

BIBEL UND KIRCHE



Exodus

Leben im Aufbruch

Exodus. Einem zentralen biblischen Motiv
auf der Spur *Christoph Dohmen*

Fakt oder Fiktion?

Geschichte und Geschichten
vom Auszug aus Ägypten *Klaus Bieberstein*

Gottes langer Atem

Die Erzählung vom Auszug (Ex 1-15)
Helmut Utzschneider

Ein Bekannter stellt sich vor ...

Die Gottesrede im Buch Exodus
Thomas Hieke

Gottes Offenbarung am
Dornbusch

... und die Berufung des Mose (Ex 3-4)
Georg Fischer

Mit anderen Augen

Den anstößigen Text vom Durchzug durchs
Schilfmeer (Ex 14) neu lesen *Georg Steins*

Das Buch Exodus im Überblick

Literarische Komposition und theologische
Anliegen *Walter Bühlmann*

Mitte und Ziel

Der Sinai – Kristallisationspunkt von Israels
Gotteserfahrung und Gottesdienst
Ina Willi-Plein



Wege, die uns führen



Uwe Beck (Hrsg.)

Positionen 2008

Lesebuch aus Kirche und Gesellschaft

13 x 20 cm; ca. 160 Seiten; kartoniert
ca. € [D] 9,95 / € [A] 10,30 / sFr 18,60
ISBN 978-3-460-20089-0

Unsere Welt- und Gesellschaftsordnung verändert sich. Das Tempo ist atemberaubend. Was ist nun wirklich wichtig und welche Werte müssen erhalten werden?

Mit POSITIONEN wird das neue, andere Jahres-LeseBuch gestartet. Gesellschaftsrelevante Fragestellungen mit grundsätzlichem Charakter werden v.a. aus dem Blickwinkel der christlichen Perspektive betrachtet - strittig in der Diskussion und immer brisant. Nicht Zustimmung ist das Ziel, sondern kritische Weiterführung im eigenen Meinungsbild. Kurz: Position zu beziehen.

Bestellen Sie über
Ihre Buchhandlung oder über:

bibelwerk



Angelika Gassner (Hrsg.)

Wege, die uns führen

Jahresbegleiter für Frauen

11,5 x 17,5 cm; 372 Seiten; gebunden
€ [D] 18,90 / € [A] 19,50 / sFr 33,80
ISBN 978-3-460-25273-8

Dieser an der Bibel ausgerichtete Jahresbegleiter gibt Tag für Tag lebendige spirituelle Impulse für Frauen. Lebensthemen wie „Aufbrüche“, „Durststrecken“, „Krisenzeiten“, „Kinderlosigkeit“, „Krankheit“, „Lebensfreude“, „Liebes- und Gottesbeziehungen“ dringen in die Tiefe menschlicher Befindlichkeit ein.

Biblische Frauengestalten bieten Identifikationsmöglichkeiten mit dem eigenen Leben und machen Mut, den Anforderungen des Alltags selbstbewusst zu begegnen.


impuls kbw

VersandBuchHandlung
Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart
Tel. 0711/61920-37, Fax 0711/61920-30
E-Mail: impuls@bibelwerk.de
www.bibelwerk.de

- 206 Leben im Aufbruch**
Exodus. Einem zentralen biblischen Motiv auf der Spur *Christoph Dohmen*
- 210 Geschichte und Geschichten vom Auszug aus Ägypten**
Fakt oder Fiktion? *Klaus Bieberstein*
- 215 Gottes langer Atem**
Erzählung, Fakt und Fiktion in Ex 1-14 (15) *Helmut Utzschneider*
- 221 Ein Bekannter stellt sich vor ...**
Die Gottesrede im Buch Exodus *Thomas Hieke*
- 227 Gottes Offenbarung am Dornbusch**
und die Berufung des Mose (Ex 3-4) *Georg Fischer*
- 232 Mit anderen Augen**
Den anstößigen Text vom Durchzug durchs Schilfmeer neu lesen *Georg Steins*
- 238 Die literarische Komposition und die theologischen Anliegen des Exodusbuches**
Das Buch Exodus im Überblick *Walter Bühlmann*
- 241 Der Sinai als Kristallisationspunkt von Israels Gotteserfahrung und Gottesdienst**
Eine Lektüre von Ex 19-40 *Ina Willi-Plein*
- 247 Migration in der Welt heute**
Wanderbewegungen als Herausforderung für die globalisierte Welt *Luisa Deponti*
- 249 Synchronie und Diachronie**
Zur Methodenvielfalt in der Exegese *Ulrich Berges*
- 253 Bücherschau**
- 263 Aus den Bibelwerken**
- 265 Biblische Umschau**

Liebe Leserinnen und Leser,

nach den Erzelternerzählungen der Genesis, die eher als Clan- oder Stammesgeschichten gehalten sind, erzählt das Buch Exodus die Geschichte des *Volkes* Israel. Es wird erstmals in der Bibel als politische und soziale Größe greifbar – vor allem aber wird von seiner Geburtsstunde als Gottesvolk erzählt.

Diese Schwerpunkte bilden sich im Aufbau des Exodusbuches ab: In Ex 1-18 wird vom Anwachsen des Hauses Jakob/Israel zu einem großen Volk erzählt, von seiner Unterdrückung und Herausführung (Exodus) aus Ägypten. Im zweiten Buchteil Ex 19-40 stehen die Gotteserscheinungen am Sinai im Mittelpunkt, der Bundesschluss samt Übermittlung der Gesetze und die Anweisungen zur Errichtung des Heiligtums. Dieser zweite Teil wird oft überlesen und seine epische Länge und seine Doppelungen sind vielen Leser/innen unverständlich. Aber er bildet in seiner Gewichtigkeit ab, worum es im Buch und im Ereignis des Exodus wesentlich geht: um das Verhältnis des Volkes Israel zu seinem lebendigen und befreienden Gott. Daher ist die wichtigste handelnde Person in diesem biblischen Buch auch nicht Mose, sondern Gott. Und darum durchzieht auch die Gottesthematik die Beiträge und den Aufbau dieses Heftes wie ein roter Faden.

Weiterhin stellen wir uns auch den Themen, die das Exodusereignis heute in einem problematischen Licht erscheinen lassen: Zur Geschichtlichkeit des Exodus eröffnen vor allem die Beiträge von Klaus Bieberstein und Helmut Utzschneider neue Verstehensmöglichkeiten. Und zur Gewaltdimension der Erzählung von der Befreiung Israels und der Vernichtung des ägyptischen Heeres in Ex 14, einem auch für Christen zentralen Text, der z.B. in der Osternachtsliturgie gelesen wird, bietet Georg Steins neue Einsichten an.

Viel Freude beim Lesen wünscht Ihnen
Ihre



Bettina Eldrop

Leben im Aufbruch

Exodus. Einem zentralen biblischen Motiv auf der Spur

Christoph Dohmen

■ Exodus – damit verbinden wir vor allem den Auszug und die Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten. Doch darüber hinaus ist das Motiv des Aufbrechens und Unterwegsseins ein durchgängiges und damit zentrales biblisches Motiv, das von Anfang an in der Tora, aber auch in der prophetischen und neutestamentlichen Literatur zu finden ist. Es beschreibt letztlich die gläubige Existenz vor Gott.

■ „Die Israeliten brachen also von Ramses auf und schlugen ihr Lager in Sukkot auf. Von Sukkot brachen sie auf und schlugen ihr Lager in Etam am Rand der Wüste auf. Von Etam brachen sie auf ...“ (Num 33,5f)

Insgesamt 42 Stationen werden in dieser Weise zwischen dem Auszugsort Ägypten und dem Ziel, der Grenze des Verheißenen Landes, erwähnt. Dieser Weg scheint den Autoren der Bibel besonders wichtig, denn nicht bei der Nacht des Auszugs, nicht bei den Plagen noch beim Meerwunder wird ein ausdrücklicher Befehl Gottes an Mose, etwas aufzuschreiben, überliefert. Nur hier muss er eine Liste anlegen: „Mose schrieb die Orte, an denen sie zu den einzelnen Wegstrecken aufbrachen, auf Befehl des Herrn auf.“ (Num 33,2) Eine Liste, die festhält, dass das Volk Israel nicht ins Ungewisse geflohen ist und dass der „Exodus“ trotz aller Irritationen, Gefährdungen und auch Höhepunkte (Sinai) ein einziges Ziel hat: das Land zu erreichen, in das Abraham auf Gottes Geheiß aufgebrochen war, weil Gott es ihm und seinen Nachkommen geben wollte.

Abrahams Aufbruch

„Der Herr sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde.“ (Gen 12,1)

Abraham bricht auf dieses Ziel hin auf – keine Befreiung aus untragbarer Situation, keine Flucht vor Unterdrückung oder Feinden, nur eine Verheißung, ein Ziel, auf das hin er alles hinter sich lässt. Abram nimmt mit, was ihm wichtig und wert ist: vertraute Menschen, Besitz und vor allem sein Gottvertrauen. Nachkommen, für die er sich auf den Weg machen könnte, hatte er noch nicht. Doch auch nachdem er das Land erreicht hat, das Land, das „von Milch und Honig fließt“, wie es später in der Bibel heißt, ist er noch lange nicht an seinem Ziel angekommen. Recht unstedet zieht er in diesem Land umher: „Sie wanderten nach Kanaan aus und kamen dort an. Abram zog durch das Land bis zur Stätte von Sichem, bis zur Orakeleiche. Die Kanaaniter waren damals im Land. Der Herr erschien Abram und sprach: Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land. Dort baute er dem Herrn, der ihm erschienen war, einen Altar. Von da brach er auf zum Bergland östlich von Bet-El und schlug sein Zelt so auf, dass er Bet-El im Westen und Ai im Osten hatte. Dort baute er dem Herrn einen Altar und rief den Namen des Herrn an. Dann zog Abram immer weiter dem Negev zu.“ (Gen 12,5b-9)

Das Land der Verheißung wird ihm nicht Heimat, vielmehr bleibt es das Land, in das er als Fremder oder Gast gekommen ist (vgl. Gen 17,8). Auch dauert es nicht lange, dass dieses Land ihm nicht einmal mehr Lebensgrundlage sein kann. Eine Hungersnot lässt ihn das Land wieder verlassen und nach Ägypten ziehen, so dass an die Erfüllung seiner Wünsche und Hoffnungen und der göttlichen Zusagen gar nicht mehr zu denken ist. Und doch geschieht Stück um Stück das Unerwartete, das menschlich nicht mehr Vorherzusehende. Abraham bleibt im Aufbruch, aber auf Umwegen kommt er doch zu den ersehnten und verheißenen Nachkommen. Aber auch sie bleiben weiter unterwegs.

In Abrahams Spur

Abrahams Enkel Jakob wird sogar wieder zurück in die Heimat Abrahams, ins Zweistromland ziehen, um dort eine Frau aus der eigenen Sippe zu finden. Auf diesem Weg erfährt er nicht nur die Nähe und Begleitung Gottes, sondern auch, wie sich in ihm die an Abraham ergangene Verheißung fortsetzt. *„Da hatte er einen Traum: Er sah eine Treppe, die auf der Erde stand und bis zum Himmel reichte. Auf ihr stiegen Engel Gottes auf und nieder. Und siehe, der Herr stand oben und sprach: Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks. Das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. Deine Nachkommen werden zahlreich sein wie der Staub auf der Erde. Du wirst dich unaufhaltsam ausbreiten nach Westen und Osten, nach Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkommen werden alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. Ich bin mit dir, ich behüte dich, wohin du auch gehst, und bringe dich zurück in dieses Land. Denn ich verlasse dich nicht, bis ich vollbringe, was ich versprochen habe.“* (Gen 28,12-15)

Die späteren Erfahrungen des Volkes Israel verdichten sich vorausblickend in der Person des Jakob, dem hier angekündigt wird, dass er das Land verlassen muss, dann aber von Gott zurückgeführt werden wird. Und bei all dem wird Gott mit ihm sein. So wird der spätere Stammvater der zwölf Stämme Israels zum Symbol für ganz Israel, was seinen Niederschlag darin findet, dass er, Jakob, in „Israel“ umbenannt wird (vgl. Gen 32,29).

Vom Exodus der äußeren Bewegung ...

Diese sich in Jakob/Israel wie schon in Abraham zeigenden Erfahrungen sind von Aufbruch und von Verheißungen bestimmt. In der Existenz des Exodus leben Abraham, Jakob und später das ganze Volk Israel: Immer bewegt man sich – nicht nur und ausschließlich räumlich – auf das Verheißene Land hin. Wer immer es erreicht, ist noch lange nicht am Ziel, sondern im Land zu sein, fordert ein Leben, das ethisch und spirituell dem Exodus entspricht.

Die dem Volk Israel am Sinai für das Leben im Verheißenen Land gegebenen Weisungen spiegeln das wider – allen voran die Zehn Gebote, die sich als selbstverständliche Folgerungen aus dem Exodusgeschehen verstehen lassen: *„Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich aus Ägypten herausgeführt habe, dem Sklavenhaus, du wirst nicht ..., du wirst nicht ...“* (Ex 20,2ff par Dtn 5,6ff).

... zum Exodus der inneren Haltung

Die biblische Sicht der Geschichte des Volkes Israel zeigt die wechselseitige Abhängigkeit eines Exodus der äußeren Bewegung und eines Exodus der inneren Haltung. Der Exodus der äußeren Bewegung meint die Ortsveränderungen, die Wege von einem Ort weg hin zu einem anderen. Daneben kann man mit dem Exodus der inneren Haltung das Leben im Bewusstsein von Befreiung und Führung bezeichnen, das an den entsprechenden Geboten Gottes für das Leben im Verheißenen Land orientiert ist. Schon der Ausgangspunkt des biblischen Exodusmotivs, der erste Auszug aus Ägypten, weist auf die Notwendigkeit des Exodus der inneren Haltung hin. Das Ziel dieses Auszugs aus Ägypten, das Verheißene Land, erreichen die Ausziehenden nicht, weil sie bezüglich des Verheißungsgutes in Zweifel und Verachtung fallen. *„Alle Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die ich in Ägypten und in der Wüste vollbracht habe, und die mich jetzt schon zum zehnten Mal auf die Probe gestellt und doch nicht auf mich gehört haben, sie alle werden das Land nicht zu sehen bekommen, das ich ihren Vätern mit einem Eid zugesichert habe.“* (Num 14,22f) So endet der Exodus für die Auszugsgeneration in der Wüste. Erst die nachfolgende Generation, die nicht aus Ägypten ausgezogen ist, erreicht und betritt das Verheißene Land. Sie lernt und erkennt in einer je neuen Auslegung der göttlichen Weisung (Tora) die Grundlage für das Leben im Land. Durch sie wird der Weg in der Wüste, Israels Wüstenwanderung, als Übergang und Veränderung – das Zwischenstadium mit Geboten, die noch zur Anwendung ausstehen – erkannt und vermittelt.

Durch die Wüste

Die Propheten können an diese Gedanken anschließen und die Wüste als Ort – und Zeit – des Aufbruchs und der Umkehr auf die von Gott verheißene Zukunft hin erinnern. Die Erinnerung an die „Wüste“ umfasst dabei Gottes Handeln an und Gottes Eingreifen für Israel ebenso wie Israels Misstrauen und Israels Zweifel an Gottes Verheißung und Beistand.

„Ich führte sie aus Ägypten heraus, brachte sie in die Wüste und gab ihnen meine Gesetze. Ich gab ihnen meine Rechtsvorschriften bekannt, die der Mensch befolgen muss, damit er durch sie am Leben bleibt. Auch meine Sabbat-Tage gab ich ihnen zum Zeichen (des Bundes) zwischen mir und ihnen. Daran sollte man erkennen, dass ich, der Herr, Israel heilige. Aber das Haus Israel widersetzte sich mir in der Wüste. Sie lebten nicht nach meinen Gesetzen und wiesen meine Rechtsvorschriften zurück, die der Mensch befolgen muss, damit er durch sie am Leben bleibt. Auch meine Sabbat-Tage entweiheten sie völlig. Da sagte ich: Ich will in der Wüste über sie meinen Zorn ausgießen und sie vernichten. Aber ich handelte anders um meines Namens willen; ich wollte ihn nicht entweihen vor den Völkern, vor deren Augen ich sie (aus Ägypten) herausgeführt hatte. Doch in der Wüste erhob ich meine Hand (zum Schwur), dass ich sie nicht in das Land bringe, das ich für sie bestimmt hatte, in das Land, wo Milch und Honig fließen, das Schmuckstück unter allen Ländern.“ (Ez 20,10-15)

Wie schon Abraham im Gelobten Land auf dem Weg blieb, weil das Leben mit Gott sein Ziel war, das einen irdischen Bezugspunkt in der Verheißung des Landes hatte, so bleibt für Israel die Wüstenzeit Chiffre für eine stete Erinnerung seiner Beziehung zu dem Gott, der befreit, führt und Zukunft gibt. Das Hosea-Buch blickt in diesem Sinn ganz positiv auf die Wüste zurück und betrachtet sie als Ort der ersten Liebe. *„Darum will ich selbst sie erlocken. Ich will sie in die Wüste hinausführen und sie umwerben. Dann gebe ich ihr dort Weinberge wieder, und das Achor-Tal mache ich für sie zum Tor der Hoffnung. Sie wird mir dorthin be-*

reitwillig folgen wie in den Tagen ihrer Jugend, wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog.“ (Hos 2,16f)

Und nachdem Israel den Exodus der inneren Haltung aufgegeben und dadurch das ihm zugesprochene Land verloren hatte und ins Exil nach Babylon geführt worden war, konnten Propheten einen Weg durch die Wüste verkünden, um im Bund mit Gott im Land der Verheißung wieder neu leben zu können: *„Eine Stimme ruft: Bahnt dem Herrn einen Weg durch die Wüste! Baut in der Steppe eine ebene Straße für unseren Gott!“ (Jes 40,3)*

Nur im Exodus beginnt es neu

Der Weg des Exodus – und nicht nur der in Raum und Zeit – findet nirgends in der Bibel ein Ende. Die Stimme, die rief, den Weg durch die Wüste zu bahnen, wird als in der Wüste rufende Stimme gehört, um den Anbruch einer neuen Zeit, des rettenden Eingreifen Gottes, anzukündigen. *„Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes. Es begann wie es beim Propheten Jesaja steht: Ich sende meinen Boten vor dir her, er soll den Weg für dich bahnen. Eine Stimme ruft in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg! Ebnet ihm die Straßen! So trat Johannes der Täufer in der Wüste auf und verkündete Umkehr und Taufe zur Vergebung der Sünden.“ (Mk 1,1-4)*

Exodus hat in der Bibel mit Aufbruch, Verlassen, Befreien zu tun, aber nicht nur das, Exodus ist mehr: Es ist der Weg, das Unterwegssein, das „Zwischen“ dem Schon und dem Noch-nicht. Aber Exodus geht auch darin nicht auf. Die Bibel kennt keinen „ziellosten“ Exodus. Auf ein Ziel hin macht man sich auf. Das letzte Ziel ist Gott selbst, der den Aufbruch herausfordert und seine Weisung zum Leben gibt.

Die frühen Christen finden, dass nichts ihren Glauben an die Erlösung und das in Jesus Christus von Gott geschenkte Heil besser ausdrückt als die Exodus-Erinnerung. Am Schicksal des neugeborenen Kindes, das nach Ägypten fliehen muss, um das Handeln des rettenden Gottes erfahrbar zu machen, lässt es sich

für sie deutlich ablesen. Grundlegend deutet das Matthäusevangelium – auch als Eröffnung des Neuen Testaments – das Geschick Jesu im Rückgriff auf die Exoduserinnerung des Propheten Hosea: *„Denn es sollte sich erfüllen, was der Herr durch den Propheten gesagt hat: Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.“* (Mt 2,15) Mehr noch als das: Das Neue Testament lässt die Geschichte Jesu Christi tief in der Geschichte Gottes mit seinem Volk verwurzelt sein, wenn Jesus nicht nur als erwarteter Messias im Titel „Sohn Davids“ vorgestellt wird, sondern als Abrahams Sohn. Von jenem immer aufbrechenden Abraham ausgehend, wird dann eine genealogische Liste skizziert, die die Jesusgeschichte zum festen Teil der großen biblischen Bundesgeschichte macht. Dabei hält das Matthäus-Evangelium fest, dass es drei Epochen – von Abraham bis David, von David bis zum Babylonischen Exil, von Babylonischen Exil bis zu Christus – mit insgesamt 42 Generationen sind, die diesen Anfang bilden. Diese 42 Generationen, mit denen das Evangelium die Jesus-Geschichte beginnen lässt, entsprechen den 42 Stationen, die Mose auf Geheiß Gottes aufzuschreiben hatte (vgl. Num 32,2). Der Anfang der Geschichte der Christen beginnt also nicht vage mit Abraham als Stammvater. Wir Christen stehen vielmehr am Ende und zugleich am Anfang eines Weges, und zwar immer, in jeder Generation, und bei jedem Weihnachtsfest, wenn wir Christen den Anfang der Geschichte Jesu Christi erinnern – genau wie die Juden am Seder-Abend des Pesach-Festes den Exodus erinnern und dabei ein jeder verpflichtet ist, sich so zu betrachten, als sei er selbst aus Ägypten gezogen. In den Texten für die Pesach-Feier, in der Pesach-Hagadah, wird das deutlich ausgesprochen: *„In jedem Zeitalter ist der Mensch verpflichtet, sich vorzustellen, er sei selbst mit aus Ägypten gezogen; denn es heißt: Du sollst deinem Sohne an diesem Tage sagen: Darum geschieht dieses, weil Gott mir wohlgetan, als er mich aus Ägypten führte. Nicht unsere Vorfahren allein hat der hochgelobte Heilige erlöst, sondern er hat auch uns mit ihnen erlöst; da-*

her heißt es: Auch uns hat er von dort hinweggeführt, um uns in das Land zu bringen, welches er unseren Urvätern zugeschworen hat.“ Der Exodus ist und bleibt bestimmend für unsere Existenz, die an der Grenze des Verheißenen Landes den Exodus der äußeren Bewegung hinter sich hat und den Exodus der inneren Haltung vor sich.

Zusammenfassung

Der „Exodus“ bildet ein Leitmotiv der Bibel. Es findet sich schon vor dem Auszug des Volkes Israel aus Ägypten in den Erzählungen der Erzelter und ebenso bestimmt es prophetische Hoffnungen. Es hilft Geschichte und Gotteserfahrungen im AT und NT zu deuten. Der Exodus hat aber immer ein Ziel: das Gelobte Land zuerst, dann aber – wie auch dort – das Leben mit Gott. So lassen die Texte der Bibel erkennen, dass Kraft und Leben im Aufbruch stecken.

Prof. Dr. Christoph Dohmen



hat den Lehrstuhl für Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments an der Universität Regensburg inne. Er arbeitet an der Auslegung des Exodusbuches und beschäftigt sich intensiv mit Fragen der Bibelauslegung, besonders im Horizont des jüdisch-christlichen Dialogs sowie mit der Rezeption biblischer Texte in Kunst und Literatur. Seine Adresse: Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg. E-Mail: christoph.dohmen@theologie.uni-regensburg.de

Geschichte und Geschichten vom Auszug aus Ägypten

– fiktional und wahr zugleich –

Klaus Bieberstein

■ **Ob der Exodus historisch stattgefunden hat, wird nicht erst seit den Veröffentlichungen von Jan Assmann breit diskutiert. Klaus Bieberstein stellt sich im folgenden Beitrag der Frage, was von der biblischen Exoduserzählung historisch zu halten ist. Er gibt uns Hilfen, diese als Kri-senliteratur verstehen und lesen zu lernen.**

■ *„Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen.“ (Ex 22,20)*

„Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.“ (Lev 19,34)

„Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat der Herr, dein Gott, dich freigekauft. Darum verpflichte ich dich heute auf dieses Gebot.“ (Dtn 15,16)

So oder ähnlich wird in biblischen Schriften immer wieder an das Sklavendasein in Ägypten und die Befreiung durch Gott erinnert, um eine gute Behandlung von Fremden, insbesondere aber von Sklaven anzumahnen. Und die jährlich in der Pesachfeier inszenierte Erinnerung an das eigene Sklavendasein in Ägypten und die Erfahrung der Befreiung durch Gott ist im kulturellen Gedächtnis Israels so sehr Stimulus für die eine Ethik der Befreiung, dass Ernst Bloch das Christentum als Miterbe dieser Erinnerung als „Religion des Exodus und der Befreiung“ bezeichnet hat.¹

Der Exodus aus Ägypten

Wer?

Doch was wusste man in Juda in biblischen Zeiten noch von jenem Aufenthalt in Ägypten? Nach Darstellung der Josefsnovelle in Gen 42-47 war Jakobs Familie als Weide suchende Halbnomaden in einer Hungersnot in Ägypten

aufgenommen worden. Dies klingt plausibel, denn Papyrus Anastasi VI bezeugt, dass die zeitweilige Aufnahme Weide suchender Kleinvieh züchtender Hirtenstämme in Hungersnöten eine gängige Praxis der ägyptischen Grenzsicherung war.²

Andererseits wurden die Kinder Israels laut Ex 1,11-14 gezwungen, Ziegel zum Bau der Städte Ramses und Pitom zu streichen. Und auch dies klingt plausibel, denn zahlreiche ägyptische Quellen bezeugen, dass semitische Kriegsgefangene (‘Ab/piru und Schasu gleichermaßen) in Krongütern als Bausklaven eingesetzt wurden.³

Doch ist kein Fall bekannt, in dem aufgenommene Weide suchende Halbnomaden in den Sklavenstand wechseln mussten. Vielmehr handelte es sich um zwei grundlegend unterschiedliche, inkompatible Rechtsfiguren. Flüchtlinge und Kriegsgefangene waren zweierlei, und die Josefsnovelle wurde – aus völkerrechtlicher Sicht ungeschickt – eingefügt, um eine narrative Brücke zwischen dem Leben der halbnomadisch vorgestellten Erzeltern in Kanaan einerseits und dem Auszug der Bausklaven aus Ägypten andererseits zu bilden und die beiden alternativen Urgeschichten des Volkes Israel miteinander verbinden zu können.⁴

Wann?

Wann sollte der Auszug aus Ägypten nach alttestamentlichen Vorstellungen erfolgt sein? Wenn man die innerbiblische Chronologie ad experimentum ernst nimmt, den Feldzug des

¹ Ernst Bloch, Gesamtausgabe, XIV. Atheismus im Christentum. Religion des Exodus und der Befreiung, Frankfurt 1968.

² Kurt Galling, Textbuch zur Geschichte Israels (Tübingen ?1968 = 31979), 40-41.

³ Galling (Anm. 2), 35-36.

⁴ Ernst Axel Knauf, Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins [10]), Wiesbaden 1988, 97-104.

Pharao Schoschenq I. (atl. Schischak) im Frühjahr oder Sommer 926 als frühestes innerbiblisch und außerbiblisch relativ sicher datierbares Ereignis der Geschichte Israels als Ausgangspunkt wählt und alle Jahresangaben der Bibel addierend zurückrechnet, muss der Aufenthalt der Kinder Israels in Ägypten im Jahre 1876 v. Chr. begonnen, der Auszug unter Moses Führung im Jahre 1446 v. Chr. und die Landnahme unter Josuas Führung im Jahr 1406 v. Chr. stattgefunden haben.

Andererseits sollen laut Ex 1,11 die Kinder Israels dem Pharao die Städte Ramses und Pitom gebaut haben. Aber Ramses I. regierte erst 1292-1290, und die Ramsesstadt (äg. pr-R'mśw, sprich per-Rameśu, arab. Tell ed-Dab'a) wurde erst von Ramses II. errichtet⁵, der 1279-1213 regierte – zwei Jahrhunderte nach der innerbiblischen Datierung des Exodus.

Laut Num 13-14 weilte Mose mit dem Volk knapp 39 Jahre in der Oase Kadesch-Barnea. Aber das Oasengebiet mit seinen beiden Quellen (arab. 'Ain Qudēs und 'Ain el-Qudērāt) war von der Mittelbronzezeit II bis in die fortgeschrittene Eisenzeit im 8. Jh. vollkommen unbesiedelt⁶ – vier Jahrhunderte nach der innerbiblischen Datierung des Exodus.

Offenkundig divergieren die innerbiblisch überlieferten Vorstellungen zur Datierung des grundlegenden Auszuges aus Ägypten stark, und in Juda waren, als das alttestamentliche Schrifttum entstand, keine klaren Vorstellungen vom „wann“ des Exodus mehr vorhanden.

Wo?

Doch auch bezüglich der Ortsangaben wiederholt sich das Phänomen. Historisch plausibel als Ort der Rettung am Meer ist allenfalls das Gebiet der Bitterseen im Bereich des heutigen Suez-Kanals.

Indes wird das gesuchte Gewässer in Ex 15,4 als „Schilfmeer“ bezeichnet: *„Pharaos Wagen und seine Streitmacht warf er ins Meer. Seine*

besten Kämpfer versanken im Schilfmeer“ (ähnlich Ex 10,19; 13,19; 15,22; Dtn 11,4; Jos 2,10; 4,23; 24,6ff). Und eben dieses „Schilfmeer“ wird in 1 Kön 9,24 einer kurzen Notiz über Salomos Flottenbau eindeutig am Golf von Elat lokalisiert, worin eine zweite topographische Vorstellung greifbar wird, die den Sinai auf der arabischen Halbinsel voraussetzt: *„König Salomo baute auch eine Flotte in Ezjon-Geber, das bei Elat an der Küste des Schilfmeers in Edom liegt“*.

Ex 14,1-2 hingegen denkt an einen dritten Ort am Sirbonischen See an der Nordküste der (heute so genannten) Sinaihalbinsel: *„Sag den Israeliten, sie sollen umkehren und vor Pi-Hahiroth zwischen Migdol und dem Meer ihr Lager aufschlagen. Gegenüber von Baal-Zefon sollt ihr am Meer das Lager aufschlagen.“*

Und Ps 78,12-13 situiert das Meerwunder „im Gefilde von Zoan“ und somit im Umland von Tanis im Nordosten des Nildeltas: *„Vor den Augen ihrer Väter vollbrachte er Wunder im Land Ägypten, im Gefilde von Zoan. Er spaltete das Meer und führte sie hindurch, er ließ das Wasser feststehen wie einen Damm.“*

Demnach liegen den biblischen Darstellungen mindestens vier verschiedene Vorstellungen zur Lokalisierung zugrunde und die innerbiblisch überlieferten Vorstellungen divergieren nicht nur zum „wer“ und „wann“, sondern nicht minder auch zum „wo“ des Exodus.

Diese Divergenzen zum „wer“, „wann“ und „wo“ des Exodus müssen – wohlgerneht – nicht *per se* gegen einen historischen Kern der Exodusüberlieferung sprechen. Wohl aber zeigen sie unbestreitbar klar, dass – weil nicht alle kolportierten Vorstellungen zugleich zutreffen können – die vorliegenden alttestamentlichen Vorstellungen vom Auszug aus Ägypten stark fiktionale Züge tragen.

Der Exodus aus Assur

Hosea

Die ältesten literarischen Spuren einer Exoduserinnerung finden sich bei Hosea, der seine Hörerinnen und Hörer immer wieder daran erinnert, dass sie vor Zeiten von JHWH aus Ägypten geführt wurden, und sie warnt, JHWH wer-

⁵ Manfred Bietak, *Avaris. The Capital of the Hyksos. Recent Excavations at Tell el-Dab'a*, London 1996.

⁶ David Ussishkin, *The Rectangular Fortress at Kadesh-Barnea: IEJ 45 (1995), 118-127.*

de seine Heilsgeschichte rückgängig machen und sie wieder zurück in die Wüste oder gar zurück nach Ägypten führen (Hos 8,11-13; 9,3-4; 11,1-6).

Dabei changiert Hoseas Rede immer wieder zwischen „Ägypten“ und „Assur“, und häufig nennt er beide sogar in einem Atemzug im Parallelismus. Dabei sollte man ihm nicht unterstellen, er habe zwischen Ägypten und Assur nicht zu unterscheiden gewusst. Schließlich war Ägypten im Südwesten zu seiner Zeit politisch belanglos, Assur von Nordosten hingegen eine überaus konkrete Gefahr. Offenbar spricht Hosea von „Ägypten“, um Assur als ein neues „Ägypten“ zu interpretieren. Dabei konnte dieses Spiel mit „Ägypten“ und Assur nur funktionieren, wenn und weil Hosea bei seinen Hörerinnen und Hörern gewisse Exodustraditionen voraussetzen konnte (insbesondere Hos 12,8-14).

Demnach führte erst die sich seit 738 massiv konkretisierende Bedrohung durch Assur zu einem Rückgriff auf eine Erinnerung an eine Erfahrung der Befreiung aus Ägypten und zu deren erster literarischer Gestaltung.⁷ Offenbar werden Geschichten nicht zur zweckfreien Vergangenheitsskonservierung, sondern erst in Krisenmomenten geschrieben, wenn sie gebraucht werden.

Wie Wilhelm Tell

Eine vergleichbare Zeitverzögerung zwischen fraglichem historischen Ereignis und der Ausbildung einer Erzählung ist z.B. auch bei Wilhelm Tell zu beobachten. Während der Rütli-Schwur nach der Tell-Erzählung 1291 stattgefunden haben müsste, stammt das früheste literarische Zeugnis für den Volksheld „Wilhelm Tell“ – das neun Strophen umfassende „Tellenlied“ – erst aus in einer spezifischen politischen Krisensituation des 14. Jh., es fand seine erste literarische Ausformung mit Rütli-Schwur erst um 1470 im „Weißen Buch von Sarnen“. Seine hohe Bedeutung zur Bildung einer nationalen Identität erhielt es erst in der Bearbeitung durch Friedrich Schiller von 1804 im Kontext der Nationalbewegungen des 19. Jh. Offenbar werden aus oftmals kaum mehr rekonstruierbaren Kernen Geschich-

ten erst ausgebildet, wenn es für sie eine Verwendung gibt.

Dabei hat „Wilhelm Tell“ im Laufe seiner Geschichte mehrfach sein Gesicht gewechselt, war zeitweilig eine Figur der Einung nach innen, zeitweilig eine Figur der Abschottung nach außen oder galt als Garant für Aufklärung und Demokratie – wie „Mose“ eine sich ständig wandelnde literarische Repräsentation zentraler gemeinsamer Werte.

Asarhaddons Vorratshäuser

So führte erst die neuassyrische Bedrohung insbesondere durch Sargon II. (722-705), Sanherib (705-681) und Asarhaddon (681-669) zur literarischen Ausformulierung der ersten Moseerzählung, die sich Vers für Vers in intertextuellen Bezügen als transparent auf die neuassyrische Herrschaftspropaganda und als Gegengeschichte zu dieser erweist.⁸

Erstens wird in Ex 2,11 für die von den Kindern Israels zu errichtenden *‘arē miskonōt* „Vorratsstädte“ ein assyrisches Lehnwort *maškanu* „Vorratsplatz“ gebraucht.

Zweitens rühmt sich Asarhaddon (681-669) um 673 auf einem Tonprisma (Prisma Ninive A), dass sein „Vorratshaus“ in Ninive von seinem Rüstungsmaterial und Beutegut überquoll und er seine unterworfenen Klientelkönige verpflichtet habe, ihm Baumaterial zu liefern und Bausklaven zu stellen, die Ziegel streichen mussten. Unter diesen Klientelkönigen wird ausdrücklich König Manasse von Juda (696-642) genannt: *„Die Bewohner der Länder, die mein Bogen erobert hatte, ließ ich Hacken und Tragekörbe tragen, und sie strichen Ziegel. [...] Ich bot die Könige des Hethiterlandes und des Gebietes jenseits des Flusses auf, Ba‘al, König von Tyrus, Manasse, König von Juda ... und sie alle ließen auf meinen Befehl große Balken, hohe Pfähle und Pfeiler aus Zedern- und Zypressenstämmen, die im Sisara-*

⁷ Rainer Kessler, Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte (SBS 197), Stuttgart 2002, 19-24.

⁸ Eckart Otto (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart 2000, 43-84; ders., Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt, Göttingen 2001, 11-33.

*und Libanon-Gebirge wachsen ... zum Bedarf meines Palastes unter großen Mühen und Beschwernissen nach Ninive, meiner Residenzstadt, schleppen.*⁹

Wenn man dieses neuassyrische Zeugnis, wonach Manasse seine eigene Bevölkerung als Bausklaven an Asarhaddon zum Streichen von Ziegeln zum Bau von Vorratslagern für Beutegut unterworfenen Völkerschaften, darunter auch Juda, zur Verfügung stellen musste, mit Ex 1,10-11 vergleicht, wo die Kinder Israels dem Pharaon in Ägypten Ziegel zum Bau von Vorratslagern streichen mussten, werden kontextuelle und intertextuelle Bezüge sichtbar.

Sargon-Legende

Noch enger werden die Parallelen, wenn wir die Sargon-Legende mit der anschließenden Kindheits Erzählung des Mose vergleichen.¹⁰ Sargon II. (722-705) war dunkler, nichtdynastischer Herkunft gewesen und hatte auf sein Legitimitätsdefizit mit der Legende geantwortet, sein Namenspatron Sargon I. (um 2340-2289) sei gleichfalls von dunkler Herkunft gewesen, in einem Binsenkörbchen ausgesetzt worden, doch habe sich Ischtar in ihn verliebt und ihn mit dem ersten Großreich der Geschichte, dem Reich von Akkad, gesegnet:

Meine Mutter war eine Hohepriesterin (entu), meinen Vater kenne ich nicht. Der Bruder meines Vaters (meine Verwandtschaft väterlicherseits) bewohnte das Gebirge. Mein (Geburts-)Ort ist Azupir-anu, der am Ufer des Euphrat liegt. Meine Mutter, eine Hohepriesterin, wurde mit mir schwanger. Ingeheim gebar sie mich. Sie legte mich in ein Schilfkästchen. Mit Bitumen dichtete sie meine Behausung ab. Sie setzte mich am Fluss aus, der (mich) nicht überspülte. Der Fluss trug mich fort, zu Akki, dem Wasserschöpfer, brachte er mich. Akki, der

Wasserschöpfer, zog mich heraus, als er seinen Wassereimer eintauchte. Akki, der Wasserschöpfer, zog mich als sein Adoptivkind groß. Akki, der Wasserschöpfer, setzte mich in seiner Gartenarbeit ein. Während meiner Gartenarbeit verliebte sich die Göttin Istar in mich.

Und die Erzählung mündet in einen Segen über einen fernen Nachfolger, der sich der Logik der Erzählung zufolge nur auf ihn, auf Sargon II., beziehen kann.

Auch hier lassen die Parallelen zur Moseerzählung vermuten, dass diese als Gegengeschichte zur neuassyrischen Herrschaftspropaganda und Mose als Gegenfigur zum neuassyrischen Großkönig interpretiert werden muss. Doch während der König von Assur durch seinen Sklaventreiber Manasse dem Volk Fronlasten auferlegt, wirft Mose diese ab und führt sein Volk in die Freiheit.

Das Deuteronomium als alternativer Bundesvertrag

Weiter ließ Assarhaddon unterworfenen Klientelkönige durch Bundesverträge versichern, keinen anderen Königen als ihm zu folgen, und ein Los von Vasallenverträgen medischer Fürsten aus dem Jahre 670 mündet in einer langen Liste von Segenssprüchen und Flüchen, die teilweise wörtlich in Dtn 27-28 aufgenommen werden, so dass auch das als Bundesvertrag gestaltete Deuteronomium als alternativer Exklusivitätsvertrag mit JHWH und somit als fiktionale, kurz nach 670 entworfene Gegengeschichte im Zeichen und Dienst des Widerstandes gegen Assur und Entwurf einer alternativen Welt interpretiert werden muss.¹¹

Der Exodus aus Babylon

Eine neuerliche Aktualisierung erhielt die Exodustradition, als das Neubabylonische Reich im Jahre 539 zusammenbrach, Cyrus von Persien den Exulanten den Weg zur Heimkehr eröffnete, Deuterjesaja in wiederholten Rückgriffen auf die Exodustradition den Auszug aus Babylon als neuerlichen Exodus interpretierte (Jes 43,1-7; 51,9-10ff) und in Jes 43,1-7 in einer metaphorischen Sprache sogar

⁹ Otto, Mose (Anm. 8), 60-61.

¹⁰ Meik Gerhards, Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nicht-priesterschriftlichen Tetrateuch (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006.

¹¹ Hans-Ulrich Steymans, Deuteronomium 28 und die Adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Fribourg / Göttingen 1995.

von einem „Schreiten durch das Wasser“ sprach: „Jetzt aber – so spricht der Herr, der dich geschaffen hat, Jakob, und der dich geformt hat, Israel: Fürchte dich nicht, denn ich habe dich ausgelöst, ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir. Wenn du durchs Wasser schreitest, bin ich bei dir, wenn durch Ströme, dann reißen sie dich nicht fort. Wenn du durchs Feuer gehst, wirst du nicht versengt, keine Flamme wird dich verbrennen. Denn ich, der Herr, bin dein Gott, ich, der Heilige Israels, bin dein Retter ...“

Nur wenige Jahre später erzählt der Autor der Priesterschrift noch einmal die Gründungsgeschichte seines Volkes vom Auszug aus Ägypten. Aber nicht mehr wie in der früheren Fassung aus neuassyrischer Zeit, als man erzählt hatte, JHWH habe das Meer durch einen Wind hinaus geblasen und das ägyptische Heer so verstört, dass es hinaus lief und ertrank. Nein, vielmehr erzählte er seine programmatische literarische Neuinszenierung des Exodus anders, nämlich so, wie sie sich uns heute eingepreßt hat, als eine Spaltung des Meeres, so dass das Volk durch das Wasser schritt (Ex 14,21f): „Mose streckte seine Hand über das Meer aus, [...] und das Wasser spaltete sich. Die Israeliten zogen auf trockenem Boden ins Meer hinein, während rechts und links von ihnen das Wasser wie eine Mauer stand.“

Die Geschichte(n) des Exodus lesen

Die heute vorliegende, kanonisch gewordene Erzählversion von Ex 1-15 entstand aus einer redaktionellen Verflechtung der beiden Erzählungen. Versuche, nach einer systematisch durchgehenden Gliederung der Moseerzählung zu suchen, sind vergleichbar dem Versuch, in einem bunten Flickenteppich ein systematisch durchlaufendes Muster erkennen zu wollen. Sie erweisen sich in einer differenzierten Formkritik stets als nur wenig textgemäß.

Dabei kann sich das Auge der Leserin oder des Lesers im Versuch, eine übergreifende Gliederung zu finden, sehr wohl von einem „gelben“ oder „roten“ Fleck zum nächsten hangelnd durch den Text bewegen und dabei der

Fährte des einen oder anderen Aussagesystems folgen (oder eigene Linien bilden). Es sind gerade diese assoziativen Freiräume der gewachsenen Geschichte(n), die Möglichkeiten zu immer neuen Lesarten eröffnen.

Dabei liegt der Wert der vorliegenden, kanonisch gewordenen Geschichte(n) nicht in ihren Facts. Schließlich ist sie in wesentlichen Dimensionen *Fiktion*.¹² Er liegt vielmehr in ihrem Potenzial, rückblickend Erfahrungen zu deuten und vorblickend zum Handeln zu stimulieren: „Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen“ (Ex 22,20) ...

Schließlich hat uns Ernst Cassirer in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ gezeigt, dass erst das Wissen um die Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem – das Wissen um diesen Sprung zwischen *Fakt* und *Fiktion* – die Religion vom mythischen Denken abhebt.¹³

Zusammenfassung

Der historische Kern der Exoduserzählung ist eher gering zu veranschlagen. Ein Gang durch die Geschichte der Geschichte zeigt aber, dass diese in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Texten und Kontexten ständig fortgeschrieben wurde, um ihre lebensdienliche Brisanz zu entfalten.

Prof. Dr. Klaus Bieberstein



ist Professor für Alttestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg.

Seine Adresse: Fakultät Katholische Theologie, An der Universität 2, 96045 Bamberg; E-Mail:

klaus.bieberstein@ktheo.uni-bamberg.de

¹² Zur Fiktionalität als theologischer Kategorie unbedingt lesenswert ist Mirja Kutzer, In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (ratio fidei 30), Regensburg 2006.

¹³ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mythische Denken (Berlin 1925), 287-320; (Darmstadt 21964), 279-311.

Gottes langer Atem

Erzählung, Fakt und Fiktion in Ex 1–14 (15)

Helmut Utzschneider

■ Auf dem Hintergrund der Überlegungen von Klaus Bieberstein soll nun die eigentliche Exoduserzählung, d.h. die Erzählung von Israels Unterdrückung und Befreiung in Ex 1–14(15) neu gelesen werden: mit Interesse für die historischen Erfahrungen, die aus verschiedenen Zeiten in sie eingearbeitet wurden und als theologische Erzählung, die den langen Atem Gottes gegenüber der Kurzatmigkeit seines Volkes hervorhebt.

Zur Erzählkunst der Exoduserzählung

Eine Erzählung – das weiß jeder Krimi-Leser – reiht nicht nur vergangene Ereignisse aneinander, sondern gestaltet spannende, rührende, aufregende oder auch lehrreiche Geschichten. Oft beginnt eine solche Geschichte mit einem Konflikt, der sich im Verlauf der Handlung zunehmend komplizierter entwickelt, so dass sich die Leserinnen und Leser fragen: Wie kommen die Personen der Handlung, aber auch der Autor aus dem Schlamassel wieder heraus? Die Lösung dieser Frage bildet dann den Höhepunkt der Erzählung. Ein „Erzählentwurf“ oder „Plot“ dieses „Krisengeschichte“ genannten Typus liegt auch der biblischen Exoduserzählung zugrunde. Ich werde ihren Plot gleich ausführlicher darstellen. Zuvor jedoch möchte ich einen Eindruck davon vermitteln, welch reiches Arsenal weiterer Gestaltungsmittel die Exoduserzählung aufweist.¹

■ Keine Erzählung kommt ohne *Figuren* aus.

Handlung braucht Akteure, die sie in Gang setzen, die in sie hineingezogen werden und die sie erleiden. Bisweilen zeichnet die Exoduserzählung ihre Figuren ganz direkt, so heißt es etwa von Mose in Ex 11,3:

„Mose war ein sehr angesehener Mann in Ägypten vor den Großen des Pharao und vor dem Volk ...“.

Viel häufiger jedoch charakterisiert die Exoduserzählung ihre Figuren durch das, was diese tun oder lassen, wie sie über sich und andere sprechen. In dieser Weise besonders eindringlich gestaltet sind die „hebräischen Hebammen“ im Gegenüber zum Pharao (Ex 1,15–21). Sie verweigern nicht nur dem König den Gehorsam, als dieser befiehlt, die israelitischen Neugeborenen männlichen Geschlechts bei der Geburt zu töten. Sie wissen sich auch schlagfertig aus der Affäre zu ziehen, als der König sie zur Rede stellt. Als dieser fragt *„Warum habt ihr dies getan ...?“* antworten die Frauen:

„Nun, die Hebräerinnen sind nicht wie die ägyptischen Frauen. Sie sind lebenskräftig. Noch bevor die Hebamme zu ihnen gekommen ist, haben sie schon geboren.“ (Ex 1,18f)

Gott aber hat seine Freude an der Gottesfurcht, dem Mut und der Schlagfertigkeit der Hebammen und segnet sie (besonders) mit Nachkommen.

Schließlich geben die Figuren – neben dem Erzähler – auch die Perspektiven der Leser auf das Geschehen vor. Unwillkürlich nimmt der Leser z.B. die Beobachterhaltung der Schwester des Mose ein, die *„in einiger Entfernung“* steht (von dem Ort, an dem das Kästchen mit dem Kind dem Nil übergeben wurde, vgl. dazu unten), *„um zu erfahren, was mit ihm geschehen würde.“* (Ex 2,4)

■ Erzählung spielt mit der *Zeit*.

Weil die Zeit, die eine Erzählung dauern kann („Erzählzeit“), meist viel kürzer ist als die „Echtzeit“, die die Ereignisse und ein dazu „synchrones Erzählen“ in Anspruch nehmen würden („erzählte Zeit“), rafft die Erzählung die Handlung und kann mit wenigen Worten

¹ Zur biblischen Erzählkunst vgl. neuerdings Shimon Bar Efrat, *Wie die Bibel erzählt, Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen*, Gütersloh 2006.

Jahre und Jahrzehnte überbrücken. So hat die Exoduserzählung für die ägyptischen Jugendjahre des Mose nur eine summarische Bemerkung übrig („*In der Zeit als Mose erwachsen wurde ...*“ Ex 2,11). Die Erzählung blendet von der Aussetzung und Auffindung des Säuglings Mose sofort auf den jungen Mann Mose über, der – eintretend für seine unterdrückten hebräischen Brüder – auch vor der Tötung eines ägyptischen Aufsehers nicht zurückschreckt. Die Erzählung hat darin nicht einfach eine „Lücke“ gelassen, sondern sie hat jene kreative „Leerstelle“ geschaffen, aus der die „Mose, der Ägypter“-Literatur herausgewachsen ist bis hin zu Jan Assmanns gleichnamigem Bestseller².

Ereignisse können aber auch breit und detailliert wiedergegeben werden. Die Erzählung „verlangsamt“ sich dadurch bis in die Zeitlupe; auf diese Weise werden Momente höchster Spannung erzählt, etwa als die Tochter des Pharaos das Kästchen mit dem Mosekind findet. (Auch hier gibt übrigens die Blickrichtung der Erzählfigur die des Lesers vor.)

*„Da sah sie das Kästchen mitten im Schilf
und sandte ihre Magd,
und sie ergriff es und öffnete es.
Da sah sie ihn, das Kind,
und siehe, ein Knabe, er weinte.
Da hatte sie Mitleid mit ihm und sprach:
Dieser ist einer der hebräischen Knaben.“*
(Ex 2,5f)

Fast völlig im Gleichschritt („synchron“) gehen die Zeiten des Lesers (Erzählzeit) und der Erzählung (erzählte Zeit), wenn die Erzählung Reden und Dialoge wiedergibt. Der große Dialog Gottes mit Mose auf dem „Horeb“ (Ex 3,7-4,17) markiert ebenso wie die Gottesrede(n) in Ex 6,(1)2-7 Wende- und Steuerungspunkte der Exoduserzählung. Sie setzen dabei auch theologisch gewichtige Akzente wie die Offenbarung und Erklärung des JHWH-Namens in Ex 3,14 („*Ich werde sein, der ich sein werde.*“).

■ Und Erzählungen gestalten *Orte und Räume*.

Die wichtigsten räumlichen Erzähleinheiten sind Szenen, die wiederum nicht in langatmi-

gen Schilderungen, sondern durch das Handeln und Reden der Figuren zustande kommen. Die Dornbuschszene auf dem Gottesberg und der mit ihr verbundene Dialog zwischen Mose und Gott in Ex 3 und 4 wird vorbereitet durch eine Szene im Himmel (Ex 2,23-25). Dorthin „*steigt der Hilferuf der Israeliten auf*“ und findet bei Gott Gehör. In der Dornbuschszene sagt Gott dann von sich, er sei auf das Schreien der Israeliten hin „herabgestiegen“ (Ex 3,8). Der Gottesberg mit seiner wunderbaren Erscheinung wird so szenisch in die Exoduserzählung integriert, zugleich wird der erste Auftritt Gottes in der Exoduserzählung gebührend „inszeniert“.

Plot und Thema der Exoduserzählung

Die Exoduserzählung folgt – wie oben schon erwähnt – dem Plot einer „Krisengeschichte“. Dies geschieht in vier Erzählabschnitten oder „Phasen“.³

In der ersten Phase (Ex 1,7-2,22) wird der Konflikt erzählt, der zur Krise führt: Die Ägypter haben die Nachkommen der Jakobssöhne, die einst von Joseph nach Ägypten geholt wurden und dort zum Volk Israel heranwuchsen, einer harten Zwangsarbeit unterworfen. Aber nicht genug damit. Aus Angst vor den Unterdrückten plant der Pharaos, das Volk zu vernichten. Er scheitert zunächst an den zwei mutigen Hebammen und gibt dann den Mordbefehl an alle Ägypter weiter (Ex 1,22). Die Rettung eines der dadurch bedrohten Kinder wird gesondert erzählt: Die Eltern konnten nach drei Monaten die Existenz des Kindes nicht mehr verheimlichen, und die Mutter sah sich gezwungen, es in einem Kästchen im Nil auszusetzen. Ausgerechnet die ägyptische Königstochter findet das Knäblein. Mitleidig nimmt sie sich seiner an und nennt es „Mose“ (Ex 2,10). Unter seiner Führung wird das Volk Israel einst bis an die Grenzen des gelobten Landes gelangen.

² Jan Assmann, *Moses, der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1999.

³ Helmut Utzschneider, *Gottes langer Atem, Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht (SBS 166)*, Stuttgart 1996, 67ff.

Hier ist eine Randbemerkung vonnöten: In der Antike wurde so – oder so ähnlich – die Geburt und die Kindheit großer Männer immer wieder erzählt; es gibt ähnliche Erzählungen etwa für Sargon von Akkad, einem legendären Herrscher des Zweistromlandes aus dem 3. Jahrtausend v. Chr., für den Perserkönig Kyros, der ungefähr 500 Jahre v. Chr. lebte und auch für die sagenhaften ersten Könige Roms, Romulus und Remus. Zum Schema mancher dieser Erzählungen gehört nicht nur, dass das Neugeborene durch einen tötungswütigen Machthaber bedroht und dann wunderbar errettet wird so wie Mose vor dem Pharao durch dessen eigene Tochter, sondern auch, dass die geretteten Kinder als Heranwachsende und erst recht als junge Männer ihrerseits Herrscherqualitäten unter Beweis stellen. Schließlich entmachten sie den alten Herrscher und nehmen seine Stelle ein. Auf dem Hintergrund dieses Erzähltypus weckt die Erzählung die Erwartung, aus dem kleinen Mose könnte und sollte der Befreier seines Volkes werden, der den Unterdrücker beseitigt und womöglich an dessen Stelle tritt.

Die Exoduserzählung des Alten Testaments erfüllt diese Erwartung zunächst nicht. Der junge Mann Mose versucht zwar zugunsten seines Volkes zu intervenieren: Im Zorn gegen die Unterdrücker schlägt er einen prügelnden ägyptischen Fron-Aufseher tot, muss daraufhin fliehen und gelangt in die Wüste, in eine Gegend namens „Midian“. Damit scheint klar: *Dieser* Mose ist nicht der Befreier seines Volkes. Die bange und im Duktus der Erzählung spannende Frage bleibt: Wird das Volk weiterhin seinen ägyptischen Fronherrn ausgeliefert sein? Ist mit Moses Flucht alle Hoffnung dahin?

Die *zweite Erzählphase* (Ex 2,23-6,1) hebt mit der erwähnten Szene im Himmel an. Von dort ist Gott herabgestiegen auf den Gottesberg, wohin sich in wunderbarer Weise auch Mose verirrt hat, der mittlerweile eine midianitische Frau geheiratet und ein Auskommen als Viehhirte gefunden hat. *Diesem* Mose begegnet Gott aus dem brennenden Dornbusch

heraus und enthüllt ihm in dem erwähnten Dialog (Ex 3,7-4,17) seine Absicht, Israel aus der ägyptischen Fron zu befreien und in das Land zu bringen, wo Milch und Honig fließen. Mose soll dem Volk nicht nur die Rettungsbotschaft überbringen, sondern es selbst herausführen. Dazu soll er – zusammen mit den Repräsentanten seines Volkes – beim Pharao um Urlaub von der Fron bitten, damit das Volk für Gott ein Opferfest, einen Gottesdienst feiern kann.

Mose kehrt dann nach Ägypten zu seinem Volk zurück und überbringt Gottes Auftrag dem Pharao. Der aber denkt nicht daran, das Volk zu entlassen. Nun naht sich die Komplikation ihrem Höhepunkt, denn nicht nur Mose als göttlich beauftragter Befreier steht jetzt in Frage, sondern Gott mit seiner Verheißung. Und so ergreift Gott das Wort und die Initiative: „*Ich* werde euch aus der Fron Ägyptens herausführen ...“ (Ex 6,6).

Eben dies geschieht *in der dritten Phase der Exoduserzählung, der Erzählung von den zehn ägyptischen Plagen* (Ex 7-11). Sie sind zunächst als ein „Kräftemessen“ zwischen Gott und dem Pharao, bzw. Mose mit Aaron und den ägyptischen „Magiern“ gestaltet. Jeweils unter dem Eindruck der „Schläge“ Gottes sagt der König die Entlassung Israels zu und widerruft sie dann doch wieder. Über neun Episoden wogt das Geschehen so hin und her und lässt die Spannung zum Zerreißen steigen. Schließlich bringt die letzte „Plage“, die Tötung aller Erstgeborenen der Ägypter, das Ende und leitet die Lösung ein. (An seinem Ende weist der Plot auf den Anfang, die tödliche Bedrohung der männlichen Nachkommen der Israeliten, zurück.) Die Lösung geschieht durch Gott selbst, der als „Verderber“ durch die ägyptischen Häuser geht. In jener Nacht, in der Israel sein erstes Passa feiert, bewahrheitet sich, was Gott dem Mose nach dem ersten Scheitern der Rettung gesagt hat: „*Jetzt sollst du sehen, was ich Pharao tun will. Gewiss, durch eine starke Hand wird er sie entlassen. Und durch eine starke Hand wird er sie aus seinem Land vertreiben.*“ (Ex 6,1) Die Unterdrückung in

Ägypten, die den Hilfeschrei der Israeliten ausgelöst hat und um deretwillen Gott vom Himmel herabgestiegen war, ist beendet. Auch die Exoduserzählung könnte damit abgeschlossen sein.

Dennoch schließt sich – wie eine Coda in einem Musikstück – noch eine *vierte Erzählphase an: die Schilfmeergeschichte (Ex 14)*, die durch Lieder des Mose und der Mirjam effektiv abgeschlossen wird (Ex 15,1-20). Unmittelbar nachdem die Israeliten ausgezogen sind, scheinen Ägypter und Israeliten alles Vorangegangene vergessen zu haben. Die Ägypter meinen, das Volk Israel habe sich nur in der Wüste verirrt und könnte in die Dienstbarkeit zurück gezwungen werden. Deshalb jagen sie mit einem Heer von Wagen hinter den wandernden Israeliten her. Und auch diese wissen mit der neuen Freiheit nichts anzufangen und wünschen sich in die Sicherheit Ägyptens zurück (Ex 14,12). So steht das Befreiungswerk Gottes fundamental in Frage. Gott selbst muss noch einmal dafür „kämpfen“ (Ex 14,25). Er rettet die Israeliten in dem wunderbaren Durchgang durchs Meer und lässt die Ägypter im Meer sterben.

So erzählt die Exoduserzählung das lange Scheitern und endliche Gelingen der Befreiung Israels aus ägyptischer Unterdrückung. Sie gelingt letztlich erst – und darin liegt Spannung der Erzählung –, als Gott selbst und unmittelbar die Initiative ergreift und die Befreiung gegen Zwingherren und Befreite durchsetzt.

Das Thema, die „Idee“ der Exoduserzählung ist also eine politische Theologie, nach der JHWH, der Gott Israels, der alleinige und unmittelbare Retter und Befreier der Israeliten ist und sich darin als Herr der Geschichte auch über sein Volk hinaus erweist. Zu dieser Erzählidee hinzu gehören die in allen vier Erzählphasen verkörperten Probleme und Widerstände, die sich der Realisierung dieser „theonomen“ politischen Theologie entgegenstellen. Ja – diese Widerstände sind das eigentliche *Movens* des Erzählaufbaus. Spannend an der Exoduserzählung, und zwar spannend bis zum

letzten Moment, bleibt die Frage, ob Gottes Rettungshandeln wirklich zum Ziel führt oder ob es nicht doch noch an der „Sinnesverfestigung“, der Verstocktheit, des übermächtigen menschlichen Unterdrückers zerschellt oder durch die „Kurzatmigkeit“ (Ex 6,9) der befreiten Israeliten ins Leere läuft. Gegen beides, gegen die Verstocktheit, mit der Pharaos seine Macht zu behaupten trachtet einerseits und gegen die Kurzatmigkeit, die Ängste, die Abstumpfung der Unterdrückten andererseits setzt die Exoduserzählung den „langen Atem Gottes“, der sich in seinem Freiheitswillen nicht beirren lässt.

Soweit die Exoduserzählung. Die Frage ist nun, in welchem Verhältnis in diesem Text die poetisch-narrative Gestaltung der Handlung einerseits und ihre historischen Bezüge andererseits stehen, was – grob gesagt – an der Erzählung als „Fiktion“ und was als „Fakt“ gelten kann.

Der Exodus: Fakt oder Fiktion?

Zunächst muss klar gesagt werden, dass es weder für Figuren der Erzählung noch für den erzählten Vorgang außerhalb des Bibeltextes etwa gleichzeitige historische Quellen gibt. Es ist also außerordentlich schwierig, über Aussagen die Faktizität des Erzählten zu treffen.

Allerdings lassen sich für die Hauptmotive der Erzählung historische Analogien aus der Geschichte des Alten Ägypten und des Alten Orients namhaft machen. Das Motiv des Einzugs nach Ägypten, wie ihn die Josefsgeschichte (Gen 37-50) überliefert, kommt dem Bericht eines ägyptischen Grenzpolizisten (ca. 1192) nahe, der seinem Vorgesetzten dies berichtet: „*Wir sind damit fertig geworden, die S'sw (sprich: „Schasu“)-Stämme von Edom durch die Festung des Merneptah in TKW (Sukkot? Ex 13, 20!) passieren zu lassen bis zu den Teichen von Pitom (Ex 1,11!) des Merneptah in TKW, um sie und ihr Vieh ... am Leben zu erhalten.*“⁴ Der Hintergrund dieses Berichts

⁴ Text nach Kurt Gallig, Textbuch zur Geschichte Israels, 3. Auflage 1979, 16.

ist ein Vorgang, wie er sich an der Grenze zwischen Ägypten und Vorderasien immer wieder abgespielt hat: Eine Gruppe von hungernden Beduinen bekommt von der ägyptischen Verwaltung Weideplätze im grenznahen Gebiet zugewiesen. So könnten auch die Vorfahren der Israeliten nach Ägypten gekommen sein.

Nicht wahrscheinlich aber ist, dass solche Schasu-Beduinen zur Zwangsarbeit verpflichtet wurden, wie es dann die Exoduserzählung für die Israeliten voraussetzt. Dafür haben die Ägypter zunächst ihre eigenen Bauern und dann auch Kriegsgefangene herangezogen, unter denen eine mit „'Apiru“ bezeichnete Gruppe ein wichtiges Kontingent stellten. Wahrscheinlich handelte es sich dabei um „Freibeuter“, die die Ägypter in ihren Provinzen in der Levante gefangen genommen hatten. Die Bezeichnung „'Apiru“ klingt in dem Ausdruck „Hebräer“ an, der in der Exoduserzählung auf die Israeliten angewandt wird – indessen ohne die spezifische Bedeutung, die er im ägyptischen Kontext hatte. Bemerkenswert ist weiterhin, dass die Zwangsarbeit keineswegs auf Ägypten beschränkt gewesen ist. Die Israeliten und ihre Vorfahren konnten diese Erfahrung im eigenen Land machen – sei es in der Zeit, als Kanaan ägyptische Provinz gewesen ist, sei es unter ihren eigenen Herrschern, z.B. Salomo (vgl. 1 Kön 12).

Auch für das Motiv des Auszuges selbst gibt es geschichtliche Modelle. So hören wir aus ägyptischen Quellen, dass Fronarbeiter in die Wüste geflohen und wieder eingefangen wurden, oder dass hochgestellte und hochverräterische Ausländer hinausgeworfen oder dass fremde Besatzer verjagt wurden, denen es gelungen ist, einen Teil Ägyptens einzunehmen (z.B. den „Hyksos“ in der Mitte des 2. Jt. v. Chr.).

All diese Vorgänge lassen sich aus ägyptischen Quellen gut belegen. Sie passen indessen immer nur teilweise, aber nie vollständig mit den Vorgängen der biblischen Exoduserzählung zusammen. Wir schließen daraus, dass hinter der „Story“ der Exoduserzählung kein individueller historischer Vorgang steht. Die Exoduserzählung als solche ist „Fiktion“. Unbeschadet dessen „verdichtet“ die Erzählung in ihren Figuren und in ihrer Story Erfahrungen, die man im ausgehenden zweiten und im ersten Jahrtausend in der Welt des alten Israel immer wieder und in vielerlei ähnlicher Gestalt machen konnte. Dies macht die historische „Faktizität“ der Exoduserzählung aus und verleiht ihr ihren „epischen“ Charakter. Die Historizität der Exoduserzählung hat aber noch weitere Dimensionen, sie liegen in der Geschichte ihrer Entstehung und Rezeption.

Verschiedene Indizien deuten darauf hin, dass die Erzählung mit den Unterdrückungs- und Befreiungserfahrungen zusammenhängt, die Israel und Juda im 8. bis 6. Jh. v. Chr. mit den altorientalischen Großmächten, den Assyrern, den Babyloniern und schließlich den Persern gemacht haben. So wurde Jerusalem im Jahre 701 auf wunderbare Weise von der Belagerung durch ein assyrisches Heer befreit. Der biblische Text, der von diesem Ereignis erzählt (2 Kön 18-19), weist vielerlei Anklänge an die Exoduserzählung auf.⁵ Auch der Vergleich der Exoduserzählung mit assyrischen Texten lassen die „Mose-Erzählungen als Gegenentwurf zur neuassyrischen Herrschaftslegitimation“⁶ erscheinen. Z.B. wurde die Legende von der Geburt und Rettung Sargons I. von Akkad als Prototyp des assyrischen Königs nicht nur mit Mose, sondern auch, ja wohl vorrangig, mit den neuassyrischen Herrschern des ausgehenden 8. und des 7. Jh. verbunden. Diese Berührungen bedeuten nicht notwendig, dass die Exoduserzählung allererst in assyrisch-babylonischer Zeit entstanden ist. Sie machen aber wahrscheinlich, dass die Erfahrungen jener Zeit die Erzählung in ihrer vorliegenden Gestalt wesentlich mitgeprägt haben.

⁵ Utzschneider, Gottes langer Atem, 112ff.

⁶ Eckhart Otto, Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr., in: ders. (Hg.), Mose, Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart 2000, 43-83, 47ff.

⁷ Michael Walzer, Exodus und Revolution, Frankfurt 1995 (Amerikanische Originalausgabe 1985), 41.

Schließlich zeigt – und dies kann nur noch angedeutet werden – die Geschichte der Rezeption der Exoduserzählung in den Befreiungsbewegungen der Neuzeit, dass das Konzept des langen Atems Gottes „paradigmatisch für jede Politik der Sklavenbefreiung ...“⁷ wurde.

Zusammenfassung

Ex 1-14 ist eine kunstvoll gestaltete, literarische Erzählung mit epischem Charakter, in der das Alte Israel kein einzelnes Ereignis, wohl aber typische Vorgänge und Erfahrungen von Unterdrückung und Befreiung, zu einer politischen Theologie verdichtet hat. Diese politische Theologie setzt auf den Befreiungswillen Gottes, den dieser mit „langem Atem“ gegen jedweden Unterdrücker und selbst gegen die Resignation der Unterdrückten durchhält.

Prof. Dr. Helmut Utzschneider



ist Professor für Altes Testament an der Augustana-Hochschule, Theologische Hochschule der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, in 91564 Neuendettelsau (E-Mail:

Helmut.Utzschneider@augustana.de). Seine Forschungsschwerpunkte sind die literaturwissenschaftliche Auslegung des Alten Testaments und dessen theologische Ästhetik.

Das Thomasevangelium

Für viele ist es „das fünfte Evangelium“. 1945 wurde das Thomasevangelium zusammen mit ca. 50 anderen Schriften von einem ägyptischen Bauern aus dem Nilsand gegraben. Es ist der bedeutendste christliche Handschriftenfund des 20. Jahrhunderts und durchaus vergleichbar mit dem fast gleichzeitigen Fund der Qumranschriften.

Das Thomasevangelium ist anders als die bekannten Evangelien des Neuen Testaments. Es erzählt weniger das Leben Jesu, sondern ist eher eine Sammlung von Aussprüchen Jesu mit stark mystischem Einschlag. Sprachlich steht es dem Johannesevangelium am nächsten.

„Bibel heute“ führt in dieses apokryphe Evangelium ein und fragt nach seiner historischen Bedeutung. Die Beiträge erläutern Jesusworte, die nur hier überliefert wurden. Die Figur des Apostels Thomas, des Kronzeugen für dieses Evangelium, wird genauer unter die Lupe genommen. Und das Thomasevangelium wird in den weiteren Zusammenhang der apokryphen Evangelien gestellt, von denen inzwischen fast 30 verschiedene bekannt sind.

Wie immer enthält das reich bebilderte Heft Vorschläge für eine praktische Bibelarbeit, Literaturhinweise und eine meditative Bildbetrachtung zum „ungläubigen Thomas“.

Einzelheft € 6,-
Jahresabonnement € 22,-
(4 Ausgaben)

Bestellen Sie **Bibel heute** bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de



Ein Bekannter stellt sich vor ...

Das Buch Exodus als vielfältige Quelle biblischer Rede von Gott

Thomas Hieke

■ In den Exoduserzählungen gibt es mehrere handelnde Figuren: Mose, Aaron, Mirjam, das Volk Israel, die Ägypter, der Pharao. Die wichtigste ist jedoch – Gott. Der folgende Beitrag stellt vor, wie im Buch Exodus die Gottesvorstellung gestaltet ist.

■ „Theologie: Rede von Gott“ – es gibt viele Möglichkeiten, von Gott zu sprechen. Die Bibel selbst redet zwar oft *über* Gott, legt aber auch das Reden *zu* Gott, also das Gebet, nahe. Und eine dritte literarische Redeweise „von“ Gott findet man: das bemerkenswerte Phänomen, dass Gott *selbst* zu Wort kommt. Theologisch besonders dichte Abschnitte sind so gestaltet, dass Gott über sich selbst in erster Person spricht. Gerade im Buch Exodus stellt sich Gott mehrfach selbst vor.

Gott – ein Bekannter

Mit dieser Gestaltungsweise erhebt das Buch Exodus den Anspruch, authentisch von Gott zu sprechen: Wenn etwas so dargestellt wird, dass es Gott über sich selbst aussagt, hat es innerbiblisch ein besonderes Gewicht. In der ersten Szene, in der sich Gott selbst vorstellt und seinen Namen offenbart, zeigt sich Gott als Bekannter: „*Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs*“ (Ex 3,6). Damit ist die Brücke zum Buch Genesis und den dort ergangenen Verheißungen geschlagen¹. Die gleiche Thematik kehrt in

Ex 6,2-8 wieder. Man mag diese „Wiederholung“ auf eine andere Quelle zurückführen², aber im Erzählverlauf hat sie ihre Berechtigung: Der erste Versuch des Mose, das Volk beim Pharao freizubekommen, scheitert kläglich, das Volk ist verzagter und die Situation der Unterdrückung schlimmer als vorher. Grund genug, dass Gott noch einmal deutlich macht, wer er eigentlich ist:

2 Gott redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin JHWH. 3 Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai (Gott, der Allmächtige) erschienen, aber meinem Namen (= Wesen) „JHWH“ nach habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben. 4 Auch habe ich einen Bund mit ihnen geschlossen und habe versprochen, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land, in dem sie als Fremde lebten. 5 Ferner habe ich gehört, wie die Israeliten darüber stöhnen, dass die Ägypter sie wie Sklaven behandeln. Da habe ich meines Bundes gedacht 6 und deshalb sag zu den Israeliten: Ich bin JHWH. Ich führe euch aus dem Frondienst für die Ägypter heraus und rette euch aus der Sklaverei. Ich erlöse euch mit hoch erhobenem Arm und durch ein gewaltiges Strafgericht über sie. 7 Ich nehme euch als mein Volk an und werde euer Gott sein. Und ihr sollt erkennen, dass ich JHWH bin, euer Gott, der euch aus dem Frondienst in Ägypten herausführt. 8 Ich führe euch in das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob unter Eid versprochen habe. Ich übergebe es euch als Besitz; ich bin JHWH. (Ex 6,2-8)

In stark komprimierter Form und unter Verwendung mehrerer Formeln (unterstrichen) wird hier die „Heilsgeschichte“ auf den Punkt gebracht: Gott, der bereits durch die Verheißungen an die Erzelterne bekannt ist, stellt sich mit seinem Namen³ vor, der kein „sprechender Na-

¹ Für weitere Einzelheiten zu Ex 3 und 4 sei auf den folgenden Beitrag von Georg Fischer in diesem Heft verwiesen.

² In diesem Rahmen kann nicht auf entstehungsgeschichtliche Fragen eingegangen werden. Für die Frage nach der biblischen Gottesrede („Theologie“) kann nur der vorliegende Text (und nicht eine hypothetische Vorstufe) der Ausgangspunkt sein (vgl. Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments I*, Neukirchen-Vluyn 1999, 1-2).

³ Das Tetragramm der vier Konsonanten JHWH sollte mit Rücksicht auf eine sehr alte jüdische Praxis nicht ausgesprochen werden. Man kann je nach Kontext „Adonaj“ oder „der HERR“ lesen.

me“ ist und daher noch nichts über seinen Träger aussagt (Selbstvorstellungsformel). Daher füllt Gott diesen Namen mit seiner Verheißung: die Befreiung des Volkes aus der Sklaverei (Herausführungsformel), die Annahme als „mein Volk“ (Bundesformel), die Erkenntnis, was Gott ausmacht, nämlich die Freiheit vom Frondienst (Erkenntnisformel) und die Gabe des Landes als Ort für ein Leben in Freiheit. Damit ist im Grunde schon alles gesagt, was das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk konstituiert und wer und was dieser Gott JHWH ist – oder sein wird, denn im Erzählverlauf muss sich das, was in der Vergangenheit verheißben wurde und in der Gegenwart behauptet wird, in der Zukunft erst noch bestätigen.

Gott erwählt das Volk

JHWH erweist sich als machtvoller Gott, der sein Volk befreien kann. Was in Ex 3,12 angekündigt wurde, erfüllt sich in Ex 19⁴:

Nach erfolgreichem Auszug kommt das Volk am Berg Sinai an. Wieder eignet sich dieser Punkt im Erzählverlauf, um das Verhältnis zwischen Gott und Israel, dem Haus Jakobs (Rückbezug zu Gen 46,27!), zu rekapitulieren und erneut zu definieren. Dabei sagt Gott auch viel über sich selbst⁵.

3 Mose aber stieg hinauf zu Gott. Da rief JHWH zu ihm vom Berg her: „So sollst du zum Haus Jakobs sagen und den Israeliten verkünden: 4 Ihr selbst habt gesehen, was ich Ägypten getan habe. Dann habe ich euch auf Geiersflügeln getragen und euch zu mir gebracht. 5 Jetzt aber, wenn ihr wahrhaftig auf meine Stimme hören werdet, meinen Bund bewahren werdet, dann werdet ihr mein eigenes Volk unter allen Völkern sein, wengleich mir die ganze Erde gehört, 6 werdet ihr mir aber ein priesterliches Königreich sein, ein heiliges Volk. Dies sind die Worte, die du zu den Israeliten sprechen sollst.“ (Ex 19,3-6)

Das Befreiungs- und Auszugsgeschehen wird in die kühne poetische Metapher von den Geiersflügeln (traditionell: „auf Adlers Fittichen“⁶) gekleidet und so zusammengefasst. Diese Tat Gottes schafft die Ausgangsbasis für die Realisierung

dessen, was vorher mit der Bundesformel („mein Volk, euer Gott“) bereits angedeutet wurde: Gott baut die einzigartige Beziehung zu bestimmten Menschen, die mit den Erzeltern begonnen hat, nun auf der Ebene des Volkes aus. Dabei ist dies nicht das gleichsam naturbedingte Verhältnis einer Nation zu ihrem Nationalgott – Gott gehört vielmehr die ganze Erde. In diesem kurzen Satz spiegelt sich ein monotheistisches Bekenntnis, denn neben diesem Gott kann es keine anderen Götter mehr geben (möglicherweise ist dies ein Hinweis auf eine nachexilische Entstehung dieser Passage). Dieser einzige Gott, der der Herrscher der Welt ist, erwählt sich in freier Souveränität ein Volk – Israel – zu einer besonderen Aufgabe. Obwohl die Erwählung ungeschuldete Gnade ist, ist sie doch nicht „umsonst“, sondern an eine Bedingung geknüpft: Wenn das Volk auf Gottes Stimme hört und die Weisung JHWHs befolgt („meinen Bund bewahrt“), dann wird es Gottes „besonderes Eigentum“. Der hebräische Begriff bezeichnet das Krongut, das Eigentum des Königs (an dem man sich nicht ungestraft vergreift!). Macht Gott hier Unterschiede zwischen den an sich gleich geschaffenen Menschen? Bevorzugt er ein bestimmtes Volk? Ja, aber auch wenn die Beziehung JHWHs zu Israel nicht selten in der Sprache der Liebe formuliert wird (z.B. Mal 1,2), so verfolgt Gott damit auch eine bestimmte Absicht über Israel hinaus. Israel soll eine „königliche Priesterschaft“ sein. Die hebräische Wortfolge erlaubt mehrere Deutungen. Ist das ein Reich, in dem alle Priester sind? Oder eines, in dem die Priester die Herrscher sind? Am plausibelsten ist die Wendung von der Aufgabe eines Priesters her zu verstehen: Der Priester vermittelt zwischen den Men-

⁴ Zu den Ausführungen zur zweiten Hälfte des Exodusbuches vgl. v.a. Christoph Dohmen, Exodus 19-40, HThKAT, Freiburg i.Br. 2004. Diesem Kommentar folgen auch die Übersetzungen der Exodusverse.

⁵ Zu Ex 19,5-6 vgl. v.a. Georg Steins, Priesterherrschaft, Volk von Priestern oder was sonst? Zur Interpretation von Ex 19,6, in: BZ 45,1 (2001) 20-36, ferner Gianni Barbiero, *mamleket kōhānim* (Ex 19,6a): Die Priester an die Macht?, in: *ders.*, Studien zu alttestamentlichen Texten (SBAB 34), Stuttgart 2002, 11-27; R. Rendtorff, Der Text in seiner Endgestalt. Überlegungen zu Exodus 19, in: *ders.*, Der Text in seiner Endgestalt, Neukirchen-Vluyn 2001, 71-82.

⁶ Vgl. Thomas Hieke, „Auf Adlers Fittichen sicher geführt“! Tiere als Symbole göttlicher Eigenschaften, in: Bibel heute 166 (2006), 14-15.

schen und Gott. Diese Aufgabe hat Gott für Israel als Volk vorgesehen: Wie der Priester im Kult zwischen den Menschen („Laien“, Volk) und Gott eine Brücke baut (*pontifex*), so soll Israel durch seine Existenz eine Brücke zwischen Gott (JHWH) und den Völkern sein. Daher muss es auch ein „heiliges Volk“ sein – denn nur im Status der Heiligkeit kann sich der Priester Gott nähern. Für die Begegnung mit dem heiligen und lebendigen Gott ist eine Vorbereitung und eine Absonderung aus dem Alltag („Heiligung“) nötig – das zeigen auch die Vorbereitungen auf die Erscheinung Gottes in Ex 19,10–15. Als „heiliges Volk“ kann Israel eine besondere Nähe zu Gott erfahren – und von daher Mittler des Heilswillens Gottes für die Völker sein. So hat sich Gott das ausgedacht, so wird Gottes Konzept in Ex 19,5–6 in Gottes eigener Rede beschrieben. Die Gestaltung als *Gottesrede* verleiht dem Gesagten ungeheures Gewicht. Wird Israel diesem Konzept gerecht? Diese Frage wird im Erzählverlauf zurückgestellt.

Gott hat das Volk befreit

Eine andere Frage wird vorgezogen: Worin bestehen die Weisungen JHWHs, worauf soll Israel denn hören? Es folgen zwei Rechtskorpora (als Gottesreden!): die Zehn Gebote (Dekalog; Ex 20) und das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Doch vor allen Ge- und Verboten steht die Grundlage von allem. Gott sagt in eigener Rede, wer und was Gott ist.

Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus. (Ex 20,2) Mit der Formel „Ich bin

JHWH“ stellt sich Gott selbst vor – aber hat er das an diesem Punkt noch nötig? Ja, wenn man den Dekalog als eigenständigen Text ansieht: Dieser Satz ist die Präambel (in jüdischer Zählung das Erste Wort) und die unverzichtbare Voraussetzung aller göttlichen Weisungen. Damit setzt Gott die Bundesbeziehung in Kraft und verwirklicht den in Ex 6,6–8 angekündigten Bund⁷. Die Ge- und Verbote ergehen auf der Basis der Freiheit, zu der Gott sein Volk geführt hat. Liest man den Dekalog aber im Erzählzusammenhang, kann sein Vorspruch auch anders gedeutet werden: „Ich *allein* (nur ich!) bin JHWH, dein Gott“⁸. Damit ist der Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs, für Israel der einzige Gott zu sein, formuliert und das Erste Gebot („du sollst neben mir keine anderen Götter haben“) vorbereitet. Der Dekaloganfang markiert so drei wesentliche Elemente des biblischen Gottesglaubens: die Geschichtsbezogenheit („aus Ägypten herausgeführt“⁹), die Ausschließlichkeit (Erstes Gebot) und die Bildlosigkeit (Zweites Gebot; Ex 20,4)¹⁰.

Die letzten beiden Punkte, die in sich wesentlich zusammengehören¹¹, werden für Israel zum Artikel, mit dem alles steht und fällt. Daran wird Israel scheitern, und so wird die andere Frage aus Ex 19,5–6 aufgegriffen. Paradigmatisch vorweg genommen wird die Unfähigkeit Israels, sich auf die Alleinverehrung JHWHs einzulassen, in der Beispielgeschichte vom Goldenen Kalb. Die Sünde des Volkes besteht darin, die Erfahrung der Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten, die es mit dem unsichtbaren JHWH gemacht hat, auf ein von Menschenhand gemachtes sichtbares Ding (ein „Goldenes Kalb“ in Anlehnung an die Stierbilder der kanaanäischen Religion und in Anspielung an die Gottesbilder Jerobeams in 1 Kön 12,28) zu übertragen (Ex 32,4)¹². Der Verlauf der Geschichte Israels, der in den biblischen Schriften als ein Hin- und Her zwischen Abfall von JHWH, Strafe und Vergebung dargestellt wird, spiegelt sich in dieser dramatischen Konstellation. Das Scheitern Israels bringt nun einen weiteren, zentralen Grundzug biblischer Rede von Gott zum Vorschein: die Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft JHWHs¹³.

⁷ Vgl. Dominik Markl, *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes* (HBS 49), Freiburg i.Br. 2007, 98–99.

⁸ Vgl. Anja A. Diesel, „Ich bin Jahwe“. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus (WMANT 110), Neukirchen-Vluyn 2006. Diesel sieht in der „Ich bin JHWH“-Formel des Dekalogs eine Formulierung der ausschließlichen JHWH-Verehrung (Monolatrie).

⁹ Zur „Herausführungsformel“ vgl. u.a. Rolf Rendtorff, *Die Herausführungsformel in ihrem literarischen und theologischen Kontext*, in: ders., *Der Text in seiner Endgestalt*, Neukirchen-Vluyn 2001, 226–252.

¹⁰ Werner H. Schmidt, *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993, 39.

¹¹ Vgl. C. Dohmen, *Das Bilderverbot* (BBB 62), Frankfurt 21987.

¹² Vgl. C. Dohmen, *Exodus 19–40*, 297–298.

¹³ Vgl. Georg Fischer/Knut Backhaus, *Sühne und Versöhnung*, Würzburg 2000, 44–47.

Ein barmherziger und gnädiger Gott

Aufgrund der Fürbitte des Mose (Ex 32,31-32) gewährt JHWH dem Volk Vergebung – und das in einer Situation, die auf menschlicher Ebene die endgültige Zerrüttung der Freundschaft oder Ehe bedeutet hätte. Als Zeichen der Vergebung erbittet Mose von JHWH, Gott möge ihn seine Herrlichkeit sehen lassen (Ex 33,18). Das ist eine an sich vermessene Forderung nach unmittelbarer Nähe zu Gott, aber so wird der Ernst der Lage nur noch unterstrichen. Gott lehnt nicht direkt ab, trifft aber entsprechende Vorsichtsmaßnahmen zum Schutz des Mose. Und Mose sieht Gott auch nur „von hinten“ (Ex 33,23; EÜ: „meinen Rücken“). Der hebräische Ausdruck kann auch zeitlich aufgefasst werden: „im Nachhinein“ – und das kommt der menschlichen Weise der Gotteserfahrung am nächsten. Der Mensch erfährt Gott nicht unmittelbar, sondern deutet im Nachhinein sein Leben in den Spuren Gottes. Die Erfahrung, dass trotz größten Scheiterns immer wieder ein Neuanfang möglich ist, kleidet die Bibel in die Rede vom gnädigen und barmherzigen Gott. Als ein solcher stellt sich JHWH in jenem dramatischen Erzählmoment vor, in dem er an Mose vorüberzieht.

6 Dann zog JHWH vorüber vor ihm und er rief aus: „JHWH (ist) JHWH. Ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und von großer Huld und Treue, 7 der tausenden (Generationen) Huld bewahrt, der Schuld, Frevel und Sünde wegnimmt – aber er spricht nicht einfach frei – der die Schuld der Väter prüft bei den Söhnen und Enkeln, bei der dritten und vierten Generation.“ (Ex 34,6-7)

Dieser Zentraltext biblischer Theologie wird in der Forschung „Gnadenformel“ genannt¹⁴. Der erste Satz, nur scheinbar eine Banalität („JHWH ist JHWH“), erinnert an die vorausgehenden Selbstvorstellungen Gottes in Wort und Tat. JHWH hat sich wirklich als der erwiesen, als der er sich am Beginn des Exodusbuches angekündigt hat. Und jetzt nimmt JHWH zum Scheitern der Menschen Stellung. Die Vergebungsbereitschaft und Barmherzigkeit Gottes, die Gottes eigene und ganz souveräne Entscheidung ist (Ex 33,19), erstreckt sich über Tausende (seien

es Nachkommen oder, vielleicht angemessener, Generationen). Dieser erste Teil könnte dahingehend missverstanden werden, dass dann die sittlich-ethische Entscheidung des Menschen irrelevant wird und seine Verantwortlichkeit aufgehoben ist – gleichgültig, was er tut, Gott wird ohnehin vergeben. Dass dem nicht so ist, macht der zweite Teil deutlich, der so eine Grundspannung in biblischer Gottesrede aufbaut (s. auch Ex 20,5-6). Gott spricht nicht einfach frei: Die menschliche Verantwortlichkeit bleibt bestehen, die göttliche Barmherzigkeit ist keine Automatik.

So wird Gott prüfend nachsehen, ob die nachfolgenden Generationen, die dritte und vierte – ein Zeitraum, den ein Normalsterblicher noch überschauen kann – in die gleichen Frevel und Sünden verfallen. „Wie die Alten sungen, so zwitschern auch die Jungen“ – wenn sich menschliches Fehlverhalten so fortpflanzt, will Gott diesen Generationenzusammenhang aufbrechen. Daher kann Gott nicht darauf verzichten, die Menschen zur Rechenschaft zu ziehen. Wie sich nun Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit Gottes verhalten, zeigen die Zahlen: Tausend zu drei/vier. Diese Asymmetrie lässt hoffen, übersteigt aber auch jegliches menschliche Verstehen. Nur menschliche Liebe, die zwischen Gatten, noch mehr aber zwischen Eltern und Kindern, kann annähernd ein schwaches Analogon dafür abgeben, was Gott hier an Liebe zu Israel (und damit auch zu allen Menschen) aufbringt¹⁵. Die gesamte Geschichte Israels und das

¹⁴ Nach Hermann Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr ...“, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 102 (1990) 1-18. Neue Untersuchungen zur Gnadenformel: Ruth Scoralick, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch (HBS 33), Freiburg i.Br. 2002; Matthias Franz, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt (BWANT 160), Stuttgart 2003; Andreas Michel, Ist mit der „Gnadenformel“ von Ex 34,6(+7) der Schlüssel zu einer Theologie des Alten Testaments gefunden?, in: Biblische Notizen 118 (2003) 110-123.

¹⁵ Die Metaphorik in der Hoseaschrift lebt von der Analogie einer menschlichen Liebesbeziehung und Ehe zum Verhältnis JHWH - Israel (Hos 1-3). In Hos 11 begegnet die elterliche Liebe zum kleinen Kind als Vergleichspunkt. Aber auch der wird überboten: Menschliche Liebe hat Grenzen, göttliche nicht. So mündet Hos 11 in die bezeichnende Aussage „Gott bin ich – und kein Mensch“. In dieser Perspektive wird in diesem Beitrag versucht, eine grammatikalisch maskulin orientierte Pronominalisierung („er, sein“) für Gott zu vermeiden.

biblische Zeugnis überhaupt können unter diesem zentralen Konzept gesehen werden.

Ein eifersüchtiger Gott

Hat man einmal erkannt, dass die einzig angemessene Sprache über Gott die der Liebe ist, darf es nicht mehr Wunder nehmen, wenn im unmittelbaren Anschluss an die Gnadenformel eine auf den ersten Blick anstößige Selbstvorstellung Gottes folgt.

Denn du sollst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen, denn JHWH, eifersüchtig ist sein Name, ein eifersüchtiger Gott ist er. (Ex 34,14)

Auch wenn hier in dritter Person formuliert wird, steht dieser Satz doch in einer Gottesrede (Gott spricht also in der Logik des Textes über sich in dritter Person). Der Kontext ist das so genannte „Privilegrecht“¹⁶: In Anlehnung an die mittelalterliche Gesellschaftsstruktur wird JHWH als Lehensherr gesehen, der seinen Untertanen Schutz und Sicherheit gewährt, dafür aber unbedingte Loyalität und Gefolgschaft verlangt. Für die meisten Verse in Ex 34,10-26 mag diese Konstellation angemessen sein, aber das in Ex 34,14 angesprochene Verhältnis geht tiefer und ist mit der Analogie einer menschlichen Liebesbeziehung zu beschreiben. Jemand, der so große Liebe und Vergebungsbereitschaft realisiert, wie JHWH seinem Volk in der vorausgehenden Geschichte entgegengebracht hat, darf und muss wohl eifersüchtig sein, will er nicht in völlige Beliebigkeit und Bedeutungslosigkeit herabsinken. Die Eifersucht JHWHs, die sich konkret darin zeigt, dass Israel die Spuren der Verehrung anderer Gottheiten beseitigen soll, ist Ausdruck von Gottes grenzenlosem Engagement für Israel, das Volk, das Gottes Krongut, Gottes besonderes Eigentum ist. Es geht bei der Eifersucht um die einzigartige Beziehung zwischen JHWH und Israel (s.

auch Ex 20,5-6). Daher ist der Name auch eifersüchtig (nicht „der Eifersüchtige“ wie in EÜ) – JHWH als Name ist „nichtsagend“, weil damit keine bestimmte Funktion oder Eigenschaft Gottes akzentuiert wird, vielmehr wird mit diesem „eifersüchtigen“ Namen die ausschließliche Beziehung zwischen Israel und seinem Gott JHWH offenbart¹⁷. Die Eifersucht Gottes ist keine Eigenschaft „an sich“, sondern drückt die emotionale Beziehung Gottes zu Israel in menschlichen Analogien aus. Gott liebt sein Volk Israel in übergroßer Weise, so dass die Eifersucht die Kehrseite davon ist, wenn man von der Liebe Gottes sprechen will. Wer die Emotion der Liebe besitzt, kann auch eifersüchtig sein. Wer liebt, ist auch leidenschaftlich (auf menschlicher Seite zeigt Elija diese Leidenschaft für Gott in 1 Kön 19,10.14). Es muss möglich sein, von den Leidenschaften Gottes zu sprechen, andernfalls ist auch die analoge Redeweise von der Liebe Gottes zu hinterfragen.

Somit kann sich eine Theologie der Heiligen Schrift nicht der Rede vom eifersüchtigen Gott verschließen. Auch das NT spricht mitunter vom Feuereifer Gottes (Hebr 10,27). Es kann in dieser Gottesvorstellung ein kritisches Potenzial liegen, die Rede von der Liebe Gottes wirklich ernst zu nehmen (und Liebe entwickelt Leidenschaft!) und zugleich die Gesamtheit des Zeugnisses von AT und NT in der Theologie als Rede von Gott auszuschöpfen. Von der Bibel her können so erstarrte „Gottesbilder“ wieder aufgebrochen werden. Dazu kann v.a. die alttestamentliche Rede vom unbeschreibbaren, unsichtbaren aber nahen Gott dienen: *„Ein eifersüchtiger Gott ist JHWH, dein Gott, in deiner Mitte“* (Dtn 6,15).

Gott – ein Bekannter?

Ist Gott nach diesem Durchgang durch die Gottes-Vorstellungen im Buch Exodus noch ein Bekannter? Hat sich nicht auch eine facettenreiche Vielfalt aufgetan, die eine einseitige Festlegung Gottes auf eine bestimmte Gottesvorstellung aufsprengt? Eine klischeehafte Engführung des alttestamentlichen Gottes auf einen Gott der Strafe und Rache, wie sie in vie-

¹⁶ Vgl. u.a. Jörn Halbe, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26 (FRLANT 114), Göttingen 1975; Matthias Köckert / Erhard Blum (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10, Gütersloh 2001.

¹⁷ Vgl. C. Dohmen, „Eifersüchtiger ist sein Name“ (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht: Theologische Zeitschrift 46 (1990), 289-304.

len populären Vorurteilen immer wieder anzutreffen ist, dürfte auf jeden Fall demontiert sein. Es wäre leichter gewesen, in diesem Artikel einen bestimmten Text auszuwählen und an ihm eine Gottesvorstellung ausführlicher zu beschreiben – aber dann liegt die Gefahr nahe, darin „den“ Gott des Exodus zu sehen. Eine auch nur annähernd angemessene Rede von Gott ergibt sich aber nur in der (wiederum nur begrenzt möglichen) Zusammenschau der vielen Textstellen, die Aussagen über Gott treffen. Mithin sollte aber deutlich geworden sein, dass Gott gerade die Freiheit und die Vielfalt der Vorstellungen will, nicht die sklavische Festlegung auf ein Bild – und dass JHWH leidenschaftliche Liebe zeigt und nichts sehnlicher wünscht als eine angemessene Antwort der Menschen darauf.

Zusammenfassung

Im Buch Exodus stellt sich Gott mehrfach selbst vor: als ein Bekannter (der Gott der „Väter“), als Gott, der Israel erwählt und befreit, als barmherziger und gnädiger Gott, als ein eifersüchtiger Gott. Gott lässt sich in Gestalt des erwählten Volkes Israel ganz auf den Menschen ein, entfacht Liebe und Leidenschaft – und erhofft Gegenliebe. So stellt das Exodusbuch Gott dar und führt damit in den Kernbereich biblischer Theologie.

Prof. Dr. Thomas Hieke



hat einen Lehrstuhl für Altes Testament an der Universität Mainz inne. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Biblische Theologie; Genesis; Levitikus; Esra-Nehemia; Maleachi.

Seine Adresse: Sägemühle 7, 91275 Auerbach-Michelfeld, www.thomashieke.de

Weihnachten

Die neue Ausgabe von „Welt und Umwelt der Bibel“ zum Thema „Weihnachten“ geht der Frage nach den Wurzeln dieses Festes nach. Was ereignete sich damals in Palästina und was

wollten die „Berichte“ über die Geburt Jesu in Betlehem aussagen?

Die Spur führt zunächst in das Alte Testament. Die meisten Symbole der Weihnachtszeit entstammen überraschenderweise diesem Teil der Bibel. Ob Ochs und Esel, der Stern oder der Ortsname Betlehem – jedes dieser Elemente repräsentiert Erfahrungen und Hoffnungen des Volkes Israel. Christen haben sich solcher Symbole bedient, um Jesus als den zu beschreiben, der all die Erwartungen Israels endgültig erfüllt.

Doch auch die polytheistische Umwelt der frühen Christenheit hat in der Ausgestaltung des Weihnachtsfestes Spuren hinterlassen. Das christliche Fest fand seine Form an der Seite und in Abgrenzung zum römischen Kaiserkult. Seit dem vierten Jahrhundert entwickelte sich aus solch unterschiedlichen Anfängen eine vielgestaltige Weihnachtstradition. Heute ist das Weihnachtsfest neben dem Symbol des Kreuzes zum Markenzeichen des Christentums avanciert. Schon aus diesem Grunde lohnt es sich, seine Inhalte genauer zu betrachten. Dazu bietet sich nicht zuletzt die Fülle an künstlerischen Gestaltungen des Themas an. Einige davon werden in diesem Heft vorgestellt.

Einzelheft € 9,80
Jahresabonnement € 34,-
(4 Ausgaben)

Bestellen Sie **Welt und Umwelt der Bibel** bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de



Gottes Offenbarung am Dornbusch

Und die Berufung des Mose (Ex 3-4)

Georg Fischer

■ **Wenige Stellen in der Bibel tragen solches Gewicht wie die Berufung des Mose in Ex 3-4. Ihm gegenüber enthüllt sich Gott in seinem Wesen, mit seinem Namen und seinen Plänen. Wer den biblischen Gott tiefer kennen lernen möchte, kann an diesen beiden Kapiteln im Buch Exodus nicht vorbeigehen.**

Wann zeigt sich Gott?

Im Kontext des Buches liegen Ex 1-2 voraus, die die wachsende Unterdrückung (Kap. 1) und dann das erste Auftreten Moses schildern (Kap. 2). Sein Überleben verdankt er der Sorge und dem Mitgefühl von Frauen; seine Rettung aus dem Wasser des Nil bildet die Befreiung des Volkes am Schilfmeer (Kap. 14) vorweg ab.

Am Ende von Ex 2 bringen die letzten drei Verse (V. 23-25) ein starkes Crescendo in der Präsenz Gottes. Fünfmal wird Gott erwähnt, davon viermal als Subjekt in V. 24f:

„und Gott hörte ..., und Gott gedachte ..., und Gott sah ..., und Gott wusste.“

Intensiv nimmt Gott das Leiden der Israeliten wahr, ihr Schreien und Stöhnen entgeht ihm nicht. Sein Erscheinen am Dornbusch ist in diesem Zusammenhang zu begreifen: Gott tritt auf den Plan, wenn Unrecht und Gewalt unerträglich geworden sind und vielfaches Leiden von Unschuldigen verursachen. Moses Sendung ist seine Reaktion auf solche Missstände.

Wie offenbart sich Gott?

Das Aufeinander-Zugehen der beiden Hauptpersonen in Ex 3,1-6 vermittelt gleichzeitig ihre Charakterisierung: Gottes Annäherung geschieht „sachte“. Sie beginnt mit der Erscheinung seines Boten (V. 2). Das Miteinander von Bote und Gott selbst prägt auch andere Texte

(Gen 16; 22; Num 22; Ri 6). Am Anfang, vorbereitend, steht meist der Bote; beim entscheidenden Geschehen ist Gott dann selbst aktiv.

Die Aufmerksamkeit des Mose wird durch ein Paradox geweckt. Der brennende und nicht verbrennende Dornbusch (Ex 3,2) symbolisiert im Feuer Gottes verzehrende Macht, wie sie auch anderswo in Theophanien erwähnt wird (z.B. Ex 19,18). Das Nicht-Verzehrtwerden zeigt dagegen, dass diese nicht zerstörend sein muss. Das Zusammenfallen von scheinbaren Gegensätzen (vgl. Nikolaus von Cues) weckt Staunen, das zu Gott führen kann.

Der Dornbusch trägt im Hebräischen den Namen *s^cnäh*. Gleich fünfmal wird er innerhalb von Ex 3,2-4 so benannt (sonst nur noch in Dtn 33,16). Diese Häufigkeit dürfte mit ihrer lautmalerischen Nähe mit dem Namen des Berges der Offenbarung, dem *Sinai*, zu tun haben: Wie Gott sich hier im Dornbusch/*s^cnäh* dem Mose zeigt, so erfährt diese Gottesbegegnung später am gleichen Ort, ab Ex 19 eine Fortsetzung.¹ Zudem trifft das Erscheinen am Dornbusch nach rabbinischer Auslegung eine Aussage über Gott: Die Wahl eines kleinen Strauches bezeugt seine Solidarisierung mit dem niedrigen und unterdrückten Volk in Ägypten.

Schritt für Schritt geht Gott weiter auf Mose zu. Dem sich Nähernden begegnet er zunächst mit dem doppelten Anruf: „Mose! Mose!“ (3,4). Die Nennung des Namens drückt persönliche Nähe aus, und die Wiederholung die Dringlichkeit des Rufs. Letzteres ist zugleich ein Anzeichen für eine Lebenswende (vgl. Gen 22,11; 46,2; 1 Sam 3,10). Auch für Mose wird sich Entscheidendes verändern.

Dann informiert Gott ihn über die Heiligkeit des Ortes, was erfordert, dass Mose seine Sandalen auszieht (3,5). Die damit verbundene Symbolik erschließt sich über Stellen wie Dtn 25,9f; Jes 11,15; Ps 60,10; Rut 4,7f, in de-

¹ S. dazu den Beitrag von Thomas Hieke in diesem Heft.

nen jeweils ein Rechtsanspruch damit verknüpft ist, sowie Ex 12,11, wo die ausziehenden Israeliten bereits vorwegnehmend Sandalen als Zeichen der Freiheit und in der Bereitschaft zum Weg dazu tragen. Wenn Mose diesem Befehl nachkommt – es wird nicht gesagt, aber vorausgesetzt – akzeptiert er, auf diesem Boden der Begegnung mit Gott kein Besitzrecht zu haben und barfuß, gleich einem Diener, in Anspruch genommen werden zu können.

Schließlich stellt Gott sich vor, als „Gott deines Vaters“ und auch der Erzeltern (3,6). Gottes Sich-Bekanntmachen vor Mose erfolgt zuerst mit Bezug auf dessen Familie. Gott beginnt so mit dem Vertrauten und stellt es dann in Beziehung mit einer über drei Generationen hinweg anhaltenden treuen Bindung an die Vorfahren („Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“).

Gottes Zugehen auf Mose enthüllt ihn als jemand, der ganz bedacht, einführend und mit persönlichem Interesse Menschen begegnet. Schrittweise, in kleinen Stufen steigernd, kommt er näher und offenbart sich immer tiefer.

Wem gibt Gott sich zu erkennen?

Ex 3,1-6 malen nicht nur ein Porträt Gottes, sondern auch von Mose. Schon im ersten Vers wagt er Besonderes. Das einmalige „Führen hinter die Wüste / Steppe“ zeigt ihn als einen Hirten, der auch ungewohnte Wege einschlägt und so – wohl selber kaum ahnend – den Gottesberg erreicht.

Dort fasziniert ihn das seltsame Phänomen des brennenden und doch nicht verzehrt werdenden Busches. Auf dem Hintergrund der Information in Ex 7,7 (vgl. dazu Apg 7,23.30) war Mose zu diesem Zeitpunkt knapp 80 Jahre. Trotz dieses Alters ist er wach, neugierig, aufmerksam wahrnehmend und sogar bereit, der eigenartigen Erscheinung nachzuspüren und dafür – in der Wüste! – einen Umweg in Kauf zu nehmen: *„Ich will doch abweichen und sehen ..., warum der Dornbusch nicht verbrennt“* (Ex 3,3). Lebendig, interessiert und auf Gründe achtend, so zeigt sich Mose hier.

Auf Gottes wohl überraschenden Anruf in V. 4 antwortet er in typischer Weise „Siehe mich!“ (ebenso Abraham in Gen 22,11; Jakob in Gen 46,2). Anzunehmen ist auch, dass er den Befehl zum Ausziehen der Sandalen befolgt hat (s.o.). Er akzeptiert ihn, noch bevor sein Gesprächspartner sich ihm zu erkennen gegeben hat. Auf dessen Vorstellung in V. 6 schließlich reagiert er korrekt, mit Gottesfurcht und dem Verhüllen seines Gesichts (gleichfalls Elija in 1 Kön 19,13).

Insgesamt schildert Ex 3,1-6 Mose als einen innerlich frischen, aktiven Menschen, der offen auch Unübliches angeht und sich nicht vor zusätzlicher Anstrengung scheut. Sein Verhalten im Gespräch ist konventionell und von Respekt getragen. Gottes Wahl seiner Person scheint so wohlbegründet, auch wenn die Vorgeschichte in Ex 2,11-22 nicht vergessen ist: Mose ist durch den Mord am Ägypter belastet (2,12), zugleich aber durch den dreifachen Einsatz für Gerechtigkeit ausgezeichnet (2,11f.13.17). Gott sucht offenbar jemand, dem Recht ein unbedingtes Anliegen ist, und das hindert ihn nicht, einem schwer schuldig Gewordenen eine Chance zu geben.

Wo erscheint Gott?

Die Ausrichtung auf die Personen hat uns bisher wenig auf die *Orte* achten lassen. Gleich zu Beginn (3,1) werden „Wüste“ und „Berg“ genannt, zwei Bestimmungen, die auch symbolische Bedeutung tragen und für die spätere Begegnung zwischen Gott und Volk wichtig werden.

„Wüste“ ist jener Bereich, in dem menschliches Leben in Gefahr ist: Der Mangel an Wasser, an Nahrung, die extremen Schwankungen der Temperaturen, die oft großen Entfernungen bis zur nächsten Besiedlung u.a.m. machen sie zu einer Herausforderung. Überleben wird in ihr als Geschenk erfahren, und gleichzeitig vermittelt sie durch ihre Großartigkeit und ihre Weite eine Ahnung davon, dass es menschliche Dimensionen Übersteigendes gibt.

In ähnlicher Weise und doch anders verweisen Berge über die alltägliche Lebenswelt hi-

naus. Seit jeher und in vielen Kulturen sind sie heilige Orte, wo Menschen Gott begegnen können. Sie sind gleichsam natürlich dafür prädestiniert, weil sie von der Erde in den Himmel ragen und so beide verbinden; die Bezeichnung „Gottesberg“ hier in V. 1 verweist explizit auf diesen Aspekt. Dessen Benennung als „Horeb“ erstellt eine Klammer mit späteren Texten (Ex 17,6; 33,6) und besonders mit dem Buch Deuteronomium (9 mal ab Dtn 1,2.6.19).

Gleich doppelt bereiten die Angaben Wüste und Berg den Boden für ein Geschehen, das die üblichen, eingefahrenen Vorstellungen sprengt. Dort, jenseits des Gewöhnlichen, teilt Gott sich Mose in einmaliger Weise mit.

Mit Ex 3,1-6 ist, vergleichbar einer „Inszenierung“, der Schauplatz dem Leser vor Augen gestellt: Er sieht den Raum und hat eine erste Charakterisierung der Personen erhalten. Nun kann die eigentliche Handlung beginnen. Sie folgt gleich als Gespräch, das als längster Dialog Gottes mit einem Menschen in der Bibel (abgesehen von Ijob 38-42, die aber stärker monologisch sind) außergewöhnlich hervorsticht.

Was bewegt Gott?

Ab Ex 3,7 kommt Gott zu den Beweggründen für sein Erscheinen. In zwei weiter ausholenden Redegängen (7-12 und 13-22) teilt er Wesentliches über sich und seine Pläne mit.

Schon der Auftakt in 3,7 ist beeindruckend. Mit drei Verben greift Gott auf seine in 2,24f berichtete intensive Wahrnehmung zurück. Neu ist aber seine Solidarisierung mit den unterdrückten Israeliten in Ägypten, die er – erstmalig in der Bibel – als „mein Volk“ bezeichnet. Er macht sich ihren Schmerz zu eigen und stellt sich auf ihre Seite – und beginnt zu handeln. Er ist schon mit dem Ziel „heruntergestiegen“ (V. 8), die Menschen aus ägyptischer Unterjochung zu „retten“ und „hinaufzuführen in ein gutes und weites Land, fließend von Milch und Honig“ (erstes Vorkommen der letztgenannten Wendung). Dieser Plan spannt erzählerisch einen Bogen, der über die Tora hinausreicht und seine Erfüllung im Buch Josua ins Auge fasst.

Das Mittel zu diesem Ziel ist die Bestellung des Mose. Gott gibt Mose den Auftrag, vom Pharao die Freilassung der Israeliten zu erwirken (V. 10). Die beiden Stichwörter „gehen“ und „senden“ sind für biblische Berufungen typisch (Ri 6,14; Jes 6,8; Jer 1,7; Ez 2,3f mit 3,11). Die Aufgabe umfasst dabei allerdings nicht nur eine einmalige Aktion, sondern dauert meist das ganze Leben.

Auf Moses Einwand, einer so hohen Sendung nicht würdig zu sein (Ex 3,11 „Wer bin ich, dass ...?“; vgl. 1 Sam 18,18; 2 Sam 7,18), antwortet Gott in V. 12 zuerst mit der Zusicherung „ich werde mit dir sein“. Wer für Gott geht, darf sich dessen Unterstützung gewiss sein. Dann gibt er ihm noch ein Zeichen, das hier – außergewöhnlich – sich erst in der Zukunft realisieren wird: Die gemeinsame Verehrung Gottes durch das gesamte Volk visiert Ex 19 an und wird für Mose die tiefste Bestätigung für seine Sendung sein. Sie erfolgt „an diesem Berg“, was eine Identifizierung des in Ex 3,1 erwähnten Gottesberges mit dem Sinai (so die Bezeichnung in Ex 19) erlaubt. Zum zweiten Mal, nach V. 8 mit dem Vorverweis auf das Land, erweist sich Ex 3 so als „Pfeilertext“, der auf die Begegnung mit Gott am Sinai ausrichtet und die Erzählung bis dorthin trägt.

Der zweite längere Redegang wird ausgelöst durch Moses Frage nach Gottes Namen (Ex 3,13). Auf Gottes unmittelbare Reaktionen darauf sei unten näher eingegangen. Im Zusammenhang mit seiner dritten Antwort, die in V. 15 einsetzt und den Namen „JHWH“ gibt, führt Gott breiter aus, wie dieser zu verstehen ist. Er beginnt in V. 16 mit der den Ältesten zu übermittelnden Mitteilung, er habe sie und das ihnen Angetane „heimgesucht“. Dies bedeutet eine Erfüllung der Zusage Josefs in Gen 50,24, die in Ex 13,19 erneut aufgenommen wird.

Dann greift Gott in 3,17 auf V. 8 inhaltlich zurück, der Unterschied liegt in der Zitatebene. Seit dem Beginn von V. 16 gibt es nämlich eine vierfache Stufung des Redens:

1. Gott an Mose – „*Geh und versammle ... und rede zu ihnen*“

2. Mose zu den Ältesten – „*JHWH, ... ist mir erschienen, ..., folgendermaßen*“
3. Ausrichten der Botschaft – „*Gewiss werde ich euch ... heimsuchen, und ich dachte*“
4. Kundgabe des Planes Gottes – „*Ich will euch hinaufführen ...*“.

Der Rückschritt in den Zitatebenen führt stufenweise immer weiter in Gottes Inneres bis zur Enthüllung seines eigenen Denkens. So offen wurde Gottes Überlegen und Wollen bis dahin nie dargestellt.

In der Folge verlangt Gott in 3,18 das Bekenntnis zu ihm und zu seiner Verehrung vor dem Pharao. Er sieht voraus, dass sein Plan auf Widerstand bei diesem stoßen wird (V. 19) und sagt dessen erfolgreiche Überwindung an (V. 20). Gerade darin, dass Gott bei Schwierigkeiten nicht aufgibt, zeigt er seine Entschiedenheit. Er macht nicht nur große Worte, sondern führt seine Vorhaben auch zu Ende.

Die beiden Abschlussverse (3,21f) blicken vorweg auf einen freundschaftlichen Abschied aus Ägypten (s. 11,2; 12,35f). Die ganz am Ende stehende Bemerkung vom angeblichen „Ausplündern“ der Ägypter geht auf die Übersetzung der Septuaginta zurück und ist sowohl sachlich wie theologisch als auch kontextuell falsch. Das hebräische Wort wurde (in einer anderen Stammform) bereits in V. 8 gebraucht und bedeutet „retten, befreien“. Der friedliche Auszug der Israeliten von den Ägyptern befreit Letztere vom bis dahin erfolgten Ausnützen der Abhängigkeit und damit von der Verkehrung der Beziehung. Solche faire, internationale Verständigung ist Gott ein Anliegen.

Wer ist Gott?

Die Frage nach der Identität Gottes wird in Ex 3f mit einem ganzen System von Aussagen angegangen. Dazu gehören u.a.:

- 3,6 „*Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs*“
- 3,14a „*Ich werde sein, wer immer ich sein werde*“
- 3,14b „*(Der) 'Ich werde sein' hat mich zu euch gesandt.*“

3,15 „*JHWH, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs*“

3,18 „*JHWH, der Gott der Hebräer, ...; ... opfern JHWH, unserem Gott*“

Das komplexe Gefüge all dieser Gottesreden hat eine äußerst wichtige Funktion innerhalb der Tora: Ex 3 ist die einzige Stelle, die aus Gottes eigenem Mund, und damit verbindlich, die Identität von JHWH und dem Gott der Erzeltern aussagt. Die viermalige Erwähnung von „Abraham, Isaak und Jakob“ unterstreicht dies.

Zugleich werden in 3,6 durch den Bezug zu Moses Verwandtschaft sowie in 3,18 mit der Erwähnung der „Hebräer“ weitere Akzente greifbar. Sie laufen zu auf die letzte neue Formulierung „JHWH, unser Gott“, mit der so zum ersten Mal innerhalb der Bibel eine Gemeinschaft das sie einende Bekenntnis ausspricht. Der theologischen Gleichsetzung von Vätergott und JHWH entspricht ein gesellschaftlicher Prozess, der mehrere Gruppen in dem einen gemeinsamen Glauben an JHWH zusammenbindet.

Die Hinführung auf die *Offenbarung des Namens* geschieht ähnlich sachte wie das anfängliche Zugehen auf Mose. Dessen zweiter Einwand (Ex 3,13) hatte drei Ebenen:

a) „Was soll ich ihnen sagen?“, als Frage des Mose,

davor die doppeldeutige zitierte Frage der Israeliten:

b/c) „Was bedeutet / ist sein Name?“

Mit der Präzision eines Uhrwerks geht Gott in drei Antworten darauf ein:

a) V. 14a als persönliche Information an Mose: „Ich werde sein, wer immer ich sein werde.“ Gottes Gesandter darf in besonderer Weise um ihn wissen.

b) V. 14b als erste Mitteilung an das Volk, ein wenig vom Sinn des Namens öffnend mit dem an V. 14a anschließenden und lautlich zu JHWH in V. 15 hin verbindenden „Ich werde sein“ (hebr. *'ähjäh*).

c) In der zweiten Botschaft an das Volk in V. 15 gibt Gott kund, wie er heißt und auf immer genannt werden möchte: JHWH

(vermutliche Aussprache „Jahwe“, heute aus Respekt vor der jüdischen Tradition zurückhaltend zu gebrauchen).

Die beiden damit verbundenen Aspekte der Gleichsetzung mit dem Gott der Erzeltern sowie das direkt anschließende Programm der Befreiung (V. 16-22) gehören wesentlich zu JHWH und wurden bereits oben angesprochen. Hier offenbart der biblische Gott weit mehr als seinen Namen.

Gottes weitere Reaktionen greifen bis in Details genau Moses Reden und Einwände auf und enthüllen zusätzlich wesentliche Eigenschaften Gottes, die aber aus Platzgründen hier nicht weiter besprochen werden können. Gott zeigt sich als mitfühlend, helfend und in hohem Maße geduldig: erst auf Moses letzte Ablehnung in 4,13 hin, entbrennt sein Zorn (4,14). Doch selbst dann noch kommt er Mose mit der Mit-Bestellung Aarons entgegen.

Bewertung

Gottes Offenbarung am Dornbusch ist eine Schlüsselstelle für biblische Theologie. Gott gibt und „erklärt“ darin seinen Namen JHWH, stellt sich selbst als innerlich von Not bewegt, engagiert und entschieden Leidende befreiend vor. Ex 3f ist eine verdichtete Summe unter der Rücksicht seiner Gottesaussagen, ebenso aber bezüglich des Themas „Berufung“, zu dem es in den fünf Einwänden eine sonst unerreichte Zusammenfassung der entscheidenden Themen bietet.

Das Gesehene erlaubt auch literarische Folgerungen. Inszenierung und anschließender Dialog entfalten sich innerlich stimmig, so dass Ex 3f als einheitliche Komposition angesehen werden muss. Die gezielten Ankündigungen erstellen vielfache Bezüge zu anderen Schlüsseltexten (wie Ex 7-11; 12-14; 19; usw.). Sie verlangen, dabei gleichfalls eine bewusst geschaffene Darstellung für das Buch Exodus anzunehmen. Dieser Erzählbogen reicht sogar über die Tora hinaus, bis ins Buch Josua.

Gottes Offenbarung am Dornbusch kann auch heutigen Lesern wertvolle Impulse vermitteln. Sie stellt die Frage, ob und wie wir Gott

wahrnehmen. Die Reichhaltigkeit und Faszination seiner Präsentation in Ex 3f könnte dabei inspirierend sein, Gott auch in unserer Zeit neu zu entdecken und tiefer zu erkennen. Eine solche Begegnung bleibt schließlich nicht folgenlos. Sie bedeutet – wie bei Mose – Verpflichtung: Wem Gott sich zeigt, den möchte er gewinnen, für die Umsetzung seiner Pläne.

Zusammenfassung

Die Erscheinung Gottes an Mose im brennenden Dornbusch ist ein wichtiger Schlüsseltext der Bibel. Er birgt für den vom Buch Genesis her kommenden Leser eine Fülle neuer und grundlegender Züge, die tragend sind für das biblische Gottesverständnis. Dazu gehören u.a. der ‚Name‘ JHWH und seine Erklärung, Gottes Solidarisierung mit den unterdrückten Israeliten in Ägypten sowie die Beauftragung einer Person für eine göttliche Sendung. Zudem birgt Ex 3f in seiner Detailgestaltung bezüglich des Redens von Gott unzählige Facetten.

Literatur

- Georg Fischer, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)*, OBO 91, Fribourg 1989.
- Georg Fischer, *Martin Hasitschka, Auf dein Wort hin. Berufung und Nachfolge in der Bibel*, Innsbruck 1995, S. 11-33.

Prof. Dr. Georg Fischer SJ



geb. 1954 in Feldkirch/Vorarlberg, seit 1972 Mitglied des Jesuitenordens; Ausbildung in München, Innsbruck und Rom, unterrichtet Altes Testament seit 1984 in verschiedenen Ländern, auch Asiens; ab 1995 Professur in Innsbruck; Forschungsschwerpunkte Genesis – Exodus, Jeremia, bibeltheologische Themen.

Den anstößigen Text vom Durchzug durchs Schilfmeer (Ex 14) neu lesen

Oder: Wie der Bibelkanon uns Gottes Rettung nahe bringt

Georg Steins

■ Regelmäßig wird die Erzählung vom Durchzug der Israeliten durch das Meer in Ex 14 in der Osternacht gelesen oder im Religionsunterricht durchgenommen. Dabei stoßen sich viele an der Gewaltdimension des Textes, die die Ägypter in den Fluten ertrinken lässt. Der Beitrag erschließt einen neuen Weg zum Verständnis dieses Textes durch die Beachtung des kanonischen Kontextes und seiner jüdischen Rezeption. Überdies demonstriert er beispielhaft einen bibelgemäßen Zugang zu den Wundergeschichten des Alten und Neuen Testaments.

Ein rätselhafter und anstößiger Bibeltext

Die Erzählung von der wunderhaften Rettung Israels am Meer aus dem 14. Kapitel des Buches Exodus gehört zu den bekanntesten Texten der Bibel. Vielen ist sie aus der Liturgie vertraut: In der Osternachtliturgie der katholischen Kirche gehört sie zu den Pflichtlesungen. Aber für diesen Text scheint in besonderer Weise zu gelten, dass ein bekannter Text nicht auch sogleich ein gut verstandener Text sein muss. Im Gegenteil! Kaum eine Erzählung der Bibel ist so rätselhaft wie die fantastisch klingende Darstellung vom „Zauberstab“ des Mose und von den stehenden Wasserwänden, zwischen denen Israel auf trockenem Fuß hindurch zieht. Kaum ein Bibeltext wird zudem als so anstößig empfunden wie die Erzählung vom Pharao, dessen Herz Gott selbst verhärtet, so dass er die fliehenden Israeliten verfolgt, und von der ägyptischen Armee, die am Ende geschlagen und tot am Ufer des Meeres liegt. Diesem Gott, der – wie es den Anschein hat – die „einen dran glauben lässt“, damit die anderen „an ihn glauben“ (so heißt es im Zielsatz der Erzählung in Ex 14,31), singen die Israeliten schließlich ein Loblied: „*Damals sang Mo-*

se mit den Israeliten dem Herrn dieses Lied; sie sagten: Ich singe dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben. Pferd mitsamt Wagenfahrer warf er ins Meer.“ (Ex 15,1)

Kurzum: Die Erzählung Ex 14 muss als ein märchenhaft unglaubwürdiger Text mit moralisch und theologisch äußerst problematischen Zügen erscheinen. Bei dieser Einschätzung handelt sich nicht um moderne Empfindlichkeiten. Die moralische wie theologische Anstößigkeit des Textes wird bereits im rabbinischen Judentum vielfach diskutiert. Von den zahlreichen Belegen wähle ich den Babylonischen Talmud (Traktat Sanhedrin 39b) aus:

„Freut sich denn der Heilige, gepriesen sei er, über das Unglück der Gottlosen, es heißt ja (2 Chr 20,21): *während sie vor den Kampfgerüsteten einherzogen, sprachen sie: Danket dem Herrn, denn ewig währt seine Gnade*, und hierzu sagte R. Jonathan: Weshalb stehen in diesem Dankspruch nicht die Worte: *denn er ist gütig* (vgl. Ps 136,1)? Weil der Heilige, gepriesen sei er, sich nicht über das Unglück der Gottlosen freut!? R. Semuel b. Nachman sagte nämlich im Namen R. Jonathans: Es heißt (Ex 14,20): *und sie kamen sich die ganze Nacht nicht nahe*; die Dienstengel wollten dann vor dem Heiligen, gepriesen sei er, das Lied anstimmen; da sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu ihnen: Mein Händewerk [die Ägypter; Anm. G. St.] ertrinkt im Meere, und ihr wollt vor mir das Lied anstimmen!? R. Jose b. Chanina erklärte: Er selbst freut sich darüber nicht, wohl aber lässt er andere sich freuen. Dies ist auch zu beweisen: es heißt (Dtn 28,63): *sich freuen lassen*, nicht aber; sich freuen.“¹

¹ L. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud Bd. 8, Darmstadt 1996, 615.

Nach der New Union Haggadah bekennt die Pesach feiernde Gesellschaft: „*Ja, Nachkommen derer sind wir, die gerettet wurden vom grausamen Mizrajim [d.i. Ägypten; Anm. G. St.), ja, wir jubelten, als wir Bezwinger bezwungen sah'n. Doch das Triumphgefühl vermindert sich beim Anblick des furchtbaren Sterbens – so wie der Wein im Becher, wenn wir zehn Tropfen versprengen für die Plagen über Mizrajim.*“²

Wie sehr die wunderbar phantastische Seite des dargestellten Geschehens bereits in der Antike empfunden worden ist und Erklärungen herausgefordert hat, zeigt sich am deuterokanonischen Buch der Weisheit Salomos. Dort wird das Geschehen in doppelter Weise erklärt: Einerseits wird der Untergang in Weish 19,1-4 und 13-17 *als Strafe interpretiert*; damit geht der Text über Ex 14 hinaus: Die Ägypter hatten den Israeliten nachgesetzt, die sie zuvor zum Gehen aufgefordert hatten. Sie haben das Gastrecht gebrochen, indem sie Gäste zu Sklaven gemacht haben, obwohl diese zuvor ihre Wohltäter waren (eine Anspielung auf die Joseferzählung). Andererseits wird die Rettung Israels am Meer in Weis 19,5-9 *schöpfungstheologisch gedeutet*: Der ganze Kosmos steht im Dienst Gottes für sein Volk und dient als Strafinstrument für die Gottlosen (vgl. Weish 5,17-23).³ In beiden Fällen handelt es sich um Versuche, ein schwer einzuordnendes Geschehen durch Bezugnahme auf grundlegende theologische Vorstellungen verständlich zu machen. Die Botschaft lautet: Gottes Schöpfung ist „in Weisheit gemacht“ (vgl. Ps 104,24).

Sie ist sinnvoll, weil und insofern der Schöpfer in ihr für Gerechtigkeit, für eine lebensförderliche Ordnung Sorge trägt.

Diese Erzählung aus dem Exodus-Buch provoziert das Nachdenken, gerade weil sie gewohnte Sichtweisen durchbricht, weil sie als Ganze und in Teilen so befremdlich ist. Aber im Vordergrund steht nicht die Erklärung der wunderhaften Züge dieser Erzählung. Es geht in den genannten Rezeptionen vielmehr um eine Rechtfertigung der Güte Gottes und den Aufweis der Stimmigkeit der Welt. Die biblischen Begriffe „Gerechtigkeit“ und „Weisheit“ umfassen auch diese Aspekte. Das Wunder der Rettung ist demnach keine miraculöse Ausnahmeerscheinung, sondern bringt den von Gott gewollten Zustand der Schöpfung zur Anschauung. Das Wunderbare ist die Realität im eigentlichen Sinne, so könnte man es vielleicht pointiert sagen.

Der Kontext als Zugang zur Wundergeschichte

Ex 14 ist ohne Zweifel nach Gestalt und Gehalt eine einzigartige Erzählung. Aber die Bibel ist voller Wundergeschichten. Liberale Theologie hat sich daran stets gestoßen und viele Deutungsversuche unternommen, um das Wunderhafte auf ein Normalmaß zurückzuschrauben und ihm das Befremdliche zu nehmen. Biblizistischen Fundamentalisten dagegen verschlagen die Wundergeschichten gewissermaßen das Denken: Sie lesen diese Geschichte „wortwörtlich“, das bedeutet ohne jede Verstehensanstrengung, die damit rechnet, dass die Texte einen Eigenstand, eine Fremdheit haben könnten und sich der schnellen Einordnung in unsere Weltsicht erst einmal widersetzen. Für Fundamentalisten ist ein solcher Gedanke des Respekts gegenüber der Bibel, der sich daran zeigt, etwas gerade nicht schon immer „fromm“ verstanden zu haben, schon ein Ausdruck von Unglauben. Kann es zu einer wirklichen Bereicherung in einer Begegnung kommen, wenn der andere mich immer bestätigt und ich stets weiß, was er zu sagen hat?⁴ Wenn ich ihm alles Fremde nehme?

² Zit. nach G. Plaut, Die Tora in jüdischer Auslegung Bd. II, Gütersloh 2000, 155.

³ Vgl. dazu H. Engel, Das Buch der Weisheit, NSKAT 16, Stuttgart 1998, 296f.

⁴ Eine kirchliche Stellungnahme zum Phänomen des biblizistischen Fundamentalismus, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt, findet sich im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ vom April 1993, veröffentlicht in den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 115 (vgl. www.dbk.de; unter „Schriften“). Vgl. darin den Abschnitt über den fundamentalistischen Umgang mit der Bibel (Punkt F). Dieses herausragende römische Dokument lässt sich insgesamt als Alternativprogramm zu einem auch in katholischen Kreisen um sich greifenden fundamentalistischen Biblizismus verstehen.

Ich schlage eine andere Art der Lektüre von Ex 14 vor, eine Lesart, die nahe liegt, aber in dieser Konsequenz noch nicht versucht worden ist. Die moderne „historisch-kritische“ Exegese konnte den Text bisher so nicht wahrnehmen, weil sie in der traditionellen Variante mit einer „Zerlegung“ vorgefundener Zusammenhänge einsetzt und sich damit über die Hürde des Endtextes hinwegsetzt. Wie sieht die andere Möglichkeit konkret aus?

Der Text im Erzählzusammenhang

Ex 14 ist nicht nur aufgrund seines Inhaltes ein besonderer Text, erzählt er doch das grundlegende und größte Wunder in der Geschichte des Volkes Israel. Die Besonderheit wird zusätzlich unterstrichen durch die unmittelbare Umgebung des Textes, den literarischen Nahkontext. In Ex 13,17-14,31 wird vom Zug der Israeliten durch das „Schilfmeer“ erzählt (Ex 13,18 u.ö.). Der Text ist eingebettet in einen größeren Erzählzusammenhang, der von Ex 12,1 bis 15,21 reicht.⁵ Aber innerhalb dieses formal als Erzählung gestalteten Zusammenhangs wechseln die literarischen Formen in einer Weise, die Beachtung verdient:

Der Abschnitt 12,1-13,16 ist zwar eine Erzählung, aber die Handlungsanteile sind minimal. Statt dessen überwiegen Reden, in denen *Anweisungen erteilt* und das (noch zu erzählende) Ereignis der Herausführung Israels aus Ägypten schon *besprochen und gedeutet* wird. Dieser Teil nimmt also einerseits in den Reden die Rettung Israels vorweg und geht zudem weit über dieses Ereignis hinaus, indem den Israeliten komplexe Festanweisungen gegeben werden, wie sie in Zukunft dieser Rettung zu gedenken haben. Das ist umso bemerkenswerter, wenn man sich vergegenwärtigt, dass auch eine andere Erzählstrategie denkbar wäre: Man könnte genauso gut *zuerst* die Rettung erzählen und *dann* festhalten, wie das Ereignis in Zukunft in Erinnerung zu rufen ist. Das Exodus-Buch wählt jedoch diesen Weg nicht. Der Erzählfluss wird unterbrochen, und zwar genau auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen Gott/Mose und dem Pharao,

und es werden umständlich genaue Ritualanweisungen eingeschoben.

Das gleiche Muster der Unterbrechung des Erzählflusses findet sich nun noch einmal im Anschluss an Ex 13,16-14,31, nämlich in 15,1-21: Hier wird innerhalb eines schmalen Erzählrahmens (nur 15,1a; 19-21a) formal ebenso das Darstellungsmittel gewechselt und inhaltlich der Erzählzusammenhang weit überschritten. Das Lied des Mose und der Israeliten in 15,1-17 und das Lied der Mirjam und der Frauen in 15,21 sind weit mehr als die Darstellung einer spontanen Reaktion auf die Erkenntnis der wunderhaften Rettung. Der Text des Liedes darf nicht darauf reduziert werden, damit würde man ihm nicht gerecht. Auch hier wird dem Geschehen vielmehr ein grundlegender, ein paradigmatischer Zug zuerkannt: Das Geschehen am Meer wird – nach vorne blickend, also die Zukunft Israels schon vorwegnehmend – zum Sinnbild der Rettung Israels im Meer der Völker (vgl. 15,14-16). Wieder wird aus der Rückschau erzählt, also im vollendeten Futur: Diese fremden Völker erstarrten wie das Wasser des Meeres (vgl. 15,8 und 16); Israel zog durch sie hindurch.⁶

Ging es in 12,1-13,16 um die *Einsetzung einer Festwoche*, also einer regelmäßig wiederkehrenden Zeit der Erinnerung an die Rettung, so handelt Ex 15 von einem *Erinnerungsort*⁷, an dem in Zukunft das machtvolle Wirken des rettenden Königsgottes und sein Schutz vor den feindlich anbrandenden Völkern immer neu erfahren werden kann. Dieser Ort ist kein anderer als die Wohnung Gottes, der Jerusalemer Tempel, vom dem Ex 15,17 so singt, als wäre er schon errichtet. In der Abfolge der bib-

⁵ Die Abgrenzung kann an dieser Stelle nicht umfassend begründet werden, vgl. aber den resümierenden Abschnitt Ex 11,9f und den Neuansatz mit der Redeeinleitung in 12,1: Die Rede ergeht jetzt ausdrücklich an Mose und Aaron, nicht wie zuvor an Mose allein (so auch in 12,43). 15,21 nimmt 15,1 auf, so dass sich ein Ringchluss ergibt. Ab 15,22 wechselt das Thema: Es geht von nun an um den Gotteswillen (vgl. 15,25f).

⁶ Vgl. E. Ballhorn, Mose der Psalamist. Das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15) und seine Kontextbedeutung für das Exodusbuch, in: E. Ballhorn/G. Steins (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiellexegesen, Stuttgart 2007 (im Druck).

⁷ Vgl. den von Pierre Nora geprägten Ausdruck „lieux de mémoire“.

lischen Erzählung wird jedoch erst geraume Zeit später vom Bau dieses Tempels die Rede sein (vgl. 1 Kön 6-8). Dieser Anachronismus, genauer: diese Überschreitung des Zeithorizontes der Erzählung vom Meerwunder ist ebenso wie die Unterbrechung der Erzählung durch die detaillierten Vorschriften in Ex 12f ein starkes literarisches Mittel, das zweifach wirkt: Einerseits wird die Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser auf das „dazwischen“ (also das in Ex 14) Erzählte gelenkt. Andererseits wird ihnen mit diesen „Randtexten“ der Zugang zu diesem Rettungsgeschehen aufgezeigt. Denn das ist die Pointe des ganzen Textarrangements: Mit dieser Komposition wird die Wundergeschichte Ex 14 in einen Zusammenhang gestellt, der aufzeigt, wann und wo die späteren Leserinnen und Leser dieses Wunder in ihrem eigenen Leben erfahren können.

Dieser vielleicht überraschende Gedanke bedarf der Erläuterung: Man kann diesen Textzusammenhang in Ex 12-15 *als eine Anleitung zum rechten Verständnis des Wunders* lesen. Mehr noch: Die Einbettung von Ex 14 zeigt, wo sich das Wunder wiederholt! Das heißt, ohne diese Rahmung bliebe das Wunder eine spektakuläre, aber für alle Späteren (auch für uns!) letztlich unbedeutende Episode aus dem alten Israel, über deren glaubwürdige Überlieferung sich trefflich (und eigentlich völlig unverbindlich) streiten ließe. Die Bibel wählt dagegen eine ganz andere Strategie: Sie reißt förmlich das Rettungswunder aus der Vergan-

genheit heraus und stellt es in einen Kontext, der eine konkrete Zeit und einen definierten Ort angibt, an dem sich die *Rettung immer wieder neu erfahren* lässt. Ich nenne das die „sakramentale oder anamnetische Strategie“ (im Sinne der Vergegenwärtigung des Heils) des Bibelkanons. Die Bibel will an dieser Stelle nicht eigentlich Historie, auch nicht etwas besonders Spektakuläres aus der Frühzeit des Volkes Israel berichten, sondern hat viel mehr Folgendes im Sinn: Sie gestaltet Erinnerung, sie konstruiert Geschichte, die *immer* eine deutende (und deshalb aus der Rückschau entworfene und von der jeweiligen Gegenwart geprägte) Vergegenwärtigung von Vergangenheit ist.⁸ An Ex 12-15 lässt sich beispielhaft begreifen, was den Bibelkanon von der Geschichtsschreibung, wie wir sie kennen, unterscheidet: Im Kanon ist die Vergangenheit gewissermaßen aufgehoben, und zwar so, dass das Dargestellte für die Späteren erschlossen wird und sich so lebensprägend auswirken kann. Es geht nicht um Geschichte als solche, als neutraler Bericht über früher Passiertes, sondern um „Heilsgegenwart“.⁹ Wer also Pesach (mit-)feiert (vgl. Ex 12f) und wer zum Tempel kommt und den rettenden Königsgott besingt (vgl. Ex 15), zieht je neu durch das Meer in das Leben und die Freiheit (vgl. Ex 14).¹⁰

Weitere Lesehilfen für biblische Wundergeschichten

Bisher haben sich die Ausführungen auf die Meerwundererzählung im Kontext ihrer (be)deutenden Nachbartexte konzentriert. Dieser Zusammenhang hält Zugänge zum Verständnis bereit, indem er Wege zeigt, wann und wo die Rettung Gottes von denen erfahren werden kann, die gewissermaßen nicht mit den gerade geflohenen Israeliten am Meer standen. Aber Ex 13,16-14,31 verdient darüber hinaus noch eine genaue Lektüre, denn auch im Text werden Hilfen zum Verständnis angeboten.

In der Regel wird Ex 14 wie ein Kriegsbericht aus der Alten Welt gelesen, dem einige Überreibungen zugewachsen sind. Was fällt auf, wenn man den Text so wahrnimmt?

⁸ Dazu vgl. in den theologischen Lexika die Ausführungen zu den Stichworten „Anamnese“, „Erinnerung“, „Gedächtnis“ und „Sakrament“ und die einschlägigen Artikel in: St. Jordan (Hg.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2002.

⁹ Vgl. zu diesem Ansatz einer „anamnetischen Bibellektüre“ G. Steins, *Kanon und Anamnese. Auf dem Weg zu einer Neuen Biblischen Theologie*, in: E. Ballhorn/G. Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart 2007 (im Druck).

¹⁰ So „funktionieren“ Bibel und Liturgie, vgl. das Gabengebet der katholischen Gründonnerstagsliturgie, in dem es heißt: „So oft wir Eucharistie feiern, vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung.“ Für ein theologisches Verständnis der Bibel ist eine „anamnetische Lektüre“ unverzichtbar. Andernfalls geht es um interessante, vielleicht sogar gut erzählte Geschichten, die für uns in ihrem Kern aber unzugänglich bleiben und letztlich irrelevant sind. Ich kann die Bibel auch als historische Quelle auswerten; das ist aber noch keine Theologie und sollte auch nicht als solche ausgegeben werden.

Signifikant ist bereits der Aufbau des Textes. Auf den einleitenden Abschnitt Ex 13,17-22 folgen drei Abschnitte, die alle gleich gebaut sind (14,1-14.15-25 und 26-31). Jeder dieser Abschnitte beginnt mit einer Gottesrede an Mose, und er endet mit einem Bekenntnis der Macht JHWHs, die gegen Ägypten und zugunsten der Israeliten handelt. Die Gesamtbeziehung des Textes verläuft vom Unglauben der Israeliten, wie er dramatisch in 14,10-12 vor Augen gestellt wird, hin zum Glauben. Ex 14 erzählt also die Geschichte des Zum-Glauben-Kommens der Israeliten. Dem Wunder geht – und das ist besonders zu beachten – eine Deutung in der Rede des Mose Ex 14,13f voraus: JHWH kämpft für Israel. Die Israeliten sind keine „Kriegsteilnehmer“, sondern Zuschauer eines göttlichen Machterweises.¹¹

Die Glaubensgeschichte Israels ist das Gegenstück zur Offenbarungsgeschichte JHWHs. Damit ist allen Lesarten des Textes als einem Kriegsbericht aus der Anfangszeit Israels der Boden entzogen. Ohnehin darf der Wunsch nach einer historischen Erhellung des Erzählten nicht den Blick dafür trüben, dass der Text keinerlei historisch verwertbare Anhaltspunkte bietet, weder in geographischer noch in zeitlicher Hinsicht noch sonstwie. Ebenso auffällig ist, dass der ägyptische Pharao im Exodusbuch nirgends einen Namen bekommt. Ich interpretiere das so, dass hier nicht historisch gesprochen, sondern *eine andere Ebene der Wirklichkeitswahrnehmung* berührt wird: Es geht um einen Konflikt zwischen JHWH, dem Gott Israels, und der Todesmacht, für die Pharao und Ägypten hier Chiffren sind.

Um an dieser Stelle gleich einen nahe liegenden Einwand aufzugreifen: Es kann nicht nachdrücklich genug betont werden, dass der Wirklichkeits- und Wahrheitsanspruch des Textes damit nicht eingeschränkt oder gar aufgegeben wird – im Gegenteil! Die Wirklichkeit wird vielmehr unter der grundlegenden Perspektive von Tod und Leben wahrgenommen. Daher wird auch verständlich, warum sich über den Text verstreut so viele Anklängen an den Schöpfungstext in Gen 1 finden (das Wasser, die Fins-

ternis, das Trockene, die Nacht, das Licht). Weil der Text so „funktioniert“, kann er auch in der Liturgie der Osternacht eine Rolle spielen. Er enthält nämlich die biblische Osterbotschaft, wie sie in der Liturgie der Osternacht gefeiert wird: Gott rettet sein Volk aus der Macht des Todes! In der alten lateinischen Ostersequenz „Victimae paschali laudes“ ist das auf die Kurzformel gebracht: „mors et vita duello“ – „Tod und Leben im Zweikampf“. Das ist auch eine Zusammenfassung dieses Textes und zugleich ein Schlüssel zum Text. Man könnte diese Sichtweise der Wirklichkeit als „mythologisch“ bezeichnen, wenn man entgegen dem landläufigen Verständnis von dem *positiv* besetzten Mythosbegriff der modernen Kulturwissenschaft ausgeht, die im Mythos ein auch wissenschaftlich *nicht* überholbares Modell der Wirklichkeitsdeutung sieht.¹² Sobald es um den nicht einfach beobachtbaren letzten Grund aller Wirklichkeit geht, greift die Bibel die Sprachform des *Mythos* auf, denn nur in ihr lässt sich das prinzipiell Unanschauliche und uns zugleich zutiefst Bestimmende kommunizieren. In der kritischen Moderne haben wir gelernt, auf die schlichten Entgegensetzungen – Mythos hier und Logos/Geschichte/Wissenschaft da – zu verzichten.¹³ Wenn die christliche Rezeption in Ex 14 ein Sinnbild der Taufe sieht, sucht sie mit einem Ritus dieser besonderen Eigenart des Textes zu entsprechen: Ex 14 verkündet den Gott JHWH, der aus dem Tode rettet und die Erlösten zur Gemeinschaft des Volkes Gottes zusammenführt.

Fazit

Die gewonnenen Erkenntnisse lassen sich verallgemeinern und können zur Lesehilfe für

¹¹ Leider wird diese für ein theologisches Verständnis zentrale Deutepassage in der Lesung der katholischen Osternachtliturgie ausgelassen, da sie völlig unvermittelt und ein Verständnis blockierend mit 14,15 beginnt. Es wäre hilfreich für die Hörer (und um der Stimmigkeit der Liturgie willen; man beachte die Häufung von liturgietheologischen Schlüsselwörtern in Ex 14,13f), die Lesung bereits mit 14,5 (oder in 14,10) beginnen zu lassen. Es bleibt zu hoffen, dass die laufenden Revisionen der liturgischen Bücher hier eine Verbesserung bringen!

¹² Vgl. den Artikel zu „Mythos“ im o.g. Lexikon Geschichtswissenschaft.

¹³ Vgl. v.a. das Werk von Hans Blumenberg, der zu den größten Philosophen des 20. Jahrhunderts zählt; aber ebenso ist hier neben anderen Ernst Cassirer zu nennen.

jede biblische Wundergeschichte werden: Im Umgang mit biblischen Wundergeschichten kommt alles darauf an, Reduktionismen (d.h. Sichtbegrenzungen, Wirklichkeitsverstellungen und Vereinfachungen) jedweder Art zu vermeiden, z.B. das Wunder mit meteorologischen oder medizinischen Ausnahmeerscheinungen zu „erklären“. Das mag einer gewissen intellektuellen Neugierde genügen, verkennt aber, dass es der Bibel um die Wahrheit geht, „die unserem Heil dient“, die aus dem Tod rettet.¹⁴

Folgende Ebenen und Aspekte gehören wesentlich zum Wunder im biblischen Sinne: Im Zentrum steht der *Übergang vom Tod zum Leben*¹⁵. Jede Wundergeschichte ist eine *Rettungsgeschichte*. An Ex 12-15 lässt sich mustergültig erkennen, dass dieses Geschehen alle Ebenen der Wirklichkeit und der Wahrnehmung berührt: die kosmische, die individuelle und die soziale. Die Bibel erzählt das Wunder als *Schöpfungsgeschehen*, als Beseitigung der todbringenden Wasser. Für die Individuen ist das *Befreiung und Erlösung*, und zugleich die *Stiftung einer neuen Gemeinschaft*, die sich dem Wirken Gottes und nicht der Anstrengung der Beteiligten verdankt. All das findet seinen gegenwärtigen Ausdruck im Ritus, im Fest, das in Zeit und Ort die Ur-Tat der Rettung so nahe bringt, dass die Feiernden hinein genommen sind in den Bereich der Macht des göttlichen Königs (vgl. Ex 15,18).

Und eine weitere Einsicht bleibt festzuhalten: Der kanonische Kontext ist nicht wirklich verstanden, wenn er nur als spätere „Zutat“ zu den älteren Geschichten betrachtet wird. Bei genauerem Hinsehen entpuppt er sich vielmehr

als Lese- und Verständnishilfe für uns. Kurz und knapp: Bibelkanon – das bedeutet: „Gott, deine uralten Wunder leuchten noch in unseren Tagen“.¹⁶

Prof. Dr. Georg Steins



lehrt Exegese des Alten Testaments an der Universität Osnabrück.

Anschrift: Institut für Katholische Theologie, Universität Osnabrück, D-49069 Osnabrück

E-Mail: georg.steins@t-online.de

Die Autorin des Beitrags von S. 241:

Prof. Dr. Ina Willi-Plein



Seit 1994 Professorin für Altes Testament und spätsraelitische Religionsgeschichte am Fachbereich Ev. Theologie der Universität Hamburg, seit 2007 i.R.

Ihre aktuellen Arbeitsschwerpunkte sind das Zwölfprophetenbuch, Opfer und Kult im AT, Gen 12-50 (erscheint demnächst im NSK AT). Ihre Adresse lautet: Siekreyst.23, 22459 Hamburg

Die Autorin des Beitrags von S. 247:

Luisa Deponti



ist Mitglied des Säkularinstitutes der Scalabrini Missionarinnen. Sie absolvierte das Studium der Fremdsprachen und der Kommunikationswissenschaft in Mailand mit einer Diplomarbeit über

die Darstellung der Migration in den deutschen Medien. Seit 1998 ist sie zuständig für die Dokumentations- und Medienarbeit beim Studien- und Bildungszentrum für Migrationsfragen (CSERPE) der Scalabrini Missionare in Basel.

¹⁴ Das Zweite Vatikanische Konzil nimmt in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* auf diese Einsicht Bezug, wenn es um die Frage geht, in welchem Sinn die Bibel, in der sich doch zahlreiche naturwissenschaftliche und geschichtliche Irrtümer finden, dennoch wahr ist, vgl. DV Nr. 11, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966 u.ö.

¹⁵ Beides versteht die Bibel nicht im Sinne unserer Medizin, sondern umfassend: Jede Krankheit mindert die Lebenskraft und führt in das Kraftfeld des Todes.

¹⁶ So heißt es im Gebet der Osternacht, das der Lesung aus Ex 14 folgt; zu diesem Gebet vgl. G. Braulik/N. Lohfink, *Osternacht und Altes Testament*, Österreichische Biblische Studien, Frankfurt 2003, 149-151.

Die literarische Komposition und theologischen Anliegen des Exodusbuches

Das Buch Exodus im Überblick

Walter Bühlmann

■ „Exodus“ bezeichnet neben den Erzählungen von Auszug und Befreiung des Volkes Israel auch ein biblisches Buch: das Buch Exodus. Darin nimmt der eigentliche Exodus nur einen Bruchteil des Gesamttextes ein und bildet den ersten großen Erzählabschnitt in Ex 1–18. Den weitaus größeren Textumfang beanspruchen die Erzählungen über die Gottesbegegnung am Sinai und die Vorschriften für den rechten Gottesdienst, die in Ex 19–40 überliefert und zentral positioniert sind.

■ Das Buch Exodus ist kein in sich abgeschlossenes Ganzes, sondern bildet nur einen Ausschnitt aus der umfassenden Geschichtsdarstellung des Pentateuch von der Schöpfung bis zur Landnahme. Die Eröffnung des Buches (1,1–5) fasst nicht nur die im Buch Genesis vorausgehende Geschichte zusammen, sondern greift die Erzählfäden und Themen von dort auf: Es erzählt von der eigentlichen „Geburtsstunde“ des Gottesglaubens des Volkes Israel.

Ziel des Exodus ist das verheißene Land

Das Buch beginnt mit der Vorgeschichte bzw. Vorbereitung des Exodus in Ägypten, berichtet über die Herausführung des Volkes (Exodus) und nachfolgende Wanderung durch die Wüste (Ex 1–18). Der zweite Teil (Ex 19–40) handelt von der Gotteserscheinung (Theophanie) am Sinai und vom Bundesschluss mit Gesetzesübermittlung. Es folgen anschließend die ausführlichen Anweisungen zum Heiligtum und seiner Errichtung.¹

Der Sinai bildet nicht das Ziel der Herausführung, sondern ist das theologische Herzstück des Exodus und ordnet das Verhältnis von Israel zu seinem Gott. Der Erzählfaden spannt sich über das Buch Exodus hinaus. So

endet die Erzählung von Israels Aufenthalt am Sinai erst in Num 10ff. Dort steht die Aufbruchsnote vom Sinai (Num 10,12). Ziel des Exodus ist schließlich das Land, das Gott den Vätern und Müttern verheißt hat.

Eine komplexe und komplizierte Literaturgeschichte

Der bei oberflächlicher Betrachtung gut gegliederte Text erweist sich aber nach eingehender Analyse als ein Gebilde, das aus vielen Einzeltexten und literarischen Schichten zusammengesetzt ist. Das Buch ist das Ergebnis einer langen Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte. Es umfasst Geschichten von der Begegnung mit JHWH, wie sie das glaubende Israel immer wieder erzählt, neu gestaltet und für die jeweilige Situation, in die hinein diese Geschichten gesprochen wurden, aktualisiert hat. Die Frage der literarischen Herkunft kann man nur in Verbindung mit dem übrigen Pentateuch klären.²

Die Kompositionsstruktur und theologischen Leitmotive des Exodus

Meist beschäftigt man sich fast ausschließlich mit der Herausführung des Volkes Israel aus Ägypten samt Vorgeschichte des Exodus und nachfolgender Wanderung durch die Wüste. Doch eine Gesamtübersicht über das ganze Exodusbuch zeigt, dass es einen wohl-durchdachten Aufbau hat, der zentrale Motive der Exoduserfahrung sichtbar macht. Zugleich lässt sich diese Kompositionsstruktur des Exodusbuches als programmatischen theologischen Entwurf begreifen, in dem das exilisch-nach-exilische Israel um seine Identität ringt. Die

¹ Christoph Dohmen, Exodus 19–40, HThKAT, Freiburg 2004, 33–39.

² Erich Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 46–75.

Fragen, die dieses Israel nach der Katastrophe des Exils bewegen, dürften im starken Maße auch unsere heutigen Fragen sein.

Der Buchtext lässt sich in sieben Teile gliedern, wobei der in der Mitte liegende vierte Teil auch das theologische Zentrum darstellt: Es ist die Begegnung mit dem lebendigen Gott am Sinai (Ex 19,1-24,18).³

Die sieben Teile sind im einzelnen:⁴

nicht gottgewolltes Schicksal ist. Auslöser und Nutznießer dieser Unfreiheit sind historische und gesellschaftlich benennbare Mächte, die als Pharaos personifiziert sind. Weil sich im Laufe der Geschichte immer wieder Menschen als Pharaos aufspielen und über andere Menschen Herrschaft ausüben wollen, ist der Weg in die Freiheit so langwierig. Deshalb gibt es immer wieder Rückfälle in die Unfreiheit. Die-

I. 1,1–6,1	II. 6,2–11,10	III. 12,1–18,27	IV. 19,1–24,18	V. 25,1–31,18	VI. 32,1–34,35	VII. 35,1–40,38
Israel unter dem Pharaos Unterdrückung Befreiungszusage Tiefpunkt: Sklavendienst	Plagen Kampf zwischen JHWH und den Göttern/Götzen	Befreiung	BERIT (Bund) Israel am Sinai Wendepunkt: Offenbarung der Königsherrschaft	Auftrag zum Heiligtumsbau (damit «JHWH ihnen zum Gott werden» kann: 29,45)	Bundesbruch Sünde des Volkes Bundes-erneuerung	Heiligtumsbau JHWH inmitten der Gemeinschaft seines Volkes Höhepunkt: Dienst für JHWH

Die Teile I–III (Ex 1,1–18,27)

In Teil I (1,1–6,1) wird die Befreiung aus Ägypten in den Erzählungen von der Rettung und Berufung des Mose angekündigt. Die Ausführung der Befreiung und die erste Wüstenwanderung wird in Teil III (12,1–18,27) erzählt, der sich problemlos unmittelbar an den Teil I anschließen könnte. Dazwischen ist die lange Reihe von Plagensgeschichten eingefügt (6,2–11,10). Beim Lesen dieser schier endlosen Plagensgeschichten wird man ungeduldig, wann denn nun endlich die angekündigte Befreiung ausgeführt wird. Hinter diesem retardierenden Moment stehen bedrängende Fragen der Exilszeit, die sich Israel gestellt hat: Was ist aus der Befreiungszusage JHWHs geworden? Woran liegt es, dass die Befreiung nicht Wirklichkeit wird? Die breite Entfaltung der Plagen möchte eine Antwort sein und zeigen, dass Unfreiheit und Not, Armut und Verzweiflung

se Aussagen haben bis heute an Aktualität nicht verloren. So stellt sich oft auch heute die Frage: Warum erleben wir so wenig von der befreienden Botschaft in unseren christlichen Gemeinschaften? Die Plagensgeschichten sind Antwort auf diese Fragen. Sie möchten aufzeigen, dass in dieser Welt immer wieder Menschen und Weltmächtige am Werk sind, die pharaonenhafte Züge tragen und sich Gott entgegenstellen. Sie verzögern dadurch die Befreiungstat Gottes. Doch am Ende setzt sich Gott durch.

Teil IV (19,1–24,18)

Dieser Teil ist die Mitte des Exodusbuches. Er ist das theologische Herzstück des Exodus, denn er zeichnet die tiefen Dimensionen des ganzen Exodusgeschehens. Es ist mehr als die Wanderung der Exodusgruppe von einem Lebensbereich in einen anderen. Es ist mehr als die sozial notwendige und politische Befreiungsbewegung einer versklavten, unterprivilegierten Menschengruppe. Der Exodus ist vielmehr zugleich die Begegnung mit dem leben-

³ Erich Zenger, *Israel am Sinai*, Altenberge 21985, 25 rechnet schon Ex 17–18 zur Sinaiperikope, vgl. aber C. Dohmen, *Exodus 33–39*.

⁴ E. Zenger, *Israel 25*; vgl. auch Walter Bühlmann, *Frauen und Männer im Alten Testament I*, Luzern/Stuttgart 2004, 42–44.

digen Gott, ist Offenbarung, ist Aufnahme dieser Menschen in die Lebensgemeinschaft Gottes. So bekommt die Theophanie JHWHs im Sinai und die in ihrem Rahmen geschehene Proklamation des Dekalogs, der als Grundordnung die Existenz des Gottesvolkes bestimmt, einen beherrschenden Stellenwert.

Die Teile V-VII (25,1-40,38)

In den drei Schlusssteinen begegnet uns eine ähnliche Struktur wie in den Teilen I-III. Mose erhält von JHWH den Auftrag, nach einem genau beschriebenen „himmlischen Modell“ ein Heiligtum zu bauen (25,1-31,18). Der Sinn der Heiligtumskonzeption wird gleich zu Beginn benannt: Gott will in der Mitte des Volkes wohnen (25,8). Das Heiligtum steht also in Verbindung mit den heiligen Stätten der Theophanie (3,5; 19,10ff). Es soll ein Ort der Gegenwart Gottes sein. Der Abschluss der Gottesrede enthält Bestimmungen über den Sabbat (31,12-17). Der 7. Tag wird zu einem ewigen Zeichen für Israels Bund mit Gott. Der ausdrückliche Hinweis auf die Schöpfungserzählung, die auch mit dem Sabbat endet (Gen 2,2), stellt die Parallele zwischen Schöpfung und Heiligtum her.

Zwischen Auftrag und Ausführung ist nun wiederum ein Erzählabschnitt eingeschoben, der die Ausführung verzögert: die Geschichten um Bundesbruch und Bundeserneuerung (32,1-34,35). Theologisch gesehen ist die Geschichte vom goldenen Kalb die erzählerische Verdichtung der Unglaubensgeschichte des Gottesvolkes. Es geht nicht um ein einmaliges Ereignis der Mosezeit, sondern um die Erfahrung, die Israel immer wieder an sich selbst machte: Israel will sich nicht von seinem Gott formen lassen, sondern Israel will selbst seinen eigenen Gott machen. In einer erneuten Gottesbegegnung ist aber Gott bereit, den Bund noch einmal zu erneuern (34,4-35).

Hinter der erzählerischen Verzögerung des Heiligtumsbaus verbergen sich ähnliche Fragen und schmerzliche Erfahrungen Israels wie hinter der Verzögerung der Befreiung. Israel musste immer wieder erfahren, dass von der Gegenwart Gottes in seiner Mitte nicht viel zu

spüren war. Wie kommt es denn, dass JHWH geradezu abwesend zu sein scheint, obwohl doch das Heiligtum als seine Wohnung existierte? Das Zwischenstück gibt eine Antwort: JHWH konnte noch nicht unter dem Volk wohnen, weil Israel immer wieder von JHWH abgefallen war und seinen eigenen Gott gemacht hat (vgl. die Geschichte vom goldenen Kalb).

Der abschließende Teil (35,1-40,38), der die Ausführung des an Mose ergangenen Auftrags zur Errichtung des Heiligtums beschreibt, macht deutlich, dass sich JHWH schließlich durchsetzt. Die hier erzählte Errichtung des Heiligtums weist deutliche Parallelen zur Schöpfungserzählung von Gen 1 auf. Hatte Gott Frau und Mann in Gen 1,26-28 „als Abbild“, d.h. als seine Stellvertreter geschaffen, so nimmt Ex 35,30ff die Handwerker und Künstler gesondert in den Blick, die als geisterfüllte und kreative Menschen in „Weisheit und Einsicht“ das Werk Israels aus dem Plan Gottes heraus gestalten.⁵

Die Ausführungen des Heiligtumsbaus finden in V. 33 ihren Abschluss. Die Zusammenfassung, mit der die Vollendung formuliert wird, erinnert an Gen 2,2.

Dieser siebte Teil schließt mit einem bedeutenden Abschnitt (40,33b-38): Die über dem Berg Sinai als Zeichen der Gegenwart JHWHs ruhende Wolke zieht über das Zeltheiligtum (Offenbarungszelt) hinunter, das nun zum „wandernden Sinai“ wird, wie dies der Rabbiner Benno Jacob treffend formuliert hat.⁶ Es begleitet von nun an das Volk Israel auf der Wüstenwanderung ins Gelobte Land.

Dr. Walter Bühlmann



war Lehr- und Forschungsbefugter für Bibelwissenschaft und Verkündigung an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Seine Adresse: Theaterstr. 1, CH-6210 Sursee

⁵ C. Dohmen, Exodus, 395.

⁶ C. Dohmen, Exodus, 398f.

Der Sinai als Kristallisationspunkt von Israels Gotteserfahrung und Gottesdienst

Eine Lektüre von Ex 19–40

Ina Willi-Plein

■ Das Buch Exodus kann mit einem gewissen Recht als das Herzstück der fünf Bücher des Pentateuch bezeichnet werden. In ihm wird neben der Grunderinnerung Israels, dem Exodus als „Auszug“ aus der ägyptischen Knechtschaft, ab Ex 19ff die Offenbarung Gottes am Sinai erzählt, die Israels Existenz als Volk JHWHs begründet. Den zentralen theologischen Aussagen der Erzählungen Ex 19–40 ist der folgende Beitrag auf der Spur.

■ Mit dem Exodusbuch¹ beginnt die im Endtext des AT erzählte Geschichte Israels, das nach seinem eigenen Selbstverständnis ein junges Volk war. In der Genesis und ihren literarischen Vorstufen wird sie in den Rahmen der Welt- und Menschheitsgeschichte gestellt. Nach der Erschaffung und Urgeschichte der Welt, der Entstehung der Vielfalt von Ländern, Sprachen und Völkern, aus denen Abraham berufen wird (Gen 12,1), zogen die nichtsesshaften Großfamilien der „Väter“ Abraham, Isaak und Jakob durch das ihren Nachkommen verheißene Land und erfuhren an den Orten, die für die religiöse Identität der Königszeit im Nordreich Israel (bis 722/720) und im Südreich Juda mit seinem Zentrum Jerusalem wichtig waren, die Hilfe ihres Gottes.

So wurde das religiöse Erinnern Israels v.a. in der Zeit des zweiten Tempels (ab 515 v.Chr.) durch den Bezug auf den „Vätergott“ mit der anderen Erinnerung an den Auszug aus dem Land der Sklaverei verknüpft. Sie war besonders im Nordreich lebendig (1 Kön 12,28) und ist ebenso wie das Durchziehen der Wüste und die Got-

terscheinung (Theophanie) am Gottesberg von vornherein mit dem Israel besonders anvertrauten Namen seines Gottes JHWH verbunden.

Dass aber Vätergott und JHWH, der Israel aus Ägypten führte, ein und derselbe Gott ist, der schließlich Jerusalem als „Residenz“ in dem Sinne erwählte, dass dort sein Name angerufen, seine Gegenwart wie in einer Audienz vor dem König der ganzen Welt erfahren und in der Huldigung durch Opfer und Kult greifbar erlebt werden konnte, ist im Rückblick der Gesamterzählung selbstverständlich vorausgesetzt.

Das Exodusbuch im Pentateuch

Den mündlichen Überlieferungen folgte die biblische Buchwerdung. Sie vollzog sich in schriftlicher Zusammenstellung von vorliegenden Texten mit auslegender Ergänzung zu einem je neuen Ganzen. Auf jeder erschließbaren literarischen Stufe ist eine in sich sinnvolle Darstellung komponiert worden. Wichtige Ergebnisse historisch-kritischer Forschung können zur Erschließung der Tiefendimension des Endtextes und seiner Einzelstimmen genutzt werden.

Priesterschriftliche Texte und Erzählbögen

Mit relativ großer Sicherheit sind „priesterschriftlich“ einzuordnende Texte (im Folgenden „P“ genannt) erkennbar, die in unserem Abschnitt v.a. in Ex 25–31 und 35–40, aber auch in kleineren Zwischenpartien vorliegen. Ihre Gedankenwelt ist geprägt von der in Jerusalem bereits in vorisraelischer Zeit wohl auch unter Aufnahme vorisraelitischer Vorstellungen überlieferten tempeltheologischen Konzeption, die ähnlich auch in den Visionsschilderungen des Priesterpropheten Ezechiel erkennbar ist. Sie setzt ein Raumkonzept voraus, das zwischen Heiligkeitsbereich und profaner Außenwelt unterscheidet und in Bezug auf lebendes Tempelin-

¹ Ich halte mich i.W. an meine allgemeinverständliche Auslegung in Ina Willi-Plein, Das Buch vom Auszug. 2. Mose (KBB), Neukirchen-Vluyn 1987, soweit sie nicht durch neuere Literatur sachlich überholt ist. Als Zugang zum gegenwärtigen Forschungsstand sei besonders der Kommentar von Christoph Dohmen empfohlen: Christoph Dohmen, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg-Basel-Wien 2004.

ventar (Kultpersonal, Gottesdienstteilnehmer, opferfähige Tiere und zum Verzehr geeignetes Fleisch) zwischen „rein“ im Sinne von „kultfähig“ und „unrein“ im Sinne von kult- und heiligtumsungeeignet.²

Wie der Raum wird auch die Zeit unterschieden durch Zuordnung zu „Festzeit“ (*mo'ed*) als für die kultische Begehung festgelegter Zeit oder zum Alltag. Feste als „Übereinkommen“ oder Zusammenkunft von Gott und Israel sowie in diesem Rahmen auch der einzelnen Israeliten in der Gemeinschaft vor ihrem Gott sind daher an genaue Zeiten und eindeutige Daten gebunden. Der Kalender, den „P“ hierfür benötigt, bringt die Bestimmung der Monate als „Monde“ im durch die Jahreszeiten wandelnden Mondjahr mit den Fixpunkten des astronomisch exakten Sonnenjahres in Einklang. Diese genaue Ermittlung objektiver Zeit war erst dank der Kenntnis der präzisen neubabylonischen Astronomie und ihres Kalenders möglich (vgl. v.a. Ex 12,2; Lev 23). Doch versuchen auch die älteren Festkalender wie Dtn 16,1-17, eindeutige und allgemein verbindliche Daten für das Festjahr zu nennen.

Nach der „P“-Konzeption ist aber der am vierten Schöpfungstag vollzogenen Erschaffung der Zeiten der durch Gottes Schöpferhandeln in die Welt gelegte Lebensrhythmus des Sabbat von 6 + 1 Tagen vorangestellt. „P“ spannt daher einen großen Bogen vom Siebentagewerk der Schöpfung (Gen 1) über die aller Tora vorangehende Sabbateinübung in der Wüste (Ex 16), die im Gebot des Dekalog (Ex 20,8-11) eingeschärfte Einhaltung des Sabbats als vom Schöpfer geheiligter Freizeit zum den idealen Gottesdienst von Ex 24 abschließenden Aufstieg Moses auf den Gipfel des Berges, den sechs Tage lang die Wolke der Anwesenheit Gottes bedeckt, bevor Mose am siebten Tag „aus der Mitte der Wolke“ in diese hinein gerufen wird, um die Tora zu empfangen.

Dabei geht es in Ex 25,10-31,17 um die Vorschriften zum Bau des Heiligtums, also für die Wüstenzeit der Stiftshütte, mit der für alle Zeiten die gottgesetzte Kontinuität der Überlieferung begründet wird. Nach der „P“-Konzeption ist sie gewissermaßen ein maßstabsgetreues und normatives Vorbild des späteren Tempels. Mose hat

ihr Modell in den 40 Tagen des Toraempfangs auf dem Berg geschaut und er beschreibt es danach den Wartenden, die in einem von der Leserin nachzuvollziehenden Verstehensprozess³ die Anweisungen auszuführen haben.

Nach der Aufstellung des Heiligtums am „1.1. des Jahres 2“ des Auszugs (40,17) und dem Einzug Gottes in seine in der Wüste noch mobile Residenz wird nach „P“ die Begegnung zwischen dem eigentlich im Himmel thronenden Gott und Israel möglich.

Im Herzstück des bis Num 11 reichenden Großkontexts, der Israel am Sinai beschreibt, d.h. in der zweiten Hälfte des Exodusbuches, kommt wohl alles zur Sprache, was für JHWHs Volk wichtig ist.

Der Textzusammenhang

Der „P“ bereits vorliegende Textzusammenhang beginnt schon in Ex 18 mit dem von Moses Schwiegervater, dem Priester von Midian, geleiteten ersten Gottesdienst in der Wüste, der allerdings noch ganz „vorsinaitisch“ und insofern auch vorisraelitisch ist. Mit ihm wird die Ankündigung bei Moses Berufung (Ex 3,12) am „Gottesberg“ erfüllt. Die dort angemerkte Gleichsetzung des Gottesberges mit dem „Horeb“ mag eine Vorbereitung auf den ersten israelitischen, allerdings in der Form noch nicht normgerechten Gottesdienst mit der „Gottesschau“ der Ältesten und dem Bundesschluss in deuteronomisch geprägtem Geist sein. In Ex 19,10 aber wird „der Berg“ mit dem Sinai gleichgesetzt, der u.a. auch in Ps 68 im Kontext der Theophanie JHWHs genannt wird.

Wer ist JHWH?

JHWH ist Israels Gott, doch war er den Vätern noch nicht unter diesem Namen bekannt (Ex 6,3 „P“). Die JHWH-Verehrung hat vorisraelitische Wurzeln. Die ältere Genesiserzählung (Gen 4,26) berichtet im Zusammenhang mit Kain und sei-

² „Heilig“ ist alles, was für die Anwesenheit Gottes, die sich in seiner mit Lichtglanz assoziierten Herrlichkeit (hebr. *kawod*, eigentlich „Gewichtigkeit“) manifestiert, und für die Begegnung mit ihm geeignet und bereit ist. Im Heiligtum muss eine ungestörte Lebenswelt dargestellt werden.

³ C. Dohmen, HThKAT, 242.

nen Nachfahren vom Anfang der „Anrufung des Namens JHWH“. Israel könnte sie von den Kenitern oder Midianitern übernommen oder zumindest mit ihnen geteilt haben. Darauf scheint auch die Überlieferung von Moses nichtisraelitischem Schwiegervater hinzuweisen.

JHWH – ein Wettergott?

JHWH ist kein Gott des Kulturlandes, er kommt von außen, aus der Wüste, im Gewitter. Die in Ex 19 geschilderte Theophanie ist mit „Donnerschall, Blitzen, schwerem Gewölk und Schofarklang“ verbunden (19,16), bei der Feuer und gewaltige Rauchentwicklung den Berg „erzittern“ lassen (19,18). Dabei ist nicht an einen Vulkanausbruch zu denken, denn es wird kein Feuer von unten her beschrieben, vielmehr Feuer von oben (19,18), das durch ein übermächtiges Gewitter im Gebirge ausgelöst wird: JHWH erscheint in Ex 19 als *Wettergott*. Ist er also eine „baalsförmige“ Naturgottheit, wie z.B. die Erzählung von Elia am Karmel (1 Kön 18) vermuten lassen könnte? Betont deshalb die Erzählung von Elijas Gotteserlebnis in 1 Kön 19, die wohl Ex 33,18–23; 34,5–8 geprägt hat, dass „JHWH nicht mit dem Feuer“ und allen anderen Wetterphänomenen gleichzusetzen ist? Will hieran Ex 34,5–9 erinnern, wenn Mose, der prophetische Züge wie Elia trägt und Gott „von hinten“ bzw. „im nachhinein“ (33,23) erlebt, die so genannte „Gnadenformel“ (34,6–7) hört?

Allerdings gibt es nicht nur den baalsförmigen Typ des Wettergottes, sondern auch jenen, der v.a. aus Kleinasien bekannt ist, der im Wolken-dunkel thront. Wenn er sich grollend den Menschen entzieht, so wird das Audienzerlebnis zur erschütternden Unheilsdrohung,⁴ Feuer, Wolke, Rauch und „Wolkendunkel“ (hebr. *arafel*, Ex

20,21 wie Ps 18,10; 97,2) gehören ursprünglich verschiedenen Überlieferungszusammenhängen an, werden aber so in die religiöse Vorstellungswelt Israels und daher auch in die komplexe Erzählabfolge von Ex 19–40 integriert, dass sich die damit verbundenen Gottesvorstellungen z.T. überschneiden und miteinander verschmelzen. Immer aber ist JHWH der Andere, der sich an Israel als sein Volk bindet.

Dies geschieht im Bundesschluss in Ex 24, der mit außergewöhnlichen Opferriten begangen wird und die Repräsentanten des Bundespartners Israel nach ihrer Zustimmung zur Bundesverpflichtung zu Gästen vor dem Thronenden werden lässt. Als solche sehen sie ungefährdet die göttliche Königerscheinung und dürfen dabei „essen und trinken“ (24,11).

Ein bildloser Gott

Allen Traditionselementen gemeinsam ist die Bilderlosigkeit der JHWH-Verehrung. Auch in Israels Umgebung hat es bilderlose Kulte gegeben, für Israel wird auf der ersten Tafel des Dekalogs das Bilderverbot ebenso wie die Ausschließlichkeit der JHWH-Verehrung als Grundbedingung der Religion Israels genannt. In polemischer Verzeichnung des mit einem Stierbild ausgestatteten, mit der Exodus-Erinnerung verbundenen (1 Kön 12,28) Nordreichheiligtums in Bet-El zeichnet Ex 32 den nicht-mosaischen Kult, den Aaron einführt, als eigenmächtigen Gottesdienst und Tanz um das goldene Kalb. Dennoch wird Aaron Stammvater der hohepriesterlichen Linie, während Mose kein Priester ist.

Mose – Bundesmittler, Levit, Tora-Empfänger, ...

Die Rolle des Mose am Sinai ist auch in Ex 24 nicht die eines Priesters, sondern eher mit der königlichen Funktion des Bundesmittlers zu vergleichen, wie sie für Joschija in 2 Kön 23,1–3 geschildert wird. Mose selbst ist Levit. Der rigorose Eifer für JHWH, der die Leviten kennzeichnet (Ex 32,25–29), wird jedoch bei weitem von der anderen Eigenart der Leviten überdeckt, die im Exodusbuch auf Mose als Ur-Autorität zurückgeführt wird – der Tora-Erteilung. Dabei wird erstaunli-

⁴ Friedhelm Hartenstein, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition, WMANT 75, Neukirchen-Vluyn 1997, hat dies v.a. als Hintergrund der Jesajavision erschlossen, seither aber auch in weiteren Publikationen, zum Wettergott jüngst: Ders., Sonnengott und Wettergott in Jerusalem? Religionsgeschichtliche Beobachtungen zum Tempelwehnspruch Salomos im masoretischen Text und in der LXX (1 Kön 8,12f//3Reg 8,53), in: Julia Männchen mit T. Reiprich (Hg.), Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult (FS T. Willi 65), Neukirchen-Vluyn 2007, 53–69.

cherweise Mose auch als Verschrifter der göttlichen Weisung dargestellt, der die „Bundesschrift“ aufschreibt und verliert. Deshalb wird die wohl älteste schriftliche Rechtssammlung im AT, die in Ex 21-23 vorliegt, bis heute als das „Bundesbuch“ bezeichnet. Es enthält apodiktische Rechtssätze sowie kasuistische Fallschilderungen (darunter auch die Schadenersatzregelung 22,23), die einer nicht-zentralen Rechtsprechung zugrunde gelegt werden können und natürlich letzten Endes „vor Gott“ kontrolliert (22,10) und auf ihn zurückgeführt werden müssen. Doch erscheint Mose selbst nicht als Gesetzgeber, sondern als der, der die zuvor vernommenen „Worte“ oder „Reden JHWHs“ (24,4), auf die sich das Volk im Bundschluss verpflichtet, niedergeschrieben hat.

Implizit wird in Ex 34 im Zusammenhang der Bundeserneuerung nach der Verfehlung mit dem goldenen Kalb das Nebeneinander von schriftlicher und mündlicher Tora begründet, das die spätere Tradition bis heute annimmt: Beide gehen auf die von Mose vernommene, aber in mündlicher Diskussion sich entfaltende Sinai-Offenbarung der einen „Weisung“ zurück.

In Ex 34 wird eine Zusammenstellung von JHWHs „Privilegrecht“ im Sinne der ihm besonders vorbehaltenen Dinge und heiligen Zeiten vorgestellt. Auch das „Zehnwort“, das wir mit dem Dekalog im Sinne der zehn Gebote von Ex 20 gleichsetzen, wird letztlich von Mose verschriftet (34,28) und soll als Urkunde im Heiligtum deponiert werden, nachdem die ersten, von Gott selbst beschriebenen Tafeln zerbrochen sind.

... Israelit, Ägypter, Midianiter, Anführer, Gottesmann

Der im Exodusbuch vorgestellte Mose vereinigt die verschiedenen mit ihm in der Überlieferungsgeschichte verbundenen Rollen in sich: Er ist ein Mann mit typisch ägyptischem Namen (das Element *msj* ist wesentlicher Bestandteil der Königsnamen Ramses und Thutmoses), er ist mit midianitischen oder kenitischen Formen der JHWH-Verehrung vertraut, er ist der Levit, der die Tora als Gotteswort erteilt, und v.a. ist er der Anführer des Auszugs von versklavten Asiaten

aus ägyptischem Dienst. In der Wüste verlieren sich nach der biblischen Erzählung seine Spuren.

Zu den Rätseln der Überlieferung gehört schließlich auch die Funktion, die Mose am wohl ebenfalls alte Überlieferung bewahrenden „Begegnungszelt“ wahrnimmt: Erteilung von Gotteswort, die durchaus wie Toraerteilung geschildert wird, aber auf die unmittelbare Begegnung mit Gott zurückgeht. Die „Decke“, vielleicht als eine Art Maske gedacht, die Mose nach 34,29-35 nach dem Empfang des Wortes im Zelt und seiner Weitergabe jeweils anlegt, muss das „Strahlen“ seines Angesichtes verhüllen, das als Widerschein der göttlichen Herrlichkeit sonst für die angesprochenen Menschen geradezu unerträglich wäre. Mose ist ein ganz besonderer Gottesmann.

Gottesdienst als Fortführung des Geschehens am Gottesberg

Das vielstimmige Konzert der Texte in Ex 19-40 vermittelt ein zugleich verwirrendes und doch zielgerichtetes Bild des Geschehens am Gottesberg.

Auf die überwältigende Theophanie von Ex 19, die direkte Selbstvorstellung Gottes und Kundgabe des Grundgesetzes Israels im Dekalog Ex 20 folgt – nach der Vorschaltung der Rechtssammlung des so genannten Bundesbuches Ex 21-23 – die einzigartige Gottesschau, das Erlebnis der Gegenwart des über dem Berg Thronenden im Gründungsgottesdienst Israels in Ex 24.

Wie soll es danach weitergehen, wie vollzieht sich der Wandel von der Uroffenbarung zum dauerhaften Gottesdienst für ein noch landloses Israel in der Wüste? Auch dies weiß die Überlieferung. Der von einem JHWH-Priester durchgeführte „Kälberkult“ (vgl. auch Hos 8,4-6; 13,2) gilt wegen seiner Baalsförmigkeit dem Verfasser von Ex 32 als nicht vom Gott des Auszugs, dem er gewidmet sein soll, autorisiert. Seine Spuren müssen gänzlich vernichtet werden. Das vielleicht levitische Tradition spiegelnde „Begegnungszelt“ (33,7-11), in dessen hebräischer Bezeichnung *ohel mo'ed* sowohl „Begegnung“ als auch „Übereinkunft“ oder „Festzeit“ gehört werden können, erscheint dagegen als eine Art Vorstufe der Stiftshütte. Damit sind zwei Möglich-

keiten gottesdienstlicher Fortführung des Erlebnisses am Gottesberg geschildert, denen unter dem Gesichtspunkt der von JHWH gegebenen Autorisierung ganz verschiedene Reaktionen des Mose zugeschrieben werden: Im Zusammenhang des Stierkultes die (quasi prophetische) Zeichenhandlung des Zerbrechens der Tafeln, die Eliminierung der Kultrückstände, für deren rituelle Entsorgung noch keine kultisch gültige Möglichkeit existiert, die Strafaktion der Leviten und die Fürbitte des Mose sowie eine Erneuerung des Bundes; im Zusammenhang des „Begegnungszeltes“ die Mose wie Elija gewährte Begegnung mit dem barmherzigen Gott, der – anders als Menschen es vermögen – Gerechtigkeit und Gnade in sich vereinigt (34,5-7).

In der durch „P“ geschaffenen Endgestalt der zweiten Buchhälfte Ex 19-40 wird nun in diesen Erzählverlauf der große Abschnitt der besonderen Belehrung des Mose über die Gestalt, das Aussehen und die praktische Anfertigung des von JHWH autorisierten einen und zentralen Heiligtums eingefügt. Es soll das Vorbild und Urbild für den Tempel im Land sein (25,10-27,21); dazu gehören auch die Ausstattung der Priester (28,1-43) und die Elemente des Gottesdienstes, der Ex 24 überbietet und für alle künftige Zeit toragerecht fortführen soll. Die einzelnen Abschnitte werden so in den älteren Zusammenhang verteilt, dass die Anweisung zum Heiligtumsbau zwar Mose bereits gegeben, aber den Israeliten noch nicht bekannt ist, als ihnen das Warten zu lang wird und Aaron, „um Schlimmeres zu verhüten“ (32,22), das goldene Kalb herstellt und einen selbst gemachten Kult leitet.

So wird ein erneutes Schreiben der Tafeln nötig und eine gewissermaßen legale mosaische Tradition der Wort- und Toraerteilung im Begegnungszelt geschildert, bevor in Ex 35-40 die

Ausführung der Anweisungen, die jeweils von Mose begutachtet werden muss (39,33-41), und die Vollendung der Arbeiten berichtet werden kann. Erst in dem „auf Dauer“ angelegten, von Gott selbst autorisierten Gottesdienst an der „Residenz“ (*mischkan*), die durchaus mobil sein kann, deren Ort aber immer von Gott bestimmt wird, um dort zu „residieren“⁵, wird Israel weiterhin die Zuwendung und Anwesenheit JHWHs in seiner Mitte erleben.

Gottesdienst ist ein Bedürfnis der Menschen, nicht Gottes. Deshalb wurde in 25,1-9 ein freiwilliger Beitrag zu den für das Heiligtum nötigen kostbaren Materialien erhoben. Auch ist während der Arbeiten am Heiligtum der Sabbat als heilige Zeit einzuhalten (31,12-17 und 35,1-3). Am Schluss des Exodusbuches ist alles bereit, was nötig ist, damit Israel in dauerhafter und erneuernder Wiederholung seinem Gott dienen kann. Allerdings folgen im Buch Levitikus noch Ausführungsbestimmungen für die einzelnen Opfer- und Darbringungsarten sowie für die Festverläufe, nicht zuletzt auch den großen Versöhnungstag (Lev 16), bevor in Lev 17-26 eine weitere, nun aber ganz auf die Heiligung des Volkes Israel ausgerichtete Gesetzessammlung, die der Heiligkeit seines Gottes antwortend entsprechen soll, angefügt ist. Es ist das vom Geist der „P“-Texte geprägte „Heiligkeitgesetz“, in dem sich u.a. das Gebot der Nächstenliebe (19,18) findet.

Das Heiligtum

Die Beschreibung des Heiligtums beginnt mit dessen innerstem Kern, dem Allerheiligsten mit der *Kapporet*, einem mit Keruben (Wächterfiguren) verzierten dünnen Goldblech⁶ über der Lade. An diesem Übergangsort von irdischem Heiligtum und himmlischem Thronfundament will Gott mit Mose „zusammenkommen“ (25,22); dort wird Aaron bzw. der Hohepriester einmal im Jahr Räucherwerk bringen und das Blut zur Sühnewirkung sprengen, mit dem über die alltägliche darstellende Bearbeitung von Verfehlungen im Sündopfer hinaus⁷ am Versöhnungstag die Möglichkeit zum völligen Neuanfang gegeben wird. „P“ assoziiert mit der *Kapporet* also den *Kippur*-Vorgang der Sühne als Heilsgeschehen⁸,

⁵ Von dem zugrunde liegenden hebräischen Verb ist der nachbiblisch so wichtig gewordene Begriff der „Einwohnung“, *schechina* Gottes im Heiligtum, abgeleitet.

⁶ Im Wesentlichen scheint mir noch vertretbar: Ina Willi-Plein, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (SBS 153), Stuttgart 1993, hierzu 107ff.

⁷ Vgl. I. Willi-Plein, *Opfer und Kult*, 96ff.

⁸ Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982.

denn das Allerheiligste ist der innerste, dem königlichen Herrn des Palastes (das hebr. Wort für Tempel, *hekal*, bedeutet eigentlich „Palast“) vorbehaltenen Ort, an dem eine direkte Verbindung zu seinem Thron möglich ist. Daher beginnt die göttliche Anweisung mit diesem Zentrum und geht allmählich von dort an die Peripherie, während umgekehrt die Ausführung der Bauanweisungen aus der menschlichen Außenwelt sukzessive ins Innere des Heilighkeitsraumes voranschreitet (Ex 35-40).

Im eigentlichen Residenzzelt, das dem späteren Tempelgebäude entspricht, wird das Allerheiligste durch einen Vorhang vom Hauptraum getrennt, dessen Inventar die Priester täglich versorgen. Vor dem Vorhang befindet sich zunächst der vergoldete Tisch mit den „Schaubrotten“. Auf ihm liegt das „Angesichtsbrot“, das dem Hausherrn aufgetragen, aber natürlich nicht von ihm, sondern später von den Priestern und ihren Familien gegessen wird. Auch der Leuchter, der von den Priestern als Palastdienern zu bedienen ist, zeigt die Anwesenheit JHWHs an. In Sach 4 wird die Lichtfülle der einzelnen, ein Vielfaches von sieben bildenden Flammen als Symbol der Präsenz Gottes in seinem Tempel gesehen. Der Räucheraltar schließlich dient der Parfümierung des Raumes mit Wohlgerüchen, deren genaue Zusammensetzung allein der Huldigung im Heiligtum vorbehalten ist (30,32f). In die Stiftshütte selbst werden also keine tierischen Opferbestandteile gebracht; das zum Sühneritus verwendete Blut „ist“ Leben, das Gott gehört, nicht Opferbestandteil.

Tieropfer können nur im Freien durchgeführt werden; daher umgibt ein zum Heiligtum gehörender Hof das Residenzgebäude. In seinem Zentrum steht der Brandopferaltar, auf dem die Brandopfertiere vollständig, von den übrigen Opferschlachtungen nur der Gottesanteil verbrannt werden. Hierzu werden die Tiere wie zu einer Mahlzeit zubereitet, bevor man sie restlos in Rauch aufgehen lässt: Gott isst nicht, aber Menschen bedienen ihn wie einen königlichen Hausherrn und sind beim Gemeinschaft stiftenden Verzehren des Schlachtopfers selbst seine Gäste. Durch die Verbrennung wird der Gottes-

anteil menschlicher Nutznießung entzogen; der Verzicht ermöglicht den Menschen die dankende Übereignung an den Geber aller Gaben. Der ständige Rauch und der nächtliche Feuerschein des Brandopferaltars wird zum Zeichen der Verbindung von unten nach oben, zu Gott. Insofern hat das Heiligtum zwei Zentren: Das Allerheiligste als Zugang zur Thronosphäre und den Brandopferaltar als sichtbares Zeichen, dass die menschliche Huldigung vor den Herrscher der Welt „nach oben steigt“.⁹

Die in 29,1-35 beschriebene Installation ist nicht eine persönliche Priesterweihe, sondern die Einsetzung des hinfort von Aaron und seinen Söhnen abstammenden genealogischen Priestertums.¹⁰ Die Priesterkleidung vereinigt alles, was im Lauf der Tradition dazugekommen ist und nun ihre Aufgaben symbolisiert: Palastdienst und königliche Würde, Huldigung vor Gott und – v.a. mit den Gravuren der Stämme Israels auf den Steinen an Aarons Efordträgern und Brustschild – das Vorlassen Israels vor den Herrn der Welt. All dies soll vom Sinai an „für immer“ oder „auf Weltzeit“ gelten, Gott ist in seiner in Bezug auf den Ort von ihm selbst gewählten Residenz in Israels Mitte in Opfer und Kult zugänglich. Der Auszug aus dem Sklavendienst hat in die Freiheit des Gottesdienstes geführt.

Zusammenfassung

Verschiedene Traditionen, Überlieferungskomplexe und literarische Texte wurden in Ex 19-40 im Großkontext des Pentateuch zusammengeführt. Die Gotteserscheinung am Sinai, die Offenbarung der Tora an Mose und die Anweisungen zur Einrichtung des von seinem Gott autorisierten Gottesdienstes am zentralen Heiligtum begründen nach dem Auszug aus Ägypten Israels Existenz als Volk JHWHs.

Die Angaben zur Autorin finden Sie auf S. 237.

⁹ Das hebr. Wort für „Brandopfer“ kann als „Aufsteigendes“ gehört werden.

¹⁰ C. Dohmen, HTHKAT, 271.

Migration in der Welt heute

Wanderbewegungen als Herausforderung für die globalisierte Welt

Luisa Deponti

■ „Es wandern die Samen auf den Flügeln des Windes, es wandern die Pflanzen von Kontinent zu Kontinent, getragen von den Strömungen des Wassers, es wandern die Vögel und die Tiere, aber vor allem wandert der Mensch, zusammen mit anderen oder allein, aber immer geführt von der Vorsehung. Sie lenkt das menschliche Schicksal, sie geht ihm voran auch durch Katastrophen hindurch immer auf das Ziel zu: die Fülle des Menschen hier auf der Erde und die Ehre Gottes im Himmel.“
(G. B. Scalabrini, 1879)

■ In unserem Zeitalter der Globalisierung ist die Migration nicht mehr nur ein wirtschaftliches, isoliertes, sondern vielmehr ein weit verbreitetes, stabiles und strukturelles Phänomen. In den letzten Jahrzehnten hat es sich in dramatischer Weise ausgeweitet und prägt nun den gesamten Planeten.

Gemäß den letzten Erhebungen der UNO gibt es auf der Welt fast 191 Millionen Migranten (2,9% der Weltbevölkerung). Die absolute Zahl hat sich damit in den vergangenen 25 Jahren verdoppelt. Frauen stellen inzwischen fast die Hälfte aller Migranten und sie machen die Mehrheit derjenigen aus, die in entwickelte Länder auswandern. Die Zahl der Menschen, die sich im Zeitraum zwischen 2000 und 2005 auf den Weg in die reicheren Länder machten, betrug im Durchschnitt jährlich 2,6 Millionen.

Der Anteil der Migranten an der Bevölkerung liegt in Asien, Afrika und Lateinamerika unter 2%, in Europa bei 9%, in Nordamerika und Australien sogar bei 13 und 15%.

Zu den Migranten werden auch die Flüchtlinge gerechnet, deren Zahl weltweit wieder gestiegen ist, nachdem der Trend für einige Jahre rück-

läufig war. Unter dem Mandat der UNO-Flüchtlingsagenturen (UNHCR und UNRWA) standen Ende 2006 14,1 Millionen Menschen; weniger als 2 Millionen von ihnen lebten in Europa.

Beträchtlich ist auch die Zahl der Menschen, die gezwungen sind, ihre Häuser und ihre gewohnte Umgebung zu verlassen ohne über die Landesgrenze zu gehen, die so genannten „Innenvertriebenen“: es handelt sich um 24,5 Millionen Flüchtlinge, die im eigenen Land bleiben.

Die Migration zeigt sich in vielen einander nachjagenden Zahlen und Statistiken, aber vor allem in Gesichtern, Geschichten, Erwartungen ... und aus vielen „Warum?“, die auf die aktuellen Dramen der Menschheit verweisen. Im Zeitalter der Globalisierung tendiert die Ökonomie immer mehr dazu, die Grenzen einzelner Länder zu überschreiten: die wirtschaftlichen Kräfte handeln autonom, ohne Einschränkung durch die Politik der Nationalstaaten. Die aktuelle globale Wirtschaftsordnung lässt dabei keine wachsende Gerechtigkeit, Demokratie oder Neuverteilung der Güter erahnen.

Die weltweite Ausbreitung einer einzigen gleichmachenden Kultur, die Profit und Marktgesetze in den Mittelpunkt stellt, stößt auf das Sich-Durchsetzen neuer totalitaristischer Ideologien, die von religiösen Fundamentalismen und dem fanatischen Rückzug auf die eigenen ethnischen Wurzeln genährt werden.

Gründe für den aktuell zunehmenden Auswanderungsdruck sind somit die wachsende soziale und wirtschaftliche Ungleichheit zwischen dem Norden und dem Süden der Welt, Perspektivenlosigkeit im Bereich von Bildung und Arbeit für junge Leute, Natur- und Umweltkatastrophen, das demographische Ungleichgewicht der verschiedenen Kontinente, Kriege, politische, ethnische und religiöse Verfolgung, Terrorismus und Menschenrechtsverletzung.

Push- und Pull-Faktoren

Nicht weniger stark als die Push-Faktoren sind die Pull-Faktoren, die in vielen den Wunsch wecken aufzubrechen: die Verbreitung des westlichen Wohlstandsmodells durch die Massenmedien, die Anwesenheit von Landsleuten im Ziel-land, die Anwerbung durch organisierte Menschenschmuggler.

Gleichzeitig verursacht der internationale Wettbewerb um die Anstellung von Technikern und hoch qualifizierten Arbeitskräften eine Migration, die den Ursprungsländern das notwendige Personal für den wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt nimmt. Die Menschheit scheint in zwei Teile geteilt zu sein: auf der einen Seite die neuen übernationalen Elitegruppen, die alle Orte erreichen können, ohne auf Grenzen oder Schranken zu achten, auf der anderen Seite der Großteil der Menschen, der sich nur bewegt, um überleben zu können, der beim Überqueren der Grenzen das Leben riskiert oder an der Grenze in einem Flüchtlingslager eingeschlossen bleibt. Die Bewegungsfreiheit, die heute zwar für Finanzen, Produkte und Dienstleistungen gilt, wird Personen gegenüber nicht allgemein anerkannt.

Unsicherheit und Ängste

Überall auf der Welt erzeugt die bestehende Unsicherheit in der ortsansässigen Bevölkerung Angst gegenüber den Migranten. Die Regierungen reagieren darauf mit immer restriktiveren Gesetzen. Als Konsequenz daraus kommt es wiederum zu einem hohen Anstieg der irregulären Migration. Diese ist heute zu einem strukturellen Phänomen in allen Teilen der Welt geworden. Davon profitieren vor allem die internationalen Organisationen von Menschenschmugglern. Migranten und Flüchtlinge sind dabei diejenigen, die für die Konsequenzen der illegalen Überquerung der Grenzen bezahlen, teilweise sogar mit dem Leben. Noch unmenschlicher ist der sogenannte Menschenhandel, der jedes Jahr Hunderttausende von Frauen und Kindern betrifft, die unter Bedingungen wahrer Sklaverei zu Prostitution oder Knechtsarbeiten gezwungen werden.

Zusammengefasst lässt sich feststellen: Die Welt der menschlichen Mobilität ist heute sehr

komplex und bezieht alle mit ein: Migranten und Einheimische. Die Migration stellt eine wichtige Komponente der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit aller Nationen dar. Auch aufgrund der Migrationsbewegungen wird offensichtlich, dass alle Menschen „im gleichen Boot sitzen“, d.h. dass sie in einer einzigen Welt leben. Unser Schicksal ist immer mehr mit dem Schicksal aller verwoben. Für uns Menschen des 21. Jahrhunderts stellt das Phänomen „Migration“ eine Herausforderung und gleichzeitig eine Ressource für ein neues Miteinander dar.

Wer heute versucht, sich mit dem Phänomen „Migration“ näher zu befassen, stößt früher oder später auf den Namen Giovanni Battista Scalabrini (1839-1905). Er war Bischof von Como/Italien und wurde aufgrund seines raschen und weitsichtigen Einsatzes zum Wohle derer, die zu seiner Zeit in Massen vor allem nach Übersee auswanderten, als „Vater der Migranten“ bekannt. G. B. Scalabrini hat das politische, soziale und religiöse Ausmaß des Migrationsphänomens in der modernen Gesellschaft erkannt. Schon zu seiner Zeit sah er die globale und fortwährende Dimension dieses Phänomens, von dem viele dachten, es sei nur eine vorübergehende Erscheinung. Vor allem war er überzeugt, dass sich im Leid der Migration mit all den Problemen und Schwierigkeiten, die diese mit sich bringt, etwas Positives verbirgt.

Heute tragen drei Missionsinstitute in der Kirche seinen Namen: zwei Kongregationen, die von ihm gegründet wurden und ein junges Säkularinstitut, das in Solothurn (Schweiz) in den Jahren des II. Vatikanischen Konzils entstand. Im Erbe Scalabrinis finden heute viele Menschen Inspiration und Motivation, um sich für ein neues Miteinander einzusetzen, für eine Welt, in der Menschen und Völker sich in der einzigen Menschheitsfamilie einander angehörig entdecken und die Verschiedenheit eines jeden zu achten lernen.

Für weitere Informationen:

www.scalabrini.de; www.scala-mss.net

Die Angaben zur Autorin finden Sie auf S. 237

Synchronie und Diachronie

Zur Methodenvielfalt in der Exegese

Ulrich Berges

■ Diese neue Reihe in „Bibel und Kirche“, die „die Bibel unter neuen Blickwinkeln“ vorstellt, nimmt Sie mit in wissenschaftliche Diskussionen und neueren Arbeiten zur Hermeneutik und Methodik im Umgang mit der Schrift. Sichtbar dürfte bisher geworden sein, dass der historisch-kritischen Methode, die die biblischen Texte diachron („durch die Zeiten“), d.h. ihren Wachstumsprozess und ihre Entstehungsbedingungen berücksichtigend untersucht, nun andere Methoden zur Seite gestellt werden. Diese bearbeiten und befragen die Texte synchron, d.h. in ihrer Gleichzeitigkeit in der uns vorliegenden Endtextgestalt.

Beide Forschungsrichtungen – scheinbar gegensätzlich und miteinander unvereinbar – erbringen doch wichtige Erkenntnisse, die für unseren Lese- und Interpretationsprozess biblischer Texte nötig sind.

Ein Text und tausend Wege

Viele Leserinnen und Leser von „Bibel und Kirche“ werden das sicherlich bestätigen können: Über biblische Texte lässt sich trefflich streiten. Des Öfteren entzündeten sich an Auslegungen, die bei Predigten, Vorträgen und Bibelgesprächen vorgestellt werden, hitzige Diskussionen. Wenn lieb gewonnene Interpretationen in Frage gestellt werden, freuen sich die einen und grämen sich die anderen. Dabei haben die meisten Positionen, wenn sie nicht von vornherein als unsinnig und haltlos entlarvt

werden, jeweils gute Argumente auf ihrer Seite. Zumeist geht es gar nicht – und das wird oft vergessen – um richtig oder falsch, sondern um Antworten auf je unterschiedliche Fragen. Ist damit der Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet, der häufig skeptisch beäugten Individualisierung? Analog zur gerade skizzierten Vielfalt gehen auch die Anliegen und Ansichten professioneller Bibelausleger weit auseinander. Dabei stehen dort gar nicht nur und in erster Linie die jeweiligen Resultate der Auslegung zur Diskussion, sondern viel grundsätzlicher die Methoden, denen die biblischen Texte unterworfen werden.

Es ist hier nicht der Ort, um die geschichtliche Entwicklung der Bibelauslegung nachzuzeichnen¹, doch ohne Zweifel ist die moderne, kritische Exegese ein Kind der Aufklärung – kritisch nicht im Sinne einer Nörgelei oder Besserwisserei, sondern im Sinne eines selbstbewussten, sich von der rein kirchlichen Auslegung emanzipierenden Umgangs mit den biblischen Schriften. Dass Emanzipation und gegenseitiger Respekt keine Gegensätze sind, sollte eigentlich keiner Betonung mehr bedürfen. Wer sich über die Nöte und Gewissenskonflikte katholischer Exegeten der letzten hundert Jahre informieren will, der sei u.a. an die Geschichte der beiden großen Institute, des Päpstlichen Bibelinstitutes in Rom (Jesuiten) und der École Biblique in Jerusalem (Dominikaner) verwiesen. Auslegungs- und Methodenvielfalt sind nicht als Mangel zu beklagen, sondern als Reichtum zu begrüßen.² Nicht die Vielfalt bedroht die Botschaft der Bibel, sondern die Einfalt, eine oder auch zwei Zugangswege seien ausreichend, um den Schatz des alten und doch immer neuen Gotteswortes zu heben.³

¹ Siehe dazu bes. Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 4 Bände, München 1990–2001.

² Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Vatikanstadt 1993, veröffentlicht in den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 115 (vgl. www.dbk.de unter „Schriften“).

³ Siehe Patrick Chatelion Counet; Ulrich Berges, *One Text, A Thousand Methods. Studies in Memory of Sjeff van Tilborg*, Biblical Interpretation Series 71, Boston 2005.

Der Streit um Synchronie und Diachronie in der Exegese

Mit welcher Methode man biblische Texte auch zu analysieren sucht, das Diktum von Hermann Gunkel sollte allen ins Stammbuch geschrieben sein: „Texte sind hohe Herren, die redet man nicht an, sondern wartet, bis sie selber reden“⁴. Respekt vor der Eigenheit und Unauslotbarkeit literarischer, d.h. auch der biblischen Texte bildet die Grundlage für alles exegetische Tun, welcher Couleur auch immer. Man entreißt diesen Texten keine Wahrheiten, sondern sie öffnen sich denen, die ihnen geduldig und mit großer Ausdauer zuhören. Dabei gilt es je, länger desto stärker Zwischentöne und Nuancen wahrzunehmen; Musikliebhaber werden wissen, was gemeint ist. Dazu noch ein Bonmot von Hermann Gunkel: „Um das Alte Testament zu genießen, braucht es nicht einen guten Magen, sondern eine feine Zunge“⁵.

Wer sich so den biblischen Texten nähert, der darf und soll auch Fragen stellen. Dass nicht alle Fragen eine Antwort finden, sollte nicht verwundern, denn wo werden schon alle Fragen beantwortet? Wenn es aber auf gar keine der Fragen eine Antwort gibt, dann liegt das nicht am Text, sondern an der Art der Fragen. Es gibt Fragen, auf die hin sich die Texte öffnen, und Fragen, denen sie sich beharrlich verweigern. Ein Beispiel mag dies erläutern: Auf die Frage, wer denn im Buch Jesaja als Mittler der Gottesbotschaft gilt, findet sich an mehreren Stellen die Antwort: Jesaja ben Amoz (Jes 1,1; 2,1; 13,1). Auf die Frage aber, wer denn die Kapitel 40-66 geschrieben habe – die können doch nicht auch von Jesaja ben Amoz stammen – gibt das Buch keine Antwort, sondern belässt es bei der bereits gegebenen Antwort: Alles das, was sich in diesem Buch findet, ist Vision des großen Jerusalemer Propheten aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Die Frage nach den Verfassern von Jesaja 40-66 darf demnach nicht lauten: Wer waren Deutero- oder Tritojesaja, sondern: Was hat den oder die Verfasser bewogen, viel spätere Texte Jesaja ben Amoz in den Mund zu legen? Sol-

cherlei Fragen gibt es viele und sie lassen sich in den fünf *W-Fragen* bündeln, die als Kompass dienen können: *Wer* spricht zu *wem*, über *was*, *wie* und mit *welchem* Erfolg?

Um die biblischen Texte mit Hilfe dieser Leitfragen zu analysieren, stehen zwei große „Werkzeugkisten“ bereit, in denen jeweils unterschiedliche Gerätschaften untergebracht sind. Auf der einen Kiste steht das Label „Synchronie“ und auf der anderen „Diachronie“. Zum Instrumentarium der Synchronie gehören u.a. die Analyse der literarischen Eigenheiten („literary criticism“), der „reader-response-criticism“, die rhetorische, strukturalistische und auch die psychoanalytische Methode der Bibelauslegung. Die Werkzeuge der Diachronie sind u.a. Literar-, Form- und Gattungskritik, Redaktions- und Kompositionskritik. Das, was diese beiden Werkzeugkisten unterscheidet, sind nicht so sehr die fünf Leitfragen, als ob immer nur Werkzeuge aus jeweils einer Kiste für eine bestimmte Fragestellung zuständig wären. So ist z.B. die Frage „Wer ist der Sprecher?“ sowohl auf synchroner als auch auf diachroner Art anzugehen. Im ersten Fall geht man der Frage nach, wer der implizite Autor ist, d.h. welche Senderinstanz im Text selbst angelegt ist (Gibt es eine Ich-Instanz im Text? Werden Imperative geäußert?). Im zweiten Fall sucht man den expliziten Autor des biblischen Textes, was im Bereich des AT ausgeschlossen ist, im Bereich des NT zumindest bei einigen Paulusbriefen ans Ziel führt. „Synchronie“ und „Diachronie“ befragen mit ihren Instrumenten die Texte aus jeweils eigenem Blickwinkel: Die Synchronie befragt die biblischen Texte nicht nach ihrem geschichtlichen Werden, sondern erforscht ihre vorliegende Gestalt als Ausgangspunkt für den aktuellen Lese- und Verstehensprozess.

Die Diachronie dagegen untersucht die Entstehungsgeschichte der Texte und fragt u.a.

⁴ Zitiert nach W. Baumgartner, Zum 100. Geburtstag von Hermann Gunkel, in: International Organization for the Study of the Old Testament. Congress Volume 4. Bonn 1962, VTS 9, Leiden 1963, 1-18, hier 14.

⁵ Ebd.

nach den historischen Gründen und Hintergründen, die Bausteine für die Endgestalt der Texte in ihren jeweiligen kulturellen Welten liefern. Gehört die Synchronie zur Domäne der *Rezeptionshermeneutik*, so die Diachronie zur *Produktionshermeneutik*. Sind und waren die diachronen Arbeitsweisen für die europäische und insbesondere die deutschsprachige Exegese bestimmend, so haben sich die synchronen Techniken besonders seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts im angelsächsischen und nordamerikanischen Raum etabliert. Nach anfänglich starker Abgrenzung und auch Polemik zwischen beiden Lagern setzt sich nun die Meinung durch, dass zum einen alle Methoden nach den besten und nicht nach den mittelmäßigen oder gar schlechten Vertretern zu beurteilen sind und zum anderen, dass die Vielgestaltigkeit der biblischen Texte geradezu einen Auslegungsppluralismus erfordert.

Methodisches Miteinander: der Versuch einer diachron reflektierten Synchronie

Auch wenn die Anliegen und Fragehorizonte von Synchronie und Diachronie unterschiedlich sind, so besitzen sie doch Überschneidungsflächen, die sich aus dem Verhältnis vom Text zur außertextlichen Wirklichkeit her ergeben, also nicht nur dem Wunsch nach Harmonie zwischen den methodischen Lagern geschuldet sind. Diese Beziehung von Text und Welt ist eine dreifache:

(1) So gibt es eine Welt *hinter* dem Text, aus der dieser erwachsen ist (z. B. Tempelsängergruppen, die hinter den Psalmen stehen).

(2) Es gibt eine Welt *im* Text (z. B. Zion als der mythische Gottesberg, an dem die Völker zerschellen)

(3) und eine Welt *vor* dem Text, auf die dieser hinarbeitet und zu der er die Leserschaft motivierend einlädt (z. B. die Anerkennung JHWHs durch Israel und die Völker als einzigen Schöpfer und Lenker der Geschichte).

Während sich die diachronen Methoden mit der Welt hinter dem Text (Frage: *Von woher* kommt der Text?) und die synchronen mit der vor dem Text befassen (Frage: *Wohin* führt der

Text?), sind beide notwendigerweise an der Welt im Text interessiert (Frage: *Worum* geht es im Text?). So ergibt sich z. B. aus Jes 36-39/ 2 Kön 18-20, dass es ganz zentral um die Bedrohung Jerusalems/ Zions durch Assur zur Zeit des jüdischen Königs Hiskija geht. In diesem Punkt sind sich beide Arbeitswege einig: Aber während die diachronen Methoden den Wachstumsprozess dieser Erzählung nachzeichnen und Verbindungen zur Geschichte Assurs aufweisen, gehen die synchronen Methoden der Frage nach, wie sowohl die Bedrohung als auch die Errettung narrativ und dramaturgisch entfaltet werden und was dies in aktuellen Situationen von Unterdrückung an Hoffnungspotenzial freisetzen kann. Beide Anliegen und Fragestellungen sind derart stimmig und sinnvoll, dass die alleinige Auswahl nur eines methodischen Ansatzes ein Minus, die inkludierende Kombination beider Wege dagegen ein Plus darstellt. Dabei ist nicht einem unkontrollierten Methodenmix das Wort geredet, sondern wird eine produktive Handhabung aller zur Verfügung stehenden Zugangswege befürwortet, um den biblischen Text in seiner geschichtlichen Komplexität und vorliegenden Endgestalt möglichst genau zu erfassen.

Als zukunftsweisend bietet sich der Ansatz einer *diachron reflektierten Synchronie* an: Ausgangspunkt ist dabei der Text in seiner Endgestalt, der natürlich immer zuerst noch textkritisch aufbereitet werden muss, so dass der Begriff „Endtext“ *cum grano salis* zu verstehen ist. Die möglichst genaue Erfassung der Textur, d. h. des Textgewebes (lat. *textum* = Gewebe/Gefüge) ist für beide Auslegungsstrategien von entscheidender Bedeutung. Gerade auf dieser gemeinsamen Anfangsebene können Exegeten beider Richtungen viel voneinander lernen, denn richtige Textbeobachtungen sind gültig, von welcher Seite sie auch kommen. Dies gilt gerade für die Analyse der syntaktischen Komposition, wogegen bei der Semantik, der Wortbedeutung, die geschichtliche, d. h. diachrone Ebene stärker in den Vordergrund rückt (z. B. die Bedeutungsverschie-

bungen beim Begriff *berit* „Bund“ in den Schriften des AT). Auf der Ebene der Pragmatik ergänzen sich synchrone und diachrone Zugangswege, da für beide sowohl im aktuellen als auch im historischen Verständnis gilt, dass Texte nicht Wort und Schall, sondern subtile Handlungsmittel sind, um bestimmte Ziele und Wirkungen bei und in den Adressaten zu erreichen. Gerade hier können sich vielversprechende Synergien ergeben, wenn es gelingt, die Pragmatik der biblischen Texte auf der Ebene der Erstadressaten mit denen auf den nachfolgenden Ebenen bis in die heutige Zeit – und hier in ihren soziokulturellen Kontexten (feministisch, befreiungstheologisch, ökologisch, psychoanalytisch, etc.) – ins Gespräch zu bringen. Hinter die Erkenntnis der historischen Gewachsenheit biblischer Texte darf eine aufgeklärte Exegese nicht zurückfallen, aber ebenso wenig darf sie Genese mit Geltung gleichsetzen. Dass die synchronen Zugänge dies auch und gerade der deutschsprachigen Exegese vor Augen geführt haben, bleibt ihr großes Verdienst.

Zusammenfassung

Der Beitrag plädiert gegen eine Methodenverengung in der Bibelauslegung und für eine kontrollierte Methodenvielfalt, die sowohl der historischen Genese als auch der aktuellen Geltung ihrer Texte Rechnung trägt.

Prof. Dr. Ulrich Berges



ist Direktor des Seminars für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments an der Kath.-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Johannisstraße 8-10,

*48143 Münster. Zahlreiche Veröffentlichungen zum Buch Jesaja, zu den Psalmen, Klageliedern und zentralen bibeltheologischen Fragen.
E-Mail: u.berges@uni-muenster.de*

Zum Weiterlesen:

Mose

Zwischen Sklaverei und Pharaonenhof, zwischen Totschlag und Gottesoffenbarung, zwischen Ägypten und Sinai – das Leben des Mose ist aus- gespannt zwischen Ex- tremen. Das Heft 3/2006

von „Welt und Umwelt der Bibel“ stellt die bibli- schen Überlieferungen vor und die facettenreiche Persönlichkeit eines Mannes, der Führungsaufga- ben übernimmt und daran doch immer wieder zweifelt.

Weitere Berichte führen an die biblischen Orte wie den Gottesberg im Sinai und den Berg Nebo in Jordanien. Zu Wort kommt die reichhaltige Wirkungsgeschichte: die jüdischen Traditionen, das Neue Testament, die frühen Kirchenväter, Sigmund Freud, Martin Buber und schließlich die Diskussion um den „Mosaischen Monotheismus“.

Einzelheft € 9,80

Bestellen Sie **Welt und Umwelt der Bibel** bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.
Postfach 150365
70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de



Die bisher erschienenen Beiträge dieser Reihe können Sie auch im Zusammenhang im Internet lesen!

www.bibelundkirche.de unter „Downloads“

Literatur zum Hefthema

Vorgestellt von Eleonore Reuter und Simone Paganini

Das Buch Exodus erzählt von der Geburt Israels als politische und soziale Größe, es erzählt von der Geburtsstunde des Volkes Gottes. Wie in einem Diptychon steht die Erzählung der Befreiung aus Ägypten neben der Darstellung einer grundlegenden Gesetzgebung. Der Weg Gottes zu seinem Volk und vor allem der Weg des Volkes zu seinem Gott werden dabei mit einer derartigen Fülle an Details, ja einer Dichte an universellen Gefühlen beschrieben, dass die geschilderten Erfahrungen – jene der Sklaverei, der Befreiung, der Gottesbegegnung, des Abfallens und schließlich des neuen Bundes – nicht bloß als innerhalb der Bibel immer wieder aufgenommene Mustertraditionen zu gelten haben, sondern zugleich als eine ebenso lebendige wie wiederkehrende Grundbefindlichkeit des Menschen, die bleibend Aktualität besitzt.

Mit der Auswahl der im Folgenden dargestellten Bücher soll gerade diese doppelte Facette zum Ausdruck gebracht werden, weshalb neben wissenschaftlichen Abhandlungen zum Buch Exodus und seinen Protagonisten – Mose, Ägypten und Israel – auch einige Werke präsentiert werden sollen, welche die Grunderfahrung Israels aktualisieren, d.h. für den modernen Menschen in unserer heutigen Welt auslegen.



Christoph Dohmen,
Exodus 19–40 (HThK.AT),
 Herder Verlag, Freiburg 2004,
 415 S., € 70,-,
 ISBN 978-3-451-26805-2

Ein Kommentar zum Buch Exodus ist alles andere als ein einfaches Unterfangen. So ist der Exodus-Kommentar von W.H. Schmidt in über 30 Jahren bis jetzt nicht über Ex 9 hinausgekommen. Erheblich trägt dazu sicher die unübersichtliche Lage in der Pentateuchdiskussion bei.

Umso bedeutsamer ist, dass der Regensburger Alttestamentler Christoph Dohmen jetzt in der

Reihe Herders Theologischer Kommentar zum AT einen Kommentar zu Ex 19–40 vorgelegt hat. Bd. 2 erschien zuerst wegen der großen Bedeutung und Besonderheit dieser Kapitel sowie der eigenen Vorarbeiten des Vf. zu Fragen aus Ex 19–40 (S. 9).

Über die Grundoptionen seiner Auslegung gibt Dohmen in einer ausführlichen Einleitung Auskunft (S. 29–39). Die Gattung des Kommentars ist „verpflichtet der Erklärung eines fortlaufenden Textes in seinem Zusammenhang.“ (S. 31) Darunter versteht Dohmen vor allem die Kommentierung des Endtextes. Die Probleme historisch-kritischer Pentateuchexegese umgeht Dohmen, indem er Datierungsfragen konsequent ausklammert. Textkritik, Literarkritik und Redaktionsgeschichte zählt er nicht zu den eigentlichen Aufgaben eines Kommentars. Statt mit historischen Hypothesen das Werden des Textes zu rekonstruieren, will er ihn in der vorliegenden Form als Niederschlag einer lebendigen Auslegung ernst nehmen. Zur exegetischen Fachdiskussion will der Kommentar explizit nicht beitragen (S. 32). Diachrone Fragen spielen teilweise eine Rolle in den Exkursen zu Einzelmotiven wie Dekalogsynopse (S. 92–101, wo Dohmen eine Priorität des Deuteronomiumdekaloges anzeigt), Tafelmotiv (S. 211–214) oder dem Vergleich zwischen Ex 32 und Dtn 8 (S. 301–303). An die Stelle der Erhebung der einen Aussageabsicht tritt die Anerkennung der „Sinnfülle und Mehrdimensionalität“ (S. 32).

Der Kommentar soll „den Textsinn freisetzen, damit er in Vielen lebendig werden und als Wort Gottes weiterwirken kann.“ (S. 33) Trotz dieser Intention handelt es sich – im Sinne der oben eingeführten Unterscheidung – um ein wissenschaftliches Werk, nicht um ein Buch, das die Exoduserfahrung für heutige Menschen aktualisieren will. Auch wenn Vf. sich bewusst an Lesern, die Interesse an der Bibel haben (S. 31), orientiert, setzt er doch erhebliche Kenntnisse voraus, um der Methodik und Sprache des Kommentars folgen zu können.

Seinem Kompositionsmodell legt er vier Blöcke (Ex 19-24.25-31.32-34.35-40) zugrunde, die jedoch durch Verbindungsstücke eng miteinander verklammert sind (S. 38f).

In der Kommentierung stehen ausführliche Literaturangaben und eine eigene Übersetzung mit Erläuterungen am Anfang. Dem folgen eine Analyse der Komposition und die eigentliche Auslegung. Dabei berücksichtigt Vf. vor allem jüdische Auslegungen; feministische oder sozialgeschichtliche Ansätze werden dagegen kaum rezipiert. Während er z.B. bei Ex 19,15 ausführlich die Position von B. Jacob über die Bedeutung von „sich nähern“ referiert, geht er mit keinem Wort darauf ein, welche Auswirkungen die einseitige Ansprache der Männer an einer so zentralen Stelle für den Begriff des „Volkes“ hat. Die Berücksichtigung der jüdischen Exegese ist die Stärke dieses Kommentars; die Einseitigkeit, mit der sie in der Auslegung vertreten wird, zugleich seine Schwäche. Auch der Verzicht auf die literarhistorische Rückfrage führt einerseits zu wichtigen Beobachtungen auf der Makroebene, die Bezüge über Kapitel hinweg aufspüren, andererseits aber dazu, dass Beobachtungen auf der Mikroebene (wie z.B. der Numeruswechsel 22,20-23) nicht behandelt werden.

Durch die Marginalien mit Stellenangaben und Stichworten ist der Band sehr übersichtlich. Ein Stellenregister (405-415) schließt den Band ab.

Der noch ausstehende erste Band des Kommentars zu Ex 1-18 wird Texte wie die „Berufung des Mose“ oder den „Durchzug durch das Schilfmeer“ enthalten, die traditionell als Mustertexte der Pentateuchkritik galten. Daher wird sich im ersten Band die Frage nach der Entstehung der Texte und ihrer Einordnung in das Ganze des Pentateuchs erneut stellen. Gerade die angekündigte ausführliche Einleitung in das Ganze des Kommentars lädt ein, zu diesen Fragen Stellung zu beziehen und das eigene Modell näher zu erläutern. Die maßvolle Berücksichtigung literarhistorischer Aspekte im Sinne einer diachron reflektierten Synchronie kann durchaus einem besseren Verstehen der Texte dienen (vgl. den Beitrag von Ulrich Berges in diesem Heft). Der nächste (erste) Teil dieser gewichtigen Auslegung darf daher gespannt erwartet werden.



Gunther Plaut (Hg.), Schemot, שמות Exodus (Die Tora, Bd. 2), Autorisierte Übersetzung und Bearbeitung von Annette Böckler mit einer Einleitung von Landesrabbiner Walter Homolka, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 480 S. m. Abb., € 29,95, ISBN 978-3-579-02647-3.

Beim vorliegenden Werk handelt es sich um einen klassischen jüdischen Kommentar, wobei der Text des biblischen Buches in acht thematisch zusammenhängenden Abschnitten präsentiert wird, die jedoch nicht überall mit den ebenfalls angegebenen elf Leseabschnitten der synagogalen Liturgie deckungsgleich sind.

Das Seitenbild besteht aus dem hebräischen Text, seiner Übersetzung, einem knappen und auf die wesentlichen Abweichungen reduzierten kritischen Apparat sowie einer kurzen inhaltlichen und exegetischen Erläuterung. Besonders wichtige Aspekte werden dabei nicht selten gesondert in einem kurzen Exkurs behandelt, wobei hier ein breites Spektrum an Themen angesprochen bzw. ausführlich dargestellt wird. Eine „literarische Auslese“ von Zitaten aus Midrasch, Mischna bzw. jüdischen wie nichtjüdischen Autoren, welche sich auf die gerade behandelten Texte beziehen, sowie eine große Fülle an Bildern und Illustrationen schließen jedes Kapitel ab, wobei das Bildmaterial von der Veranschaulichung biblischer Episoden bis zur Wiedergabe archäologisch bzw. künstlerisch relevanter Werke reicht. Am Ende des Kommentars findet sich die vollständige Wiedergabe der Haftarat – jenen Prophetentexten, welche in Zusammenhang mit den Tora-Lesungen in der Synagoge vorgetragen werden – sowie eine Liste vor bzw. nach den Lesungen zu rezitierender Lobsprüche.

Wenngleich der abgebildete hebräische Text den nicht altorientalisch vorgebildeten Leser zunächst vielleicht sogar erschrecken mag, ist der von G. Plaut herausgegebene Kommentar „Schemot“ ein Werk, das sich in erster Linie an ein Publikum von Nicht-Fachleuten richten will. Seine Sprache ist durchwegs unkompliziert, die

zahlreichen Exkurse sind verständlich gehalten und die Abbildungen bieten jederzeit Hilfestellung, wenn es darum geht, sich immer mehr in die Welt des jeweiligen Textes hineinzusetzen. Bei all dem bleibt die jüdische Sensibilität und Auslegungsweise unverkennbar. Doch gerade darin mag dieser Band für christliche Leser und Ausleger Ansporn sein, sich mit einer für sie ungewohnten und zum Teil wohl auch fremden Sichtweise auseinanderzusetzen, ein Impuls schließlich, die Texte aus der jüdischen Liturgie heraus wahrzunehmen und zu begreifen.



Daniel Krochmalnik, Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum (NSK.AT 33/3), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000, 183 S., € 20,90, ISBN 978-3-460-07333-3

Im Unterschied zum jüdischen Kommentar von G. Plaut handelt es sich bei dem Buch des Heidelberger Professors für Jüdische Religionspädagogik und für Jüdische Philosophie Daniel Krochmalnik nicht um einen vollständigen Kommentar, sondern um die Auslegung von 15 meist kürzeren Perikopen des Exodusbuches, die für das Judentum von besonderer Bedeutung sind. Den Auslegungen geht eine Einführung in den Aufbau einer Rabbinerbibel und die Grundregeln rabbinischer Schriftauslegung voran. Wer mit diesen Dingen nicht vertraut ist, wird sich etwas einlesen müssen, dafür aber mit interessanten Einblicken in eine fremde Welt belohnt. Exkurse erklären, was sich hinter den geheimnisvollen Begriffen ParDeS, Haggada und Sfirot verbirgt.

Abweichend von anderen Bänden der Reihe werden die Traditionszitate genau wiedergegeben, mit Quellenangaben versehen und in Anmerkungen zum Teil näher erläutert. Ein ausführliches Literaturverzeichnis ermöglicht, die aufgezeigten Interpretationen näher nachzulesen.

Insgesamt lässt sich der Band gut lesen, auch wenn Krochmalnik hebräische Namen in ungewohnter Weise transskribiert (Swulon statt Sebulon) oder manchmal lateinische Zitate unübersetzt stehen lässt. Wer eine erste Begegnung mit

jüdischer Schriftauslegung sucht, wird in diesem kleinen Bändchen reich fündig werden.



Helmut Utzschneider, Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht (SBS 166), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996, 134 S., € 20,90, ISBN 978-3-460-04661-0

G. Fischer war der erste Bibelwissenschaftler, der im deutschsprachigen Raum mit Erfolg versucht hat, Ex 3-4 als kohärente Erzählung zu analysieren. Utzschneider seinerseits untersucht in seiner Arbeit nun die ersten 14 Kapitel des Exodusbuches, die eigentliche Exoduserzählung. Der erste Teil seiner Analyse beschäftigt sich mit Identifikation und Auswertung von Leitwörtern, welche bestimmte Abschnitte des Textes charakterisieren. Somit gelingt es, die Exoduserzählung unabhängig von Entstehungsgeschichte und Historizität als ein literarisches und „ästhetisches Subjekt“ zu identifizieren. Bei Ex 1-14 handelt es sich dementsprechend um eine in sich kohärente Erzählung, welche in vier Abschnitten organisiert ist. Der Rolle Gottes als eigentlichem „Akteur der Geschichte“, der Rolle Moses und der Rolle des Volkes, welches in seiner fortschreitenden Erkenntnis der eigenen Stellung gegenüber seinem Gott laufend mit der Erfahrung des Scheiterns konfrontiert wird, kommt dabei besondere Bedeutung zu.

Auf Basis dieser zusammenhängenden, literarisch wie ästhetisch geordneten Geschichte zeigt Utzschneider nun im Folgenden auf, weshalb die zentralen Elemente der Erzählung – Ankunft in Ägypten, Fronarbeit, Auszug – keine historischen Begebenheiten wiedergeben, sondern Spiegel jener Auseinandersetzungen sind, die Israel im ausgehenden 8. Jh. mit Assyriern und Babyloniern geführt hat. Wenngleich es schwerfällt, sich ohne Weiteres der vom Autor vorgeschlagenen Datierung der Exoduserzählung anzuschließen, darf die Erkenntnis, bei Ex 1-14 handle es sich in erster Linie um ein „Epos“, durchaus als Verdienst Utzschneiders gewürdigt werden.



Eckart Otto (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000, 189 S., € 21,40, ISBN 978-3-460-04891-1

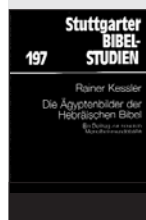
Dieses von E. Otto herausgegebene Buch darf wohl mit Recht als die vollständige und auch für ein Publikum aus Nicht-Fachleuten aussagekräftigste Präsentation der biblischen Figur des Mose gelten. Insgesamt vier Autoren erörtern darin auf differenzierte, teils sogar gegensätzliche Sichtweise die Gestalt des Mose als Integrationsfigur, Gesprächspartner Gottes, als befreiungstiftendes Modell wie als Rechtfertiger politischer Gewalt, sodass dem Leser das Instrumentarium zur Verfügung gestellt wird, sich zu guter Letzt seine eigene Meinung zu bilden. Der erste Beitrag des Münchner Professors M. Görg beschäftigt sich mit den verschiedenen aktuellen Ansätzen, Mose anhand außerbiblischer Quellen der altorientalischen Literatur mit einer konkreten historischen Persönlichkeit zu identifizieren. Dabei schlägt er eine durchaus neue Sichtweise vor, nach der Mose nicht mit einer einzigen historischen Gestalt identifizierbar sei, sondern vielmehr als „Korporativpersönlichkeit“ verstanden werden müsse, welche an ägyptische Vorbilder anknüpft, dabei jedoch stets eigenständig bleibt. Im nächsten Abschnitt distanziert sich der Innsbrucker Alttestamentler G. Fischer im Wesentlichen vom Versuch, einen historischen Mose finden zu wollen, und analysiert das aus einer synchron gelesenen Bibel zu gewinnende Mosebild. Mose erscheint dementsprechend zunächst als der „privilegierte Gesprächspartner Gottes“, weiter als die legitimierende Gestalt für Gesetze und den Glauben an JHWH. Seines Erachtens ist diese fiktive Figur des Mose in der Zeit von Esra und Nehemia entstanden.

E. Otto selbst hingegen zeigt in einer diachronen Betrachtung, inwiefern die Gestalt des Mose als eine Folge der subversiven Rezeption neuassyrischer aus der Zeit des Großkönigs Sargon stammender Texte zu verstehen sei. Die kritisch

rezipierten Texte aus dem 7. Jh. seien Zeichen des Widerstandes gegen die politische und religiöse assyrische Hegemonialmacht. Gegen diese Übermacht des Staates nun schlägt die Mosegestalt, so Otto, die Option eines befreienden Gottes als mögliche Reaktion vor.

Diese Reaktion aber kann – wie J. Assmann des Weiteren in seinem Beitrag zeigt – zu einer „ikonoklastischen“ Aufhebung aller polytheistischen Kultpraktiken führen. Die monotheistische Einstellung Moses wird somit zur Erinnerung an eine „politische Theologie der Gewalt“, welche seitens von Christen und Muslimen freilich auch eine Umsetzung dieser Gewalt legitimiert hat. Einzige Möglichkeit, die monotheistische Idee zu retten, sei, sie von dieser immanenten Gewalttätigkeit zu entkleiden.

Die Einleitung Professor Ottos ordnet die verschiedenen Ansätze und zeigt – was für ein nicht wissenschaftliches Publikum von großer Bedeutung ist – ihre Stärken und Schwächen konsequent auf.



Rainer Kessler, Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte (SBS 197), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002, 176 S., € 21,90, ISBN 978-3-460-04971-0

Ägypten ist das wichtigste Land innerhalb der Bibel, besonders im Hinblick auf ihr Selbstverständnis in einer Zeit, da andere Weltreiche – Assyrer, Babylonier, Griechen – die Vormacht hatten. Denn ohne Ägypten gäbe es keinen Exodus, die Identität Israels wäre undenkbar. Das von der Bibel vermittelte Bild ist jedoch keineswegs einheitlich. Kessler untersucht die literarische Figur „Ägypten“ und unterscheidet dabei, sich von J. Assmann distanzierend, drei wesentliche Diskurse. Der „außenpolitische Diskurs“ – meist in der Prophetie beheimatet – nimmt Ägypten als politische, reale Großmacht in den Blick, die entweder als Bündnispartner oder als Widersacher der Pläne JHWHs fungiert. Der Gegensatz betrifft da-

bei selten die religiöse Ebene. Der zweite Diskurs beschäftigt sich mit dem Ägyptenbild aus dem Exodus. Ägypten ist vor allem das Land, aus dem Israel herkommt, wobei es gewiss nicht darum geht, eine Abhängigkeitsbeziehung zu bestätigen, sondern vielmehr einen Befreiungsakt zu stilisieren. Dieser Diskurs nimmt in der Endgestalt des alttestamentlichen Kanons eine zentrale Stellung ein. Nach der erzählerischen Entfaltung in Ex 1-14 ist das Exodusgeschehen vor allem als Gründungsmythos des Nordreichs zu verstehen. Dabei werden Motive aus der Exodus-tradition übernommen, sodass Ägypten nicht mehr als reale Größe erscheint, sondern zu einem Projektionsspiegel für die Probleme Israels wird. Der „weisheitliche Diskurs“ schließlich entwickelt – vor allem innerhalb der sog. Josefsgeschichte – ein positives Bild Ägyptens als Land der Zukunft und der beinahe unbegrenzten Möglichkeiten. Die Beziehung Ägypten/Israel ist dabei nur wenig durch den religiösen Gegensatz Polytheismus/Monotheismus, sondern vielmehr durch die Frage nach politischen und sozialen Machtverhältnissen gekennzeichnet.

Alles in allem gelingt Kessler ein provokatives Werk, das sich – wenngleich nicht immer ganz überzeugend – bemüht, in der Frage nach der biblischen Rezeption des Ägyptenbildes die Polarisierung auf den kultischen Kontrast zu entschärfen und zu relativieren. Die religiöse Dimension der Beziehung Israel/Ägypten sollte dabei jedoch nicht definitiv abgeschrieben werden.



Judith Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Edition Exodus, Luzern 1992, 317 S., € 27,-, ISBN 978-3-905575-67-5

Mit dem Exodusbuch im engeren Sinne beschäftigt sich die schon ältere feministische Hermeneutik der jüdischen Religionswissenschaftlerin Plaskow nicht, wohl aber mit dem Grundmotiv des Exodus, also der Befreiung. Ex 19,15 ist für sie die Schlüsselstelle, die die Ausgrenzung

der Frauen selbst an einer so zentralen Stelle wie der Sinaitheophanie deutlich macht. Noch wichtiger aber ist, dass die androzentrische Sicht in der rituellen Erinnerung zum andauernden Geschehen wird. Die Frauen sind offenkundig anwesend, die Deutungshoheit wird jedoch den Männern überlassen. Dieser Tradition will sie mittels einer Vergewisserung der eigenen jüdischen Frauengeschichte eine neue, feministische Deutung entgegensetzen.

Ihr Anliegen ist es, sich selbst als jüdisch und feministisch zu definieren. Daraus ergibt sich ihr Entwurf einer „Theologie der Gemeinschaft“. Mit Hilfe feministischer Midraschim soll auch rituell Geschichte von Frauen erinnert und geschaffen werden, damit auch die vergessene Hälfte der Tora zum Tragen kommt. Plaskow erarbeitet vier zentrale Themen jüdischer Religiosität: Tora, Volk Israel, Gottesbild und in Verbindung damit die Vorstellungen von Sexualität. Ihr Ansatz zielt darauf, die Trennung von Spiritualität und Politik, von Glaube und Praxis zu überwinden und so zur „Heilung der Welt“ beizutragen.

Das Buch gehört zur feministischen Basisliteratur und ist eine wichtige jüdische Stimme im Ringen um eine feministische Hermeneutik.



Claudia und Simone Paganini, Am Anfang erschuf Gott Eva. Die unbekanntem Seiten des Alten Testaments, Überreuter Verlag, Wien 2007, € 17,95, ISBN 978-3-8000-7172-2

Der Titel verrät bereits vieles über die Vorgehensweise der Vff. in diesem Buch: Sie spielen mit scheinbar selbstverständlichen Ansichten über die Bibel, lesen sie gegen den Strich und räumen mit Konventionen auf.

Das Buch beginnt mit einigen grundsätzlichen Abschnitten zum Verstehen der Bibel, greift dann, geleitet vom Aufbau des Alten Testaments, zu jedem Teil in insgesamt sechs Kapiteln (Die Schöpfung, Patriarchen – Matriarchen, Mose und seine Gesetze, Vom Richter zum König, Lieder und Sprüche, Die Propheten) spannende Aspekte

heraus, die sie jeweils unter einer provozierenden Fragestellung erarbeiten. Schon manche der Überschriften wirken auf den ersten Blick irritierend (z.B. „Wie oft kommt der eine Messias“ oder „Mord am Klo“) und machen neugierig auf das, was darunter zu erfahren ist. Das, was dann zu erfahren ist, kommt flott daher und ist mit spitzer Feder geschrieben. Mit Motiven aus dem Buch Exodus beschäftigen sich drei Abschnitte: „Von der Babyklappe zum Regentenstab – Mose, Mensch oder Fiktion?“, „Ertrinken, wo kein Wasser ist? – Mose am Roten Meer“, und „Wie viele *Zehn Gebote* gibt es? – Zwei Gesetzesentwürfe mit 613 Fußnoten“ (S. 83-98).

Die Vff. nehmen begründet und engagiert Stellung (z.B. S. 107-111 gegen die Todesstrafe) und scheuen auch den Bruch mit traditionellen Sichtweisen nicht (z.B. zur Beziehung zwischen David und Jonatan). Notwendige historische Hintergrundinformationen finden sich ebenso wie Bezüge zu modernen Fragen. Erfreulich ist auch, dass immer wieder die Frauenperspektive zu Wort kommt. Das Buch ist keine wissenschaftliche Fachliteratur und verzichtet daher auf Anmerkungen und Literaturverzeichnis. Auf der Basis profunder Sachkenntnis ist es aber erfrischende und unterhaltsame Lektüre für Menschen, die bereit sind, sich von der Bibel überraschen zu lassen.

Eleonore Reuter und Simone Paganini



**Katholisches Bibelwerk e.V. (Hg.),
Bibelleseplan 2008**, 22 S. geh., € 1,50
und Staffelpreise, zu bestellen bei:
Katholisches Bibelwerk e.V.
Postfach 150365, 70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de

Der Führer für Ihre tägliche Bibellektüre. In vier Jahren durch das Neue Testament, in acht Jahren durch die gesamte Bibel. Ergänzt durch kurze Anmerkungen zu den biblischen Büchern, die täglichen Lesungen der katholischen Liturgie, die evangelischen Predigttexte, orthodoxe, jüdische und muslimische Feiertage.

Neuerscheinungen



**Helmut Utzschneider/Erhard Blum
(Hg.), Lesarten der Bibel. Untersu-
chungen zu einer Theorie der Exe-
gese des Alten Testaments**, Kohl-
hammer Verlag, Stuttgart 2006,
320 S. m. Abb., € 32,-,
ISBN 978-3-17-019720-6

„Lesarten der Bibel“ bietet eine Sammlung neuerer exegetischer Methoden zur Erschließung alttestamentlicher Texte. Erarbeitet wurden diese neuen Ansätze in dem 1996 an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau konstituierten Arbeitskreis ‚Theorie der Exegese‘. Die eigentliche Zielsetzung, den Kanon der exegetischen Methodenlehre zu erneuern, scheidet zunächst an der Polyvalenz der in diese Publikation eingeflossenen Methodenansätze. Phänomenologisch lassen sich diese in zwei Gruppen unterteilen: Überarbeitung, Erweiterung und Ersetzung traditioneller Methoden (Hardmeier/Hunziker-Rodewald, Blum, Schwienhorst-Schönberger, Carr, Oswald, Krispenz, Krüger, Seiler) und alternative, unter einem bestimmten Aspekt weiterführende (Steins, Utzschneider, Fischer, Jost, Gillmayr-Bucher) oder sich auf einzelne Sprachgestalten beziehende Exegesemethoden (Bar-Efrat, Weber, Nitsche). In dieser Polyvalenz sind Leitlinien erkennbar, die die neueren Exegesemethoden kennzeichnen. Auffällig ist zunächst eine Konzentration auf den Kanon als für eine Glaubensgemeinschaft autoritatives Dokument (Fortführung des von Childs begründeten *canonical approach*). Teil der innerkanonischen Auslegung ist eine vermehrt intertextuelle Arbeit (Seiler), die sich nicht auf den Endtext beschränkt, sondern die auch auf der Ebene der einzelnen Redaktionsstufen angewendet wird (Utzschneider, Seiler). Eine zweite Leitlinie stellt der kommunikationstheoretische Zugang dar. Mit ihm wird nach dem lesenden oder hörenden Rezipienten gefragt und mit ihm nach der Leserlenkung durch den Verfasser (Hardmeier/Hunziker-Rodewald, Bar-Efrat, Weber).

Eng verbunden mit der Rezeption der Texte ist die Erforschung der Funktion von Text (Hardmeier/Hunziker-Rodewald, Blum, Weber, Nitsche) und Textgestaltung (Bar-Efrat, Weber, Nitsche), die von der Form- und Gattungsgeschichte ausgehend auf die semantische Analyse ausgeweitet wird. Neben die auf die aktuelle Textgestalt bezogene Beschreibung tritt als dritte Leitlinie die Darstellung der Wirkungsgeschichte (Weber, Gillmayr-Bucher). Diese ist an sich Textrezeption, kann innerkanonisch aber auch zur Intertextualität werden, wenn die Rezeption sich in kanonischen Texten auswirkt.

Dieser sehr gelungene Sammelband neuerer exegetischer Methoden und die ihn prägenden Leitlinien werden die Diskussion über den Methodenkanon neu anregen. Erst das Ergebnis dieser Diskussion mit vor allem wissenschaftlich konservativeren Kreisen wird einen Hinweis über die Zukunft exegetischer Arbeit geben können.

Thomas Wagner



Jürgen Schefzyk (Hg.), Alles echt. Älteste Belege zur Bibel aus Ägypten, von Zabern-Verlag, Mainz 2006, 139 S. m. Abb., € 24,90, ISBN 978-3-8053-3693-2

Unter dem etwas saloppen Titel „Alles echt“ hat im vergangenen Winter im Bibelhaus Frankfurt eine Ausstellung von Zeugnissen zur Bibel aus Ägypten stattgefunden. Im Zentrum der Ausstellung standen ägyptische Papyri aus der Sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, die mit weiteren Fundgegenständen zur Schriftkultur der biblischen Welt ergänzt wurden.

Zu dieser Ausstellung ist ein handlicher und informativer Katalog erschienen, der neben einführnden Aufsätzen Abbildungen und Beschreibungen der 72 ausgestellten Objekte enthält. Diese sind auf den ersten Blick ganz unscheinbar: kleine Schnipsel, unleserliche, verblasste Buchstaben unterschiedlicher Schriften. Aber bei genauerer Betrachtung öffnen diese unscheinbaren Fragmente ein Fenster in die faszinierende Welt der antiken Kulturen. Neben vielem anderem gibt

das Durchblättern des Katalogteils einen Eindruck von der Vielfalt der Schriften und Sprachen der biblischen Zeit.

Die einführnden Aufsätze des Bandes behandeln unterschiedliche Themen im Zusammenhang der Ausstellung: Wolfgang Zwickel erläutert auf äußerst informative Weise die Entwicklung der frühesten Schrift- und Buchkulturen und verortet darin die Entstehung des biblischen Kanons. Dieser Aufsatz ist die direkteste Einführung in das Thema der Ausstellung und des Katalogs. Der Beitrag von Hermann Harrauer und Christian Gastgeber beschäftigt sich mit einem interessanten Einzelaspekt, nämlich der Verwendung von kleinen Zetteln mit Bibeltexen als Amuletten, die von ChristInnen, ganz so wie in der nichtchristlichen Umwelt, als Schutz um den Hals getragen wurden. Sven Lichtenecker stellt das berühmte Katharinenkloster auf dem Sinai vor; sein umfassender Artikel hat zwar nur wenige Bezüge zur Ausstellung, ist aber jedem Besucher der Stätte als Reisevorbereitung zu empfehlen. In einem weiteren Beitrag beschäftigen sich Hermann Harrauer und Christian Gastgeber mit Textfragmenten, die Einblick in das antike Schulwesen geben, während Johannes Koder Texte des antiken Hymnendichters Romanos der Melode vorstellt.

Der Katalogteil reizt, trotz der Unscheinbarkeit vieler Exponate, zur genaueren Entschlüsselung der Texte. Unter ihnen befindet sich mit dem Chester Beatty-Papyrus eines der frühesten Textzeugnisse zum Matthäusevangelium (Kat. Nr. 2). Man hätte sich für den Katalogteil mehr Zusatzinformationen gewünscht, die das Studium der einzelnen Texte erleichtert hätten, etwa Alphabete der verschiedenen Schriftformen oder Umschriften der Texte. Auch Verweise, welche Exponate im Einleitungsteil genauer behandelt werden und ein Glossar wenig bekannter Begriffe wären hilfreich gewesen.

Der Band ist allen zu empfehlen, die einen Einblick in die antike Text- und Schriftkultur erhalten möchten.

René Schurte



Ottmar Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (Praktische Theologie heute Bd. 57), Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2007, 480 S., € 30,-, ISBN 978-3-17-018891-4

Ottmar Fuchs, Professor für Praktische Theologie in Tübingen, hat seine Biblische Hermeneutik im Kontext einer Erfahrungs- und Handlungstheorie konzipiert, wobei hier der Akzent auf das Wie der Vermittlung gelegt wird: „Wie können biblische Erfahrungen und Handlungszusammenhänge, fassbar in den Texten der Schrift, mit gegenwärtigem Leben in kritische Verbindung gebracht werden?“ (S.137) Die Probleme, die sich der gegenwärtigen Bibelauslegung innerhalb der Disziplin Praktische Theologie auftürmen, reichen vom Missbrauch der Texte bis zum Missverstehen sozialer Situationen hinter den Texten. Fuchs gliedert sein Buch in sieben Kapitel, in denen sich diese Leitfragen immer wieder stellen: 1. Die Bibel, Basis der Kirche und der „Praktischen Theologie“; 2. Methode und Erfahrung; 3. Biblische Geschichten in unseren Geschichten, 4. Mythos und Wirklichkeit, 5. Biblische Maßgeblichkeit, 6. Kontextuelle Biblellektüre, 7. Kriteriologische Aspekte zwischen Gnade und Gericht.

In allen Kapiteln wird das identitätsstiftende oder auch identitätszerstörende (Beispiel Gewalt und Religion) Potenzial biblischer Texte reflektiert, das im Zwischenbereich von Textentstehung, Tradition und Auslegungs- / Wirkungsgeschichte und den geschichtlichen Rezeptionskontexten und persönlichen Erfahrungszusammenhängen der jeweiligen RezipientInnen liegt, in denen biblische Texte relevant werden oder ihren Relevanzanspruch sogar verlieren können. Die Rezeption selbst befindet sich in einer ähnlich ambivalenten Situation zwischen Widerspruch und Akzeptanz, Klage, Gehorsam usw. Fuchs erweitert im Unterschied zu eher traditionellen Hermeneutikansätzen seine Sicht um die Kategorie der „Begegnung“, in der andere Verstehenszugänge sich eröffnen können, und greift dabei auf Reinhold Boschkis religionspädagogischen Leitbegriff Beziehung (2003) zurück. Jedes Auslegen

ist eine Übersetzungsübung und damit auch Handeln im Sinn des Wittgensteinschen Sprachspiels und doppelter Subjektorientierung (Autoren biblischer Bücher und RezipientInnen). Bibeltex-te zielen auf Kommunikation und Begegnung und geben eine spezifische Sicht auf Wirklichkeit ab und ermöglichen so Partizipation an kritischen Diskursen. Fuchs schreibt in Bezug auf Michel Foucault: „Von daher haben die biblischen Erinnerungen Werkzeugcharakter dahingehend, dass sie machtproduktive Potenzen sowohl für die Gottesbeziehung als auch für jene entfalten können, die marginalisiert und am Rande herrschender Herrschaften sind.“ (S. 36) Die Konsequenz dieser Sicht ist die klare Trennung zwischen Exegese und Rezeption bzw. Applikation der Texte, um Distanz und Achtsamkeit zum fremden Text und eigene Kritikfähigkeit wahren zu können und gegenseitige blinde Flecken zu erhellen helfen. Die biblischen Texte werden in einer so gestalteten Auslegungs- und Verstehenskultur selbst – auch in einem modernen Sinn – religionskritisch. Zu leisten wäre aber auch eine handlungstheoretische Texttheorie der Bibel zu entwickeln, die mit anderen gegenwärtigen Literaturen in Beziehung gesetzt werden kann; gleichzeitig verweisen die Texte selbst auf kommunikatives Handeln jenseits von Taktik und Strategie. Fuchs formuliert daraus die Option, dass Christen und Christinnen die biblischen Texte als Basis ihrer christlichen Identität (auf dem Hintergrund christlich-jüdischer Verständigungen) nutzen sollen, aber auch nutzen müssen. Am Beispiel der Weinberggeschichte in Mt 20 entwickelt Fuchs die Forderung, die Normativität des Faktischen (im Bereich von Ethik und Kommunikation) biblischer Geschichten auch gegen Unmöglichkeitshauptungen zeitgenössischer Theologie, Humanwissenschaft oder Ökonomie ernst zu nehmen. Die biblischen Geschichten gehen dann über in unsere eigenen Geschichten und können uns handlungsorientierende Strukturanalogien bieten. Die normative Wirklichkeit einer biblischen Geschichte müsste sich in ihrer Wiedergabe repräsentieren und resymbolisieren. Theologie dürfe sich nicht, so die Forderung Fuchs', von ihrer Basis der Geschichten und Erfahrungen ablö-

Für die Praxis

sen: „... erst indem die Christen in der Begegnung mit den sie betreffenden Geschichten aus Bibel und Tradition den Glauben verbindlich auf ihre Lebensgeschichte und auf ihr Handeln auslegen und sich dabei gegenseitig akzeptieren und ergänzen, erleben sie die spannungsreiche Pluralität und Freiheit kritikfähiger ... und konfliktoffener Menschen, die eine reife 'Identität' ins Spiel zu bringen und zu verteidigen haben.“ (S. 175) So kann Fuchs die Bibel insgesamt als Lernschule von Pluralität verstehen. Die Pluralität biblischer Geschichten und der zugelassenen Zugänge zu ihnen ist jedoch nicht beliebig, sondern fokussiert immer wieder auf zentrale solidarisierende Mythen, die Totalität und Absolutheit in Frage stellen können, wenn die RezipientInnen sich auf die ihnen inliegenden Transzendenzerfahrungen (z.B. Reich Gottes Botschaft Jesu in diakonischer Perspektive) einlassen können. Auch hier ist deutlich der Akzent gegen christliche Vereinnahmung der Schrift zu hören: Es geht Fuchs nicht um Substitution, sondern um Interaktion. Spannend ist das letzte Kapitel des Buches, in dem es um Kriterien gegen den Missbrauch der Bibel geht (Optionen der Umkehr, Gerechtigkeit, Gastfreundschaft, Gnade usw.). Bibelauslegung kann nur dann gelingen, wenn sich zu der Rezeption der Texte solidarisches und auf Gemeinschaft hin gelingendes Handeln zugesellt und die Fremdheit des anderen Menschen, der anderen Kultur nicht eingeebnet und die Unbegreiflichkeit Gottes ausgehalten werden.

Wilhelm Schwendemann



Walter Bühlmann, Frauen und Männer im Alten Testament, Bd. 1, Abraham, Sara, Mose, Mirjam, Gideon, Debora. Rex Verlag / Verlag Katholisches Bibelwerk Luzern, Stuttgart 2004, 128 S. m. 92 Abb., € 14,90, ISBN 978-3-460-20769-1

W. Bühlmann hat es sich in seinem umfassenden Werk offensichtlich zum Anliegen gemacht, biblische Geschichten, Themen und Gestalten dem Publikum in leicht verständlicher und spannender Weise zu präsentieren. So auch die vorliegende Arbeit, welche sich – angefangen bei Figuren aus dem Buch Genesis bis zum Buch der Richter – mit Frauen und Männern der Bibel beschäftigt. Das zweite Kapitel widmet Bühlmann dabei den Protagonisten des Exodusbuches. Neben einer kurzen, jedoch genauen Gesamteinführung stellt er zunächst all jene Frauen vor, welche am Anfang und im Laufe des Buches eine große Rolle spielen werden: die ägyptischen Hebammen Sifra und Pua, die Tochter des Pharaos, die Mutter Moses und Mirjam, seine Schwester. Dabei vermittelt Bühlmann in sehr einfacher und eingängiger Weise eine große Fülle an Daten – altorientalische Paralleltexpte, historische Datierungen und die Lokalisierung wichtiger Orte sowie die Bedeutung hebräischer Begriffe. Diese Angaben stellen für die Wissenschaft zwar keine neuen Erkenntnisse dar, können als ausführliche und exakte Informationen dem interessierten Bibelleser jedoch gute Dienste für ein besseres Textverständnis leisten. Last but not least veranschaulichen zahlreiche Abbildungen die zeithistorischen Hintergründe der biblischen Ereignisse.



Katholisches Bibelwerk (Hg.), Zehn Gebote mit Gedichttexten v. Wolfgang Dietrich (entdecken: Lese- und Arbeitsbuch zur Bibel), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001, 144 S. m. Abb., € 9,80, ISBN 978-3-460-20023-4

Das vom Kath. Bibelwerk herausgegebene Büchlein beschäftigt sich mit einem Thema, das heute immer weniger „salonfähig“ ist. Denn in einer religiös-aufgeklärten Zeit scheinen Gebote selbst für gläubige Menschen eine Zumutung zu sein, ja eine unliebe Erinnerung an Zeiten, als die Christen noch Befehle brauchten, ihr Leben gesetzskonform zu gestalten.

Dreizehn Autoren, einige Professoren, aber auch PfarrerInnen und MitarbeiterInnen des Bibelwerkes stellen sich nun der Herausforderung, die Zehn Gebote als positive Weisung für das Gelingen menschlichen Lebens in unserer post-modernen Welt auszulegen. Elf von ihnen haben Texte über die einzelnen Ge- und Verbote verfasst, ein Abschnitt ist der in den gängigen Auflistungen der Zehn Gebote zu unrecht nicht vorangestellten Einleitung – mit dem Hinweis, JHWH habe sein Volk aus dem Sklavenhaus befreit – gewidmet, zwei Autoren befassen sich schließlich auch künstlerisch – und zwar in Gestalt von Gedichten und Bildern – mit dem Thema der Zehn Gebote.

Das Ergebnis ist lesenswert, spannend und durch die zahlreichen Impulse für die praktische Bibelarbeit in Gruppen und Unterricht äußerst anregend.

Eleonore Reuter und Simone Paganini



Tempelmusik, CD mit 22 Tonbeispielen und Begleitbuch, Bibel und Orient Museum, Fribourg, Bern 2005, € 19,-/SFr 28,-

Entsprechend der Anzahl von Buchstaben im hebräischen Alphabet präsentiert diese Hör-CD 22 Musikbeispiele, die den Ursprung der Jerusalemer Tempelmusik und ihre Weiterentwicklung im Psalmengesang dokumentieren. Da die Bibel und zeitgeschichtliche Dokumente keine Hinweise auf Art der Rezitation von Psalmliedern bieten, wählen die Arrangeure der CD den Weg über die „lebendige Musiküberlieferung“. Musizierweisen und Gesänge von Synagogengemeinden in abgelegenen Gegenden, die archaische Muster bewahrt haben, sind zu finden (Kaukasus, Jemen,

u.a.), aber auch Musikbeispiele, die den Vergleich Kirche-Synagoge in der Rezitation von Psalmen veranschaulichen und Gemeinsamkeiten hörbar werden lassen. Das informative deutsch-französische Begleitheft rundet die gelungene Produktion ab.

Die CD können Sie bestellen bei:
b-o@unifr.ch, Tel 0041-31-9718454 oder
unter www.bible-orient-museum.ch.



Natale Spineto, Die Symbole der Menschheit, aus dem Italienischen übersetzt v. Reiner Berg, Patmos Verlag, Düsseldorf 2003, 239 S. m. Abb., € 19,95, ISBN 978-3-491-96145-6

Vielen Menschen ist der Zugang zu Symbolik und zu religiösen Symbolen versperrt oder abhanden gekommen. Da bietet der prächtige und erschwingliche Bildband in jeder Hinsicht Zugangsmöglichkeiten. Die hermeneutisch-philosophische Entfaltung bzw. theoretische Grundlegung, die kenntnisreich geschrieben und überaus spannend zu lesen ist, bildet Anfang und Ende, sozusagen den Rahmen des Buches.

Dann wird die Symbolik im Laufe der Kultur- und Religionsgeschichte der Menschheit dargestellt, mit schönen Fotografien und Zeichnungen versehen und in ihrer kulturübergreifenden Bedeutung abschließend diskutiert. Somit bietet der Band einen Zugang zum Wirklichkeitsgehalt des Symbolischen und lädt durch seine schöne Aufmachung immer wieder zum Neulesen und Weiterstöbern ein.

Bettina Eltrop



Herbert Fendrich, Auf den zweiten Blick. Rembrandt und die Bibel, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2006, 88 S., 16 Farbtafeln, € 10,90, ISBN 978-3-460-27227-9

Dass Herbert Fendrich, bischöflicher Beauftragter für Kunst in der Diözese Essen, von den Bildern

Österreich

Rembrandts fasziniert ist, merkt man in jeder Zeile. Und diese Faszination gibt er erfrischend klar und verständlich an die Leser/innen weiter.

Immer wieder hat Rembrandt in seinen Werken biblische Überlieferungen aufgegriffen und umgesetzt. Zu elf biblischen Erzählungen stellt H. Fendrich hier Gemälde und Radierungen Rembrandts vor. Von Abrahams Opfer und dem Kampf am Jabok über die Begegnung zwischen Maria und Elisabeth, Simeon am Tempel, den Gleichnissen vom Reichen und vom verlorenen Sohn bis zur Verleugnung des Petrus und Paulus im Gefängnis. Neue Details in Wort und Bild kommen dabei in den Blick, so dass Text und Bild neue Zugänge zu den biblischen Erzählungen ermöglichen. Fendrichs Ausgangsfrage, ob Bildanschauung zu einem tieferen Verstehen des Bibeltextes führt, kann klar bejaht werden. Die teils schon früher veröffentlichten Artikel sind recht unterschiedlich. Einer sehr ausführlichen Bildinterpretation zum Emmaus-Bild steht ein kurzer Impuls zu Rembrandts Bild zum Gleichnis vom Reichen (Geldwechsler) gegenüber. Besonders aufschlussreich sind auch vergleichende Bilder anderer Künstler, z.B.: Caravaggio bei Abrahams Opfer oder Darstellungen von Dürer und Bosch zum Gleichnis vom verlorenen Sohn.

Besonders lesefreundlich sind die schwarz-weiß-Fotos der besprochenen Bilder, die neben den 16 farbigen Bildtafeln am Schluss des Buches durchgehend – in Detailausschnitten – den Text begleiten, das erspart stetes Blättern. Leider hätte die Bildqualität manches Mal besser sein können; unscharfe, dunkle Abdrucke lassen die genannten Details nicht immer erkennen.

Das Buch ist zur Information über einzelne Bilder ebenso geeignet wie zum Stöbern und Festlesen – oder auch als Vorbereitung für den Einsatz eines Bildes in einer Bibelarbeit.

Barbara Leicht

Die Bibelwerke im Internet

Besuchen Sie auch unsere Homepages

www.bibelwerk.at

www.bibelwerk.ch

www.bibelwerk.de

■ Neue Familien- und Kinderbibelbücher

Im August 2007 sind im Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk drei Kinderbibel-Bücher erschienen: „Jesus für die ganze Familie“, „Jesus für Kinder“ und das Malbuch „Jesus“.

Das 304 Seiten starke Buch im A5-Querformat „*Jesus für die ganze Familie*“ enthält die biblischen Erzählungen über die Kindheit Jesu, behandelt die Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu und verfolgt den Weg Jesu vom Einzug in Jerusalem bis zu seiner Auferstehung aus dem Tod und der Verkündigung seiner Botschaft durch die Kraft des Heiligen Geistes. Die Jesus-Geschichte wird dabei wie ein Zeichentrickfilm mit kindgerechten Texten vermittelt. Im 2. Teil des Buches sind die biblischen Erzählungen über Jesus zum selbst Lesen oder zum Vorlesen aufbereitet und mit Erklärungen zum besseren Verständnis versehen. Der 3. Teil des Buches ist ein Lexikon, das biblische Stichworte für Kinder verständlich erklärt. Landkarten des Heiligen Landes und Jerusalems zur Zeit Jesu bilden den 4. Teil des Buches. Es ist für Kinder ab 8 Jahren gemacht, es enthält aber auch Wissenswertes für Erwachsene, die Kindern Jesus nahe bringen wollen. (€ 14,90).

Das Buch „*Jesus für Kinder*“ enthält auf 96 Seiten im A5-Querformat den 1. Teil von „Jesus für die ganze Familie“ (€ 5,90).

Vorschulkinder können einzelnen Szenen aus dem Leben Jesu in dem 24 Seiten umfassenden Malbuch „*Jesus*“ begegnen (€ 2,90).

Die beiden Bücher „Jesus für die ganze Familie“ und „Jesus für Kinder“ komplettieren die Kinderbibel-Kollektion mit den drei Kinderbibel-CD-ROMs „Jesus wird geboren“, „Jesus, unser Freund“ und „Jesus ist auferstanden“.

Die gesamte Kinderbibel-Kollektion finden Sie auf www.bibelwerk.at. Sie ist über den Versandbuchhandel des Österreichischen Katholischen Bibelwerks Klosterneuburg und im Buchhandel erhältlich.

Dr. Wolfgang Schwarz



■ Biblische Garten(t)räume

Am 7./8. September 2007 hat in Mariastein/SO die Delegiertenversammlung des SKB stattgefunden.

Fast 50 Delegierte, Vorstandsmitglieder, Mitarbeitende an der BPA und Gäste trafen sich im Kurhaus Kreuz und wurden von einer Arbeitsgruppe des Diözesanvorstands Basel, bestehend aus „Gärtnerinnen“ und „Gärtnern“, sogleich eingeführt in den ersten biblischen Garten, das Paradies.

Wie ein roter Faden zogen sich die „Garten(t)räume“ durch die Veranstaltung: ein (nicht nur biblischer) Stationenweg „vom Paradiesgarten bis zum Gