Hintergrund steht). Zwar kann das alttestamentliche Manna mit dem Honigtau der Mannatamariske verglichen werden (vgl. ausführlich MAIBERGER, *Manna*, 325f.362–409.432–438), doch dürften entsprechende Vergleiche der Rezeptionsgeschichte der alttestamentlichen Manna-Texte angehören (angefangen bei Josephus Ant. III 1 6) und der nachträglichen naturalistischen Erklärung des Wunders dienen (dass dies nur bedingt gelingt – da der Honigtau viel zu wenig Nahrung für eine kontinuierliche Ernährung, erst recht für ein ganzes Volk, erbringt –, haben solche naturalistischen Erklärungen meist an sich). Die alttestamentlichen Manna-Texte zielen dagegen auf das Wunder der göttlichen Speisung ab – und das umso stärker je jünger die Texte sind (s.u. mit Anm. 81).

<sup>44</sup> Zur Textabgrenzung s.o. Anm. 15.

YHWH als ihren Gott, der sie aus Ägypten geführt hat und der in ihrer Mitte wohnen will.<sup>45</sup>

Die ursprüngliche Wachtel-und-Manna-Erzählung in Ex 16,1aβγb.2f.9f. 11–15.21.31 stellt damit einen integralen Bestandteil der Priesterschrift dar.<sup>46</sup>

Gegen eine Zuordnung von Ex \*16 zur Priesterschrift hat sich am ausführlichsten T. Pola ausgesprochen.<sup>47</sup> Seine sieben Argumente (mit Unterpunkten) sind daher hier kurz zu prüfen:

Polas Argumente 2.) („Wäre Ex 16\*P primär, so bliebe die wirtschaftliche Grundlage des späteren Opferbetriebes ungeklärt.“ [136]), 3b.) (16,6f. seien später wegen der ungewöhnlichen Verwendung der Erkenntnisformel), 6.) (16,35 ist in sich spannungsreich und weist deutlich über das Kapitel hinaus) und 7c.) („die Besonderheiten und Abweichungen der Ausführungsformeln in Ex 16<sub>16-34</sub> mitsamt den seltsam gestalteten Befehlsbeschreibungen als Moserede“ „unterstreichen“ „zusätzlich“, „daß Ex 16<sub>16-34</sub> nicht zu P<sup>s</sup> gehört.“ [143]) betreffen Texte, die weder hier noch bei Pola selber (der „spätere Opferbetrieb“ [136]) der Priesterschrift zugewiesen werden, und sind daher für die Frage nach der Zugehörigkeit von Ex \*16 zur Priesterschrift unerheblich.

Polas Argumente 1.) (die nicht verifizierbare Lokalisierung in der „Wüste Sin“ sei als Vorwegnahme des „Sinai“ zu begreifen), 3a.) (die im Text bereits „virtuell präsent“ Stiftshütte [137]),<sup>48</sup> 4.) (s.u.), 6.) (s.o.) und 7b.) (die redaktionelle Stellung des Kapitels in der Pentateucherzählung) betreffen die bereits angesprochene Frage der Stellung von Ex 16 innerhalb der Priesterschrift bzw. des Pentateuch. Hier wurde oben auf die *bewusste Zwischenstellung* der Wachtel-und-Manna-Erzählung zwischen YHWHs Errettung der Israeliten am (Schilf-)Meer und seiner Offenbarung am Sinai verwiesen: Der Kern von Ex \*16 weist tatsächlich auf den Sinai hin, setzt ihn in seiner narrativen Gestaltung aber nicht voraus (anders als die tatsächlich späteren Verse 16,32–34). Darüber hinaus stellt die Nicht-Lokalisierbarkeit der „Wüste Sin“ natürlich kein Argument für die literarische Kritik dar: Der Name kann gleichermaßen von der Priesterschrift wie von späteren priesterlichen Kreisen gebildet worden sein.

Es verbleiben drei Argumente:

4.) Die Rede YHWHs in 16,11f. ordne sich einerseits der feierlicheren Rede YHWHs in 6,2–8 unter und antizipiere andererseits die Sinai-Offenbarung, weshalb ihre Pragmatik innerhalb der Priesterschrift insgesamt unklar bliebe. Allerdings kann die gegenüber 6,7 sowie 29,46 kürzere Erkenntnisformel in 16,12 situationsbedingt kaum anders gelautet haben, und auch die jeweilige Ausführlichkeit der Reden ist situationsbedingt zu erklären; für 16,11f. gilt wie für das Kapitel insgesamt eine bewusste Zwischenstellung zwischen Exodus und Sinai.

5.) 16,31 wird von Pola als „sekundäres P-Gut“ (139) verstanden wegen der Konkurrenz zu 16,15 und der Bezeichnung „Haus Israels“. Dagegen wurde oben bereits gesagt, dass 16,15 nicht als Benennung oder Ätiologie des Mannas taugt,<sup>49</sup> die Benennung in 16,31

<sup>45</sup> Zu Ex 29,45 vgl. POLA, Priesterschrift, 337f.

<sup>46</sup> Zu möglichem, aber nicht sicher rekonstruierbarem Textwachstum in 16,14b s.o. Anm. 34, zu 16,31b s.o. Anm. 37.

<sup>47</sup> Vgl. zum Folgenden POLA, Priesterschrift, 134–143 (die Seitenangaben im Haupttext beziehen sich darauf, Hervorhebungen vom Original werden nicht übernommen).

<sup>48</sup> Hierzu s.o. mit Anm. 25.32.

<sup>49</sup> S.o. Anm. 37.

damit erst eigentlich den Spannungsbogen zu Ende führt, und dass aufgrund der Textüberlieferung besser keine weitergehenden Schlüsse aus der Bezeichnung „Haus Israels“ gezogen werden sollten.<sup>50</sup>

7a.) Den Wachteln bzw. der Fleischesspeise in 16,3.12.13 wird von Pola nur eine „Nebenrolle“ (140), wenn auch eine „literarkritisch nicht abtrennbare“ (140), gegenüber dem Manna bzw. der Brotspeise zugeschrieben. Eine solche Unebenheit sei aber untypisch für die Priesterschrift, sie erkläre sich „überlieferungsgeschichtlich oder gar literarisch“ (140). Der letzte Punkt kann nur zusammen mit einer Behandlung von Num 11 genauer untersucht werden, die andernorts erfolgen muss, er spielt indes für die Frage der Zuordnung von Ex \*16 zur Priesterschrift keine Rolle. Was die Einschätzung als Unebenheit angeht, scheint sie durch die Betonung des wunderhaften Charakters des Mannas im Gegensatz zur natürlichen Erscheinung von Wachteln hinreichend erklärt.

Legt man die hier rekonstruierte Abgrenzung der Wachtel-und-Manna-Erzählung zu Grunde, können Polas Argumente gegen die Zuweisung von Ex \*16 zur Priesterschrift also allesamt nicht überzeugen.

Desgleichen gilt auch für ein weiteres Argument, das E. Otto angeführt hat: Nach Otto nimmt Ex 16,3 die nach-priesterschriftlichen Verse Ex 14,11f. invertiert (für 14,11aßb) auf und erweist sich damit als ebenso nach-priesterschriftlich.<sup>51</sup> Allerdings ist der Bezug einerseits nicht besonders eng, und andererseits ist die Motivkonstellation vom vorzuziehenden Tod in Ägypten gegenüber dem durch den Exodus drohenden Tod in der Wüste auch anderweitig belegt (vgl. Ex 14,11; 16,3; Num 14,2f.; vgl. auch Ex 17,3; Num 16,12–14; 20,3–5; 21,5 für das Motiv des Todes in der Wüste infolge des Exodus), so dass eine Motivparallele wahrscheinlicher ist als literarische Abhängigkeit (nach deren Richtung Otto auch gar nicht fragt).

Diese Wachtel-und-Manna-Erzählung hat indes einiges an Text aus sich heraus gesetzt: Schon in der Grundschrift erscheinen die Wachteln als bekannte Größe, die es nicht weiter zu erläutern braucht (16,13a), das Manna hingegen als genauer zu definierende Speise (16,13b.14f.21b.31). Aus dem Bericht von der täglichen Sammlung des Mannas und seiner Eigenschaft, in der Sonne zu schmelzen, in 16,21 leiteten sich die Fragen nach der Haltbarkeit und Aufbewahrung des Mannas sowie nach dem Umgang mit dem Manna an dem der Leserschaft bekannten Sabbat ab: In 16,4f.16–20.22–30 wird so die Forderung der Sabbatobservanz auf die gnadenhafte Gabe des Mannas während Israels Wüstenaufenthalt ausgeweitet: Auch das Manna soll am Sabbat nicht gesammelt werden.<sup>52</sup>

Mit den Sabbat-Nachträgen verschiebt sich das Thema der Erzählung: Statt um die gnadenhafte Speisung der Israeliten in der Wüste geht es nun primär um die Findung des Sabbats; das Manna dient so letztlich als Mittel zum Zweck. Doch nicht nur das Thema ändert sich, auch die Tonalität der Erzählung ist eine neue: Statt um Gottes Zuwendung zu seinem Volk geht es nun

<sup>50</sup> S.o. Anm. 36.

<sup>51</sup> Vgl. OTTO, Deuteronomium, 37. Vgl. die Aufnahme bei ACHENBACH, Vollendung, 233.

<sup>52</sup> Vgl. MAIBERGER, Manna, 213.215, der diesen Bezug auf 16,21 freilich seinen zwei Erweiterungsschichten B und C zuschreiben muss.

um das Versagen dieses Volkes in der göttlichen Prüfung seiner Sabbatobservanz; auch Gottes Zuwendung dient so letztlich als Mittel zum Zweck. Erst ganz am Schluss der Erzählung führt die göttliche Pädagogik, vermittelt Moses, zur erwünschten Einhaltung des Sabbats (16,30).

In 16,32–35 wird in einem weiteren Nachtrag das Manna mit der Tradition der 40-jährigen Wüstenwanderung verbunden; diese Verse haben also einen viel breiteren literarischen Kontext vor Augen als die Wachtel-und-Manna-Erzählung sowie die Sabbatnachträge. Die Aufbewahrung des Mannas „vor YHWH“ (16,33) und „vor dem Zeugnis“ (16,34) meint dabei „die noch nicht vorhandene Lade in dem noch nicht gebauten Heiligtum“.<sup>53</sup> Anders als in den Vorabschattungen der Sinai-Theophanie im ersten Teil des Kapitels sind hier also klar *permanente* Installationen vorausgesetzt und damit literarisch vorweggenommen.

16,36 schließlich kann zu einem beliebigen Punkt der Entstehung des Kapitels hinzugekommen sein, um das im zweiten Teil des Kapitels belegte Gomer-Maß zu erklären.

Die Motivation der jeweiligen Fortschreibungen der Wachtel-und-Manna-Erzählung lassen sich relativ deutlich unterscheiden: Einerseits wurde die *zunehmende Sabbatfrömmigkeit der nachexilischen Zeit von außen an den Text herangetragen*. Ex 16 bot sich dafür besonders gut an: Mit dem Manna hat Israel zugleich den Sabbat gefunden. Andererseits sind die nachgetragenen Mose-Reden sowie die Frage der Aufbewahrung des Mannas für spätere Generationen mehr als *Ausgleich mit anderen „biblischen“ Texten* zu begreifen, also primär textintern motiviert. Beiden Motivationen ist weiter nachzugehen, und die jeweiligen Texte sind in ihrem Zusammenhang zu betrachten.

#### 4. Die Sabbatnachträge: Ex 16,4f.16–20.22–30

Die Sabbatnachträge werden mit der YHWH-Rede in 16,4f. prominent eingeführt, die im Folgenden weiter spezifiziert wird: In 16,4a wird die Wachtel-und-Manna-Erzählung partiell aufgenommen durch die Ankündigung des vom Himmel regnenden Brotes, in 16,4b.5 wird sodann das neue Ziel, die Einführung von Sabbat und Sabbatobservanz, eingeführt: Das Volk soll täglich seine Tagesration einsammeln, was YHWH als Prüfung der Gebotstreue des Volkes dient, und am sechsten Tag wird die gesammelte Menge das Doppelte der üblicherweise gesammelten Menge betragen. Die YHWH-Rede bleibt bis 16,16 unbeachtet, wo die Mose-Rede aus 16,15b nahtlos fortgesetzt wird: Zu dem in der Grunderzählung definierten Brot als Gabe YHWHs wird nun die Bestimmung zur Sammlung angeführt: Jeder soll „entsprechend sei-

<sup>53</sup> RUPRECHT, Stellung, 275. Vgl. bes. Num 17,16–26.



nem Nahrungsbedarf“ (לפי אכלו) sammeln,<sup>54</sup> was am besten nicht individuell, sondern kollektiv mit Blick auf die jeweiligen Zeltbewohner zu verstehen ist, wie aus 16,16bβ hervorgeht – und wie es die Septuaginta expliziert.<sup>55</sup> Pro Kopf wird dabei als Maßeinheit ein Gomer veranschlagt (16,16bα): Wer viele Köpfe zu versorgen hat, sammelt entsprechend viel, wer wenige Köpfe zu versorgen hat, entsprechend wenig (16,17f.).<sup>56</sup> Dass die so Versorgten je nach Alter o.ä. unterschiedlich viel Nahrung bedürfen, ist dabei nicht im Blick, und muss es angesichts der wundersamen Speisung, um die es hier einzig geht, auch nicht; vielleicht ist nicht zufällig vom Gomer-Maß die Rede, das nur in Ex 16 bezeugt ist. Die Explikation der Septuaginta hinsichtlich der kollektiven Deutung macht diese natürlich als Harmonisierung verdächtig. Jedoch geht auch 16,22b davon aus, dass nicht alle Israeliten, die vom Manna aßen, dieses auch sammelten oder zumindest für die Sammlung verantwortlich zeichneten.

Die in 16,16–18 bereits einmal belegte *Abfolge von Anweisung Moses und Ausführung durch das Volk* wird im Folgenden drei weitere Male durchschritten (16,19–22; 16,23f.; 16,25–27), wobei der zweite und der vierte Beleg von der Missachtung des Befehls durch das Volk geprägt sind, so dass YHWH in

---

<sup>54</sup> Es ist in der Tat unverkennbar, dass der tägliche Essensbedarf hier terminologisch anders bezeichnet wird als in 16,4 (דבריוֹם ביוֹם „die Sache des Tages an seinem Tag“). Es ist aber auch unverkennbar, dass 16,4 YHWHs Rede an Mose ist, 16,16 dagegen Moses Anweisung an diejenigen, die nun tatsächlich das Manna sammeln sollen, und dass 16,16 die Sammlung weiter spezifiziert. Eine Spannung zwischen beiden Versen liegt damit nicht vor.

<sup>55</sup> Es wird in 16,16 mit ἕκαστος εἰς τοὺς καθήκοντας „jeder für die Seinen“ und in 16,18 mit ἕκαστος εἰς τοὺς καθήκοντας παρ’ ἑαυτῶ „jeder für die Seinen bei ihm“ wiedergegeben. In 16,21 wird sodann singularisch gelesen, die *Deutung* hiervon kann nach dem Vorangehenden aber nicht mehr fraglich sein: ἕκαστος τὸ καθήκον αὐτῶ „jeder, was ihm ziemt“. Ob MT (כפי אכלו) oder Smr (לפי אכלו wie in 16,16.18) hier ursprünglicher ist, ist so wenig entscheidbar wie für die Interpretation von Bedeutung. Der Vergleich mit Ex 12,4 wurde schon oft angestellt (vgl. etwa GRUND, Entstehung, 250f.), jedoch scheint dort auf die individuelle Essensmenge abgezielt zu sein (was die Septuaginta treffend mit ἕκαστος τὸ ἀρκοῦν αὐτῶ „jeder das ihm Ausreichende“ wiedergibt), das Moment des Wunderhaften fehlt denn auch, vielmehr geht es um eine schlichte Berechnung des Bedarfs. Vgl. auch mit anderer Formulierung 12,16.

<sup>56</sup> Vgl. HOLZINGER, Exodus, 54; NOTH, Exodus, 107f.; RUPRECHT, Stellung, 288f.; ALBERTZ, Exodus, 273 (die hier zuweilen vertretene Gleichmachung der Bemühungen der Israeliten durch die göttliche Verteilergerechtigkeit – jeder erhält gleich viel unabhängig von seinem Fleiß, Erfolg o.ä. – ist m.E. unnötig: Wer viel sammelt, hat am Ende keinen Überfluss, weil er viele ernähren muss, wer wenig sammelt, hat am Ende keinen Mangel, weil er nur wenige ernähren muss). Bei dieser Interpretation erübrigt sich die häufig angenommene Aufteilung zwischen der Sammlung nach dem je eigenen Bedarf in 16,16a.18b(.21) und der *ex post* festgestellten wunderhaften Gleichheit aller angesichts des Wunders Gottes in 16,16b.18a(.22aβ) (vgl. nur WELHAUSEN, Composition, 78.328; SCHMIDT, Priesterschrift, 491; die Zuweisung von 16,17 variiert dabei von Modell zu Modell).

16,28f. in Aufnahme seiner ersten Rede erneut auf die Gebotsobservanz Israels zu sprechen kommt. Die ersten beiden Durchgänge des Befehls-Erfüllungs-Schemas explizieren dabei die regelmäßige Sammlung aus 16,4ba, die Durchgänge drei und vier explizieren die Bestimmungen zum sechsten Tag aus 16,5: Die *tägliche* Sammlung des jeweiligen Nahrungsbedarfes (vgl. 16,4ba.16 und in der Grunderzählung 16,21) impliziert, dass kein Manna bis zum nächsten Tag aufbewahrt werden soll (16,19–22) – was sich den ungehorsamen Israeliten auch sogleich als sinnloses Bemühen entpuppt (16,20aβ). Der *sechste Tag* stellt die Ausnahme der zuvor festgelegten Regel dar (16,5.22.23f.): Die gesammelte Menge erweist sich als das Doppelte der üblichen Tagesration, was seinen Grund in der Besonderheit des von Mose in 16,23 eingeführten siebten Tages hat: Der siebte Tag wird als heiliger Sabbat für YHWH präsentiert; die doppelte Menge an Manna soll am sechsten Tag wie üblich zubereitet werden,<sup>57</sup> doch lässt sich das so Zubereitete diesmal ohne Schaden über Nacht aufbewahren. Erst am siebten Tag erschließt sich dessen Bedeutung: Die doppelte Menge des sechsten Tages impliziert, dass am siebten Tag kein Manna gefunden werden kann – was sich den ungehorsamen Israeliten auch sogleich wieder bestätigt (16,25–27). Angesichts des erneuten Ungehorsams ergeht die zweite YHWH-Rede in 16,28f., die auf den Aspekt der Gebotsbefolgung aus 16,4bβ zurück kommt: Die Israeliten sind dem in 16,16–26 in mehrere Gebote ausdifferenzierten Gebot aus 16,4 nicht hinreichend gefolgt und werden nun vermittelt Moses<sup>58</sup> in einer letzten Ausdeutung von 16,4f. dazu aufgefordert, am siebten Tag gar nicht erst nach dem nicht vorhandenen Manna zu suchen, sondern am jeweiligen Ort (im Lager) zu verbleiben. Der Sabbat wird ihnen dabei nun wie zuvor das himmlische Brot als Gabe YHWHs präsentiert. *Jetzt* kann das Volk den Sabbat als Tag der Arbeitsunterbrechung begehen (16,30). Damit schließen die Ergänzungen

---

<sup>57</sup> 16,23ba אפה „backen“ und בשל pi. „kochen“ präzisiert dabei 16,5aβ (יך hi. „zubereiten“). Der vermeintliche Widerspruch (vgl. nur WELLHAUSEN, *Composition*, 78.328), „daß das nicht gesammelte Manna sich an der Sonne verflüchtigt, während das gesammelte Manna weiterverarbeitet werden kann, [erklärt sich] aus der erzählerischen Absicht: auf diese Weise bleibt Israel auf die täglich neu gegebene Ration Manna angewiesen. Weder bleibt nicht gesammeltes Manna als Vorrat liegen, noch kann man gesammeltes Manna ansparen“ (SCHART, *Mose*, 134). Hier einen literarkritisch relevanten Widerspruch auszumachen, verkennt die grundlegend „wunderbare[] Art des himmlischen Brotes“ (KUENEN, *Manna*, 286).

<sup>58</sup> Der masoretische Text wie die antiken Versionen haben 16,28f. insgesamt als YHWH-Rede verstanden, und es besteht kein Grund, 16,29 als Moserede (syn- oder diachron) umzudeuten: In YHWH-Reden finden sich häufig Passagen über YHWHs Tun in der 3.Pers., und die Anrede an eine Pluralgröße in 16,29 und 16,28b zeigt, dass sich auch diese Rede (wie etwa 16,4f. oder explizit 16,11f.) *über den Mittler Mose* letztlich *an die Israeliten* richtet.

zum Sabbat, die Erzählung insgesamt kommt mit der aus der Grunderzählung stammenden Benennung des Mannas in 16,31 an ihr vorläufiges Ende.

Der zweite Teil des Kapitels, genauer: die Nachträge zum Sabbat, stellen so insgesamt eine Auslegung der dem ersten Teil des Kapitels hinzugefügten YHWH-Rede 16,4f. dar. Ex 16,4f.16–20.22–30 haben sich als literarisch einheitliche Schicht erwiesen,<sup>59</sup> die der Wachtel-und-Manna-Erzählung ein ganz neues Thema und Gepräge verleihen. Aus dem Text der Wachtel-und-Manna-Erzählung alleine lassen sich die Sabbat-Passagen nicht herleiten, da sich die terminologischen Übereinstimmungen in engen Grenzen halten. Vielmehr dürfte der Anlass der Ergänzung in der Lebenswelt der nachexilischen Tradenten- und Rezipientenkreise zu finden sein, für die die Einhaltung des Sabbat genannten Ruhetages alle sieben Tage identitätsstiftende Funktion hatte und zunehmend bedeutsamer wurde, und in der die Einhaltung des Sabbats zunehmend nachdrücklicher gefordert wurde (vgl. etwa Neh 13,15–22). Angesichts der *täglichen* Sammlung der göttlichen Gnadennahrung (16,21) musste zwangsläufig die Frage nach dem Umgang mit dem Manna am siebten Tag, dem Ruhetag gestellt und beantwortet werden. Das Gebot, sechs Tage (ששה ימים) zu arbeiten und am siebten Tag (וביום השביעי) von der Arbeit zu ruhen (vgl. Ex 20,9f.; 23,12; 31,15; 34,21; 35,2; Lev 23,3; Dtn 5,13f.), konnte auf den speziellen Fall des Sammelns des Mannas angewandt werden: Ex 16,26.<sup>60</sup> Einen spezifischen Gebertext für dieses bekannte Gebot auszumachen, erscheint nicht möglich. Deutlich ist freilich, dass Ex 16,26, zumal in Kombination mit 16,23, den jüngeren Belegen des *Sabbat*-Gebotes näher steht als den tendenziell älteren Belegen des *Ruhetags*-Gebotes,<sup>61</sup> da auch

---

<sup>59</sup> Schon KUENEN, Manna, 291f. hat den engen Zusammenhang von 16,4f.16–20.22–30 zu Recht gesehen („Es stimmt v. 16 ... mit v. 22; v. 20 ... mit v. 27 ...; v. 20 ... mit v. 24 ...“; aaO., 291). Gleichwohl betrachtet er nur 16,4f.22–30 als inner-priesterlichen Nachtrag, weil es s.E. nur hier um „die nachdrückliche Bestätigung und Einschärfung des Sabbathgebotes“ (ebd.) gehe. Damit wird er der beschriebenen Doppelstruktur von 16,16–20.22 und 16,23–30, die *jeweils* 16,4f. explizieren, aber kaum gerecht. Gleiches gilt für die Überlegung bei GRUND, Entstehung, 246, 16,28 sei zusammen mit 16,27(!), wozu sie selber nur Gegenargumente anführen kann, nachträglich in die *Mose*-Rede (dazu vgl. voranstehende Anm.) 16,25f.29 eingefügt worden. Als Folgeproblem dieser These erweist sich GRUND, aaO., 249 mit Anm. 417 möglicherweise auch 16,20 als Nachtrag, da die Missachtung des Gebotes nun plötzlich singular (ein literarkritisches Argument?) ist.

<sup>60</sup> Damit erübrigt sich der vermeintlich starke Kontrast zwischen der „gleichsam natürlich strukturiert[en]“ Sabbat-Struktur der Zeit bzw. Woche ohne Sabbat-Gebot in einer die Sabbat-Passagen von Ex 16 weitgehend enthaltenden Priesterschrift einerseits, und den ein Sabbat-Gebot voraussetzenden deuteronomistischen Nachträgen in 16,28f. andererseits (zu Vertretern s.o. Anm. 19, das Zitat hier nach KÖCKERT, Leben, 97): In keiner Schicht von Ex 16 findet sich ein explizites Sabbat-Gebot, vorausgesetzt ist ein solches aber bereits im Sammlungs-Verbot für den siebten Tag in 16,26.

<sup>61</sup> So mit MAIBERGER, Manna, 189f. gegen GRUND, Entstehung, 255f. Zu den „Wandlungen im Verständnis des Sabbatgebotes“ vgl. KÖCKERT, Palast (das Zitat aus dem Titel)

hier der siebte Tag explizit als „Sabbat“ (וביום השביעי שבת; 16,26; vgl. Ex 20,10; 31,15; 35,2; Lev 23,3; Dtn 5,14) sowie als „Sabbatfeiertag“ und „heiliger Sabbat für YHWH“ (שבתון שבת־קדש ליהוה; 16,23; vgl. Ex 31,15; 35,2; Lev 23,3) bezeichnet wird. Eine Ex 16 vergleichbare Rückprojizierung der nachexilischen Sabbat-(Nicht-)Einhaltung in die Zeit der Wüstenwanderung findet sich auch in dem narrativen Text Num 15,32–36, wonach das Sammeln von Holz am Sabbat mit dem Tod zu bestrafen ist (zur Todessanktion vgl. innerhalb des Pentateuch noch Ex 31,14f.): Hier ist aus *einigen* aus dem Volk, die den Sabbat missachteten, aus Ex 16,27 *ein einzelner* geworden, die Israeliten dagegen erweisen sich durch die Aufdeckung des Vergehens als sabbatobservant.

Die Sabbat-Passagen in Ex 16 fügen sich damit gut ein in die Vorstellung der Sabbatstruktur von Zeit und Schöpfung, die in nachexilischer Zeit zunehmend bedeutend wurde. Die Priesterschrift und spätere priesterliche Tradentenkreise hatten maßgeblichen Anteil an dieser Entwicklung. Die literarische Analyse von Ex 16 hat indes gezeigt, dass die Sabbat-Passagen in Ex 16 nicht der Priesterschrift zugewiesen werden können. Die Sabbat-Nachträge in Ex 16 sind daher vielmehr späteren priesterlichen Redaktoren, die auch von deuteronomistischer Theologie beeinflusst sind, zuzuweisen.

Zuletzt hat besonders A. Grund vertreten, dass die Sabbat-Passagen in Ex \*16 integraler Bestandteil der Priesterschrift seien.<sup>62</sup> Auf ihre Argumente ist hier im Sinne einer Gegenprobe zu der hier entfalteten These daher kurz einzugehen.<sup>63</sup>

---

und speziell zu den spät-priesterlichen Sabbat-Texten NIHAN, Sabbatgesetz. Dass das sog. „Privilegrecht“ und mit ihm das Ruhetags-Gebot in Ex 34,21 keineswegs alt ist, haben in letzter Zeit besonders BLUM, „Privilegrecht“ und GESUNDHEIT, Year, 12–43 gezeigt.

<sup>62</sup> Demgegenüber konnte RUPRECHT, Stellung, 291–298, der zwar die Sabbatpassagen nicht nur zur priesterschriftlichen Grundschrift (16,1–3.6f.9–27.30.35a) rechnet, sondern sie als solche schlicht *voraussetzt* (vgl. aaO., 272), die „Funktion der Mannaerzählung bei P“ ohne Verweis auf den Sabbat behandeln (und darin ist ihm die vorliegende Analyse weitgehend gefolgt). Die Sabbat-Passagen wirken s.E. „wie angehängt“ und sind nur insofern vorbereitet, als in 16,(14.)15 „nur noch vom Manna die Rede ist“ (aaO., 288) – was freilich besser mit der Struktur von 16,13–15 insgesamt begründet werden kann. Wenn schließlich s.E. der deuteronomistische Einschub 16,4f. herausstellt, „daß der zweite Teil der Erzählung, wo es um den Sabbat geht, die Hauptsache ist“, und dass „[d]as Vorangehende ... zum einleitenden Vorspann degradiert“ wird (aaO., 299), läge die Schlussfolgerung nahe, seine Voraussetzung kritisch zu bedenken.

<sup>63</sup> Vgl. zum Folgenden GRUND, Entstehung, 238–257 (die Seitenangaben im Haupttext beziehen sich darauf), der sich TUCKER, Composition, 119–121 anschließt. Hinsichtlich der Frage nach der Entstehung des Sabbats bietet die Arbeit eine Synthese der Mehrheitsmeinung, wonach zwischen „dem vorexilischen, שָׁבַט genannten Vollmondtag und dem ‚siebten Tag‘ als Tag der Arbeitsunterbrechung, die in exilischer Zeit in eins gesetzt wurden zum wöchentlichen Sabbat als Ruhetag“ (BÜHRER, Anfang, 123), unterschieden werden muss (vgl. auch HARTENSTEIN, Sabbat). Unabhängig von der Zuweisung von Ex \*16,16–30 zur ursprünglichen Priesterschrift oder Nachträgen dazu ist das Verständnis

Grunds Argumente für die Zuweisung der Sabbat-Passagen an die Priesterschrift sind, nebst der zugrundeliegenden literarischen Analyse von Ex 16,<sup>64</sup> 1.) dass die von YHWH in 16,11f. angekündigte Speisung und Erkenntnis erst schrittweise in 16,13–30 erfolge (vgl. 248f.253f.), sowie die literarischen Bezüge 2.) zu Ex \*12, 3.) zu Ex 6,2–8 und 4.) zu Gen 1,1–2,3 (vgl. 250–253.256). Keines der Argumente vermag, zu überzeugen:

1.) Die angekündigte Speisung und Erkenntnis erfolgen bereits in 16,13–15: Hier wird YHWH als Retter in der Not erkannt, denn von ihm stammt das Brot, das den Israeliten zur Nahrung gegeben ist. Dass die Israeliten das Manna gegessen haben, setzt die Fortsetzung der ursprünglichen Erzählung in 16,21.31 hinreichend deutlich voraus.<sup>65</sup> Dass im weiteren Verlauf der Erzählung weitere Erkenntnisse hinzutreten konnten, bleibt dabei unbenommen.<sup>66</sup>

2a.) und 2c.) Zweifellos besteht eine Parallele zwischen 16,12 und 12,6, dem (Schlachten und) Essen der Wachteln bzw. des Passalammes בֵּין הָעֶרְבָיִם „in der Abenddämmerung“, sowie dem Gebot, nichts bis zum Morgen aufzubewahren, in 16,19 und 12,10. Die erste Parallele betrifft in Ex 16 jedoch die Wachteln und nicht das für die Sabbat-Passagen relevante Manna, und bei der zweiten Parallele ist der Ausgangspunkt des Gebotes unterschiedlich (das Verspeisen des Passalammes in einer Nacht – das regelmäßige Schlechtwerden des Mannas über Nacht). 2b.) Die Parallele zwischen 16,16.18.21 und 12,4 geht nicht über die (nur an diesen Stellen belegte Wendung) des jeweiligen Nahrungsbedarfes (כֹּלֵלֵי אֹכֶלֶת) hinaus. In 12,4 geht es um die schlichte Berechnung des Essensbedarfes für das in der *Abenddämmerung* zu verzehrende *Fleisch*, in 16,16.18.21 um die wunderhafte *Brotspesung* jeden *Morgen*.<sup>67</sup> 2d.)–2f.) Die Parallelen bezüglich der Aufbewahrung des noch zu schlachtenden Passalammes bzw. der bereits zubereiteten Mannaration für den Sabbat in 12,6a und 16,23, des herausgehobenen siebten Tages in 12,16 (im Zusammenhang nun des Mazzot-Festes) und 16,26 sowie der Erinnerungsfunktion in 12,14.17 und 16,33 sind terminologisch nicht besonders eng, betreffen jeweils unterschiedliche Funktionen in der jeweiligen Erzählung und sind schließlich auf Textpassagen in Ex 12 beschränkt, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf einer späteren literarischen Ebene als die priesterschriftliche Grundschrift in Ex 12 und Ex 16 liegen.<sup>68</sup>

3.) Die Bezüge zwischen der (im Wesentlichen literarisch einheitlichen) priesterschriftlichen Erzählung der Mose-Berufung in Ex 6,2–8<sup>69</sup> und Ex 16,6f.12 sind be- und anerkannt, betreffen aber *nicht* den Sabbat. Dass *allein* der Volksbegriff in 16,30 einen Bezug zur Bundesformel in 6,7 herstellen und „Israel in der Sabbatruhe“ so als „Bundespartner“ YHWHs darstellen solle (252), ist recht weit hergeholt.<sup>70</sup>

4.) Die „Abend-Morgen-Motivik“ (253), die mit der Tage-Gliederung von Gen 1,1–2,3 verglichen wird, sowie die Vorstellung der Nahrung als Gabe Gottes in Ex 16,15 und Gen 1,29.30 (mit anderer Syntax) betreffen die Wachtel-und-Manna-Erzählung, nicht die Sab-

---

des Sabbats als wöchentlicher Tag der Arbeitsunterbrechung für Ex \*16 also vorausgesetzt – wie es denn innerhalb der ursprünglichen Priesterschrift ja bereits in Gen 1,1–2,3 an- und 2,2f. belegt ist (vgl. BÜHRER, aaO., 21–163, bes. 110–131).

<sup>64</sup> Kritisch hierzu vgl. bereits Anm. 40.59.

<sup>65</sup> S.o. Anm. 40.

<sup>66</sup> Vgl. RUPRECHT, Stellung, 291 Anm. 49.

<sup>67</sup> S.o. mit Anm. 55.

<sup>68</sup> S.o. Anm. 22.

<sup>69</sup> Vgl. für die Einschätzung von Ex 6,2–8 als im Wesentlichen literarisch einheitlicher Text der Priesterschrift etwa GERTZ, Tradition, 237–250.395; FREVEL, Blick, 115–119.

<sup>70</sup> Der hierfür zitierte SCHATZ, Mose, 133 argumentiert denn auch anders!

bat-Passagen in Ex 16. Darüber hinaus erscheint eine bewusste literarische Bezugnahme hier keineswegs zwingend. Es bleibt damit als *einzig klare* Parallele zwischen den Sabbat-Passagen in Ex 16 und der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung das Ablassen von der Arbeit am siebten Tag durch Gott in Gen 2,2 und durch das Volk in Ex 16,30. Dass es sich hier um eine bewusste literarische Bezugnahme handelt – ganz zu schweigen von der Frage, ob sie als *intra-* oder *intertextuell* zu bestimmen wäre –, ist gleichermaßen schwierig, zu bejahen wie zu verneinen: Gen 2,2 stellt in der Tat die engste Parallele zu Ex 16,30 unter allen Sabbat-Texten des Alten Testaments dar; dies ist aber kaum erstaunlich, da im Gegensatz zu Gen 2,2 und Ex 16,30 die allermeisten Sabbat-Texte des Alten Testaments keine narrative Darstellung der Einhaltung der Sabbatruhe darstellen; die enge Parallele zwischen beiden Versen *mag* also schlicht daran liegen, dass hier zwei Erzähltexte Vergleichbares erzählen. Und ein Weiteres spricht eher dafür, dass nicht allzu bewusst auf die priesterschriftliche Schöpfungserzählung abgezielt wird: Dass es in Gen 2,2 um den *Schöpfungssabbat* Gottes geht, spiegelt sich in Ex \*16 nicht wider. Anders als etwa Ex 20,8–11; 31,13–17 weist Ex 16 keine klaren Bezüge zur Erschaffung der Welt durch Gott auf. Das Argument schließlich, dass ohne Ex \*16,16–35 „die Kompositionsidee von Gen 1,1–2,3 vom Sechstagerwerk und dem siebten als geheiligtem Ruhetag in P vollends in der Luft“ hinge (258 Anm. 477), widerlegt Grund gleich selbst durch die bekannte Parallelisierung der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung mit der priesterschriftlichen Sinaiperikope.<sup>71</sup> Die Sabbatstruktur der Zeit ist in der Priesterschrift von der Schöpfung bis zum Heiligtumsbau für ihre nachexilischen Rezipienten mit Händen zu greifen – die Sabbat-Passagen in Ex 16 benötigt die Priesterschrift dafür nicht auch noch.

Die Argumente von Grund vermögen also, deutlich zu zeigen, dass die *Grundschrift* von Ex \*16 zahlreiche literarische Bezüge zu anderen priesterschriftlichen Texten aufweist, vermögen aber gerade nicht, zu begründen, wozu sie angeführt sind, dass nämlich auch die Sabbat-Passagen in Ex \*16 der Priesterschrift angehören.

## 5. Die Nachträge zum Manna in 16,32–35 und die Ergänzungen 16,6f.; 16,8; 16,36

Die nachgetragenen Verse 16,6f.; 16,8; 16,32–35 und 16,36 verbindet, dass sie nicht den Sabbat thematisieren, sondern sich auf die gnadenhafte Speisung mit den Wachteln und besonders dem Manna beziehen. Sie dürften gleichwohl diachron auf die Sabbat-Nachträge in Ex 16 folgen, was zumindest für 16,32–35.<sup>36</sup> relativ deutlich ist. Anders als bei den Sabbat-Nachträgen handelt es sich bei den Nachträgen zur Wachtel-und-Manna-Erzählung im engeren Sinne nicht um eine einheitliche Schicht.

In 16,32 wird mit der gleichen Formulierung wie in 16,16 von Mose eine Weisung YHWHs angeführt; die Weisung aus 16,32 hat jedoch anders als die von 16,16 keinen Referenzpunkt in der Erzählung. Eine *gewisse* Parallele findet der Vers aber in 16,8, insofern nämlich beide Reden (im masoretischen

---

<sup>71</sup> Vgl. GRUND, Entstehung, 257–273; BÜHRER, Anfang, 126–128 (jeweils mit weiterer Lit.).

Text)<sup>72</sup> syntaktisch auffällige Nominalsätze darstellen. Die zuvor angesetzte Essensmenge pro Kopf und pro Tag, ein Gomer (vgl. 16,16.18.22), soll nun aufbewahrt werden zur Erinnerung der göttlichen Gabe des Brotes in der Wüste für die kommenden Generationen. Ein Adressat der Mose-Rede wird hier nicht mitgeteilt, gemeint sein dürften wohl die Israeliten insgesamt. In 16,33 weist Mose jedoch explizit Aaron dazu an, das zuvor Gebotene zu tun – wobei hier zusätzlich das Medium der Aufbewahrung genannt wird. So erstaunlich zuvor die Nicht-Nennung des oder der Adressaten war, erstaunt nun die Referenzgröße der künftigen Generationen: Genau wie in der zitierten YHWH-Rede soll das Manna aufbewahrt werden לדרתכם „für eure Generationen“. Damit aber würde Mose streng genommen seine Nachkommen ausschließen. Der Abschnitt zur Aufbewahrung des Mannas für künftige Generationen – von Aaron in 16,34 auftragsgemäß durchgeführt – ist damit wohl in sich uneinheitlich, doch lässt sich hier kaum mehr eine klare Textentwicklung rekonstruieren. Wichtiger für den vorliegenden Kontext ist denn auch, dass sich der Abschnitt durch die Aufnahme des in den Sabbat-Passagen eingeführten Gomer-Maßes und der dort eingeführten Möglichkeit, das Manna dann aufzubewahren, wenn YHWH es geboten hat,<sup>73</sup> als nochmals spätere Erweiterung erweist. 16,32–34 haben dabei nicht nur die Wachtel- und Manna-Erzählung mitsamt den Sabbat-Nachträgen im Blick, sondern die weiteren priesterschriftlichen und spätpriesterlichen Texte der Sinai-Erzählung, denn sie setzen bereits ein permanentes Heiligtum, beziehungsweise das darin befindliche „Zeugnis“, voraus (vgl. Num 17,19.25). Damit weist der Abschnitt nicht nur inhaltlich über sich hinaus (die Aufbewahrung für zukünftige Generationen), sondern auch literarisch durch die Exodus- und Wüsten-Memoria.<sup>74</sup>

Diesen weiteren Bezugsrahmen weist auch 16,35 auf mit dem Vorausblick auf das Ende der Speisung mit Manna nach den vierzig Jahren der Wüstenwanderung. Dem Vers korrespondiert Jos 5,12, die Feststellung des Ausbleibens des Mannas, als die Israeliten erstmalig vom Ertrag des Westjordanlandes aßen. Im Rahmen der Quellenscheidung wurden 16,35a und 16,35b jeweils einer der in Ex 16 angesetzten Quellenschriften zugewiesen.<sup>75</sup> Indes stellt 16,35b eine Präzisierung von 16,35a dar, denn das Aussetzen des Mannas fand nicht beim Erreichen irgend eines bewohnten Landes (16,35a) statt, wozu ja auch die ostjordanischen Gebiete gezählt werden könnten, sondern

---

<sup>72</sup> Der Samaritanische Pentateuch und die Septuaginta lesen in 16,32 dagegen eine Aufforderung: מלאו / πλησατε „Füllt (das Gomer)“.

<sup>73</sup> Vgl. bes. 16,23. Darüber hinaus entspricht die Aufbewahrung hier der Aufbewahrung des Mannas für den Sabbat, insofern an allen Stellen dieselben Lexeme verwendet werden: גר „aufbewahren“ in 16,23.24 und 16,33.34 sowie למשמרת „zur Aufbewahrung“ in 16,23 und 16,32.33.34.

<sup>74</sup> Vgl. auch RUPRECHT, Stellung, 274–278.

<sup>75</sup> Vgl. nur WELLHAUSEN, Composition, 78f.

erst beim Erreichen der Grenze des Landes Kanaan (16,35b; vgl. Jos 5,12b). Der Septuaginta war auch diese Formulierung noch zu unpräzise – es gibt ja zwei Seiten einer Grenze –, daher schreibt sie vom „Gebiet Phoinikiens“.<sup>76</sup> Die Präzisierung von 16,35a durch 16,35b kann dabei gleichermaßen nachgetragen wie gleichursprünglich sein.<sup>77</sup>

Ob 16,35 zusammen mit 16,32–34 geschrieben wurde, lässt sich weder mit Sicherheit bejahen noch verneinen. Unklar bleiben muss auch, wann und in welchem Zusammenhang 16,36, die Erklärung des Gomer-Maßes als zehnter Zeil eines Epha, dem Text hinzugewachsen ist. Da hier aber die wundersame Menge des göttlichen Brotes mit einem bekannten Maß *verrechnet* wird, dürfte diese Erklärung erst nach den Sabbat-Nachträgen entstanden sein.

Die beiden Mose-Reden in 16,6f. und 16,8 wurden bereits oben im Zusammenhang behandelt. Hier ist nur noch zu fragen, wann und in welchem Zusammenhang sie der Erzählung hinzugewachsen sind. Dass die Speisung mit Wachteln am Abend und mit Manna am Morgen und die damit einhergehende Gotteserkenntnis (16,12.13–15) in der ersten Mose-Rede *ausgeweitet* wird auf eine ganztägige, morgens und abends stattfindende Erkenntnis der Herrlichkeit YHWHs (im Unterschied zu der sich in der Theophanie erweisenden Herrlichkeit YHWHs in 16,10b), spricht dafür, dass auch hier ein Mehr an Gottesgeschichte im Blick ist als in der auf die Strecke vom (Schilf-) Meer bis zum Sinai begrenzten Wachtel-und-Manna-Erzählung, dass also zumindest die kontinuierliche Abfolge von sechs Arbeitstagen und einem Ruhetag wenn nicht gar aufgrund der Exodus-Memoria in 16,6b auch das Ende der durch den Exodus eingeläuteten Wüstenzeit (wie in 16,35) im Blick ist. Wenn in der Umadressierung des Murrens in 16,7 tatsächlich eine (leise) Kritik am Volk steckt, könnte hier auch das kontinuierliche Scheitern der Israeliten an den Ansprüchen YHWHs im Blick sein, womit das Resultat des göttlichen Testes aus 16,4b bereits vorweggenommen wäre. In 16,8 wird dann die Ausweitung der Gottesrede durch Mose und Aaron dieser wieder genauer angeglichen und die Umadressierung des Murrens aus 16,7 „zum Überfluß ... erläutert.“<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> εἰς μέρος τῆς Φοινίκης; Phönizien steht in der Septuaginta verschiedentlich für Kanaan, vgl. nur Jos 5,12, wo innerhalb der griechischen Überlieferung an Ex 16,35 angeglichen wird (vgl. KRAUSE, Exodus, 352f.).

<sup>77</sup> KRAUSE, Exodus, 351–357 spricht sich für Letzteres aus: „Ex 16,35 ist ‚doppelt‘ formuliert, weil und wie es auch Jos 5,11f. ist.“ AaO., 356. S.E. ist 16,35 vom Autor von Jos 5,10–12 geschrieben, um „einen Bezugspunkt“ für die eigene Erzählung zu schaffen (ebd.).

<sup>78</sup> LEVIN, Jahwist, 354.



## 6. Fazit

Ex 16 stellt eine spannungsreiche Einheit dar, die in ihrem ersten Teil von der wunderhaften Speisung der Israeliten mit Manna und Wachteln durch YHWH berichtet und in ihrem zweiten Teil die wunderhafte Speisung mit Manna als Ausgangspunkt für die Einführung des Sabbats als wöchentlichem Ruhetag beschreibt, den die Israeliten von Beginn an nicht gottgewollt einhalten.

Als Kern und Ausgangspunkt von Ex 16 hat sich Ex 16,1aßyb.2f.9f.11–15.21.31 erweisen lassen.<sup>79</sup> Die Wachtel-und-Manna-Erzählung mit der Errettung aus der (gefühlten) Notlage des nicht vorhandenen Essens stellt eine narrativ-theologische Verbindung zwischen der Errettung der Israeliten am (Schilf-)Meer und der permanenten Einwohnung YHWHs im Volk Israel am Sinai dar – und ist damit integraler Bestandteil der Priesterschrift. Demgegenüber „enthält“ das Kapitel „nicht einmal Fragmente einer vorpriesterlichen Manna-Erzählung“,<sup>80</sup> sondern nur Fortschreibungen des priesterschriftlichen Grundbestandes:

Mit Ex 16,4f.16–20.22–30 wurde aus der Rettungserzählung eine Erzählung der Sabbat-Findung und Sabbat-Missachtung. Die literarisch aller Wahrscheinlichkeit nach einheitliche Sabbat-Schicht fragt ausgehend von der allmorgendlichen Sammlung des in der Sonne schmelzenden Mannas in 16,21 nach dem Umgang mit dem Manna am (sechsten Tag und am) Sabbat, der die Lebenswelt der nachexilischen Rezipienten des Textes bestimmt. Die Sabbat-Passagen sind damit als primär textextern motivierte Fortschreibungen der ursprünglichen Wachtel-und-Manna-Erzählung zu interpretieren. Sie verwenden diese in didaktischer Absicht, um die Notwendigkeit der Sabbatobservanz sowie die Einsicht in die Sinnlosigkeit seiner Missachtung bereits vor Israels Aufenthalt am Sinai zu situieren. Die redaktionelle Reichweite der Sabbat-Nachträge ist im Wesentlichen auf Ex 16 beschränkt, dies hat vor allem der Vergleich mit weiteren Sabbat-Texten des Pentateuch gezeigt. Eine Auslegung im engeren Sinne findet nur synchron innerhalb der Sabbat-Passagen selbst statt, indem die Anweisungen Gottes aus 16,4f. in 16,16–20.22–30 in mehreren Schritten präzisiert werden.

Die weiteren Nachträge in 16,6f.; 16,8; 16,32–34; 16,35 und 16,36 bringen mehr oder weniger deutlich das für den Sabbat relevante Manna in den Zusammenhang der vierzigjährigen Wüstenwanderung. Sie sind damit anders als die Sabbat-Passagen nicht in erster Linie textextern motiviert, sondern durch den weiteren pentateuchischen und hexateuchischen Erzählablauf. Entsprechend größer ist ihre redaktionelle Reichweite. Im Falle der ersten beiden Mose-Reden 16,6f.8 wird einerseits die zweite Gottesrede vorweggenommen und die dort genannte Gotteserkenntnis der Israeliten expliziert und anderer-

<sup>79</sup> Zu 16,1aα s.o. Anm. 20.

<sup>80</sup> So richtig SCHMIDT, Priesterschrift, 496.

seits das Murren der Israeliten durch die Korrektur ihrer Adressierung kritisiert. Damit findet hier Auslegung im engeren Sinne statt. In beiden Fällen ist auch hier der literarische Bezugsrahmen weiter, insofern es explizit um den Exoduscult geht.

Bemerkenswert, wenn auch kein Zusatzargument für die hier vertretene These, ist, dass sich auch die innerbiblische Rezeption von Ex 16 im Wesentlichen auf den ersten Teil des Kapitels beschränkt: Der Sabbat und seine Einhaltung scheinen in diesen Texten keine Rolle zu spielen. Das wunderhafte Manna wird aber gegenüber den Wachteln noch weiter hervorgehoben und zum „Himmelsbrot“ und „Engelsbrot“ erhöht;<sup>81</sup> zuweilen erscheint das Manna auch alleine (Dtn 8,3.16; Jos 5,12; Neh 9,20). Einzig in Neh 9 wird im ersten Durchgang durch die Heilsgeschichte *ab ovo*, dem Gottespreis 9,6–15, auf die Kundgabe des Gotteswillens am Sinai (9,13), die Kundgabe des Sabbats (9,14) und die Versorgung mit „Brot vom Himmel“ und „Wasser vom Felsen“ (9,15) zusammen verwiesen, freilich in einer anderen Reihenfolge als im Pentateuch. Im zweiten Teil, 9,16–31, wo Gottes Barmherzigkeit und der Ungehorsam Israels miteinander kontrastiert werden, wird nur noch die Versorgung mit Manna (und Wasser) genannt (9,20). Die Speisung mit Wachteln / Fleisch wird in beiden Fällen nicht erwähnt.

## Literaturverzeichnis

- ACHENBACH, R., Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch, BZAR 3, Wiesbaden 2003.
- ALBERTZ, R., Exodus. Band I: Ex 1–18, ZBK.AT 2.1, Zürich 2012.
- BADEN, J.S., The Original Place of the Priestly Manna Story in Exodus 16, ZAW 122 (2010) 491–504.
- BERNER, C., Der Sabbat in der Mannaerzählung Ex 16 und in den priesterlichen Partien des Pentateuch, ZAW 128 (2016) 562–578.
- BLUM, E., Das sog. „Privilegrecht“ in Exodus 34,11–26. Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches? (1996), in: DERS., Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, hg.v. W. Oswald, FAT 69, Tübingen 2010, 157–176.
- Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin/New York 1990.
- BÜHRER, W., Law and Narrative as „Inner-Biblical Interpretation“ in the Book of Numbers (erscheint in Hebrew Bible and Ancient Israel).
- Am Anfang ... Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 1–3, FRLANT 256, Göttingen 2014.
- CARR, D.M., Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature, Oxford/New York, 2005.
- FISHBANE, M., Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford/New York<sup>2</sup>2004 (<sup>1</sup>1985).
- FRANKEL, D., The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore, VT.S 89, Leiden/Boston/Köln 2002.

---

<sup>81</sup> Vgl. Ps 78,24: דגן־שמים „Himmelskorn“ / ἄρτον οὐρανοῦ „Himmelsbrot“; Ps 78,25: לחם אבירים „Brot der Starken“ / ἄρτον ἀγγέλων „Engelsbrot“; Ps 105,40: לחם שמים / ἄρτον οὐρανοῦ „Himmelsbrot“. Vgl. auch, ohne Verweis auf die Wachteln, Neh 9,15: לחם משמים / ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ „Brot vom Himmel“.

- FREVEL, C., *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priesterschrift*, HBS 23, Freiburg/Basel/Wien 2000.
- GERTZ, J.C., *Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive*, in: NÜSSEL, F. (Hg.), *Schriftauslegung, Themen der Theologie* 8, Tübingen 2014, 9–41.
- *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, FRLANT 186, Göttingen 2000.
- GESUNDHEIT, S., *Three Times a Year. Studies on Festival Legislation in the Pentateuch*, FAT 82, Tübingen 2012.
- GRUND, A., *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur*, FAT 75, Tübingen 2011.
- HARTENSTEIN, F., *Der Sabbat als Zeichen und heilige Zeit. Zur Theologie des Ruhetages im Alten Testament*, JBTh 18 (2003/2004) 103–131.
- HARTENSTEIN, F./SCHMID, K. (Hg.), *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte*, VWGTh 40, Leipzig 2015.
- HOLZINGER, H., *Exodus, KHC II*, Freiburg/Leipzig 1900.
- KÖCKERT, M., *Ein Palast in der Zeit. Wandlungen im Verständnis des Sabbatgebotes*, in: DERS., *Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament*, FAT 43, Tübingen 2004, 109–151.
- *Leben in Gottes Gegenwart: Wandlungen des Gesetzesverständnisses in der priesterlichen Komposition des Pentateuch (1989)*, in: DERS., *Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament*, FAT 43, Tübingen 2004, 73–107.
- KRATZ, R.G., *Innerbiblische Exegese und Redaktionsgeschichte im Lichte empirischer Evidenz*, in: DERS., *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*, FAT 42, Tübingen 2004, 126–156.
- *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen 2000.
- KRAUSE, J.J., *Exodus und Eisdodus. Komposition und Theologie von Jos 1–5*, VT.S 161, Leiden/Boston 2014.
- KUENEN, A., *Manna und Wachteln. (Ex. 16.) (1880)*, in: DERS., *Gesammelte Abhandlungen zur Biblischen Wissenschaft. Aus dem Holländischen übersetzt von K. Budde*, Freiburg/Leipzig 1894, 276–294.
- LEVIN, C., *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1993.
- LEVINSON, B.M., *Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel (2008)*, Tübingen 2012.
- MAIBERGER, P., *Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung*, ÄAT 6/1.2, Wiesbaden, 1983.
- MÜLLER, R./PAKKALA, J. (Hg.), *Insights into Editing in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. What Does Documented Evidence Tell Us about the Transmission of Authoritative Texts?*, CBET 84, Leuven 2017.
- MÜLLER, R./PAKKALA, J./HAAR ROMENY, B. TER, *Evidence of Editing. Growth and Change of Texts in the Hebrew Bible*, SBL Resources for Biblical Study 75, Atlanta 2014.
- NIHAN, C., *Das Sabbatgesetz Exodus 31,12–17, die Priesterschrift und das Heiligkeitsgesetz. Eine Auseinandersetzung mit neueren Interpretationen*, in: ACHENBACH, R./EBACH, R./WÖHRLE, J. (Hg.), *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches*. FS R. Albertz, AThANT 104, Zürich 2014, 131–149.
- NOTH, M., *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen <sup>2</sup>1961 (<sup>1</sup>1958).

- OSTEN-SACKEN, E. VON DER, Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient, OBO 272, Freiburg/Göttingen 2015.
- OTTO, E., Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens, FAT 30, Tübingen 2000.
- PERLITT, L., Wovon der Mensch lebt (Dtn 8,3b), in: JEREMIAS, J./PERLITT, L. (Hg.), Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 403–426.
- POLA, T., Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>s</sup>, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995.
- RUPRECHT, E., Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift, ZAW 86 (1974) 269–307.
- SCHART, A., Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen, OBO 98, Freiburg/Göttingen 1990.
- SCHMID, K., Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, FAT 77, Tübingen 2011.
- Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte, in: DERS., Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, FAT 77, Tübingen 2011, 5–34.
  - Schriftwerdung und Kanonbildung, in: DERS., Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, FAT 77, Tübingen 2011, 61–83.
- SCHMIDT, L., Die Priesterschrift in Exodus 16, ZAW 119 (2007) 483–498.
- SOMMER, B.D., A Prophet Reads Scripture. Allusion in Isaiah 40-66, *Contraversions. Jews and other Differences*, Stanford 1998.
- STRUPPE, U., Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu k<sup>c</sup>bôd YHWH, ÖBS 9, Klosterneuburg 1988.
- TUCKER, P.N., The Holiness Composition in the Book of Exodus, FAT II/98, Tübingen 2017.
- WALTKE, B.K./O'CONNOR, M., An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake <sup>12</sup>2013 (<sup>1</sup>1990).
- WELLHAUSEN, J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin <sup>4</sup>1963 (<sup>1</sup>1885).
- ZAHN, M.M. Innerbiblical Exegesis. The View from beyond the Bible, in: GERTZ, J.C./LEVINSON, B.M./ROM-SHILONI, D./SCHMID, K. (Hg.), The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North-America, FAT 111, Tübingen 2016, 107–120.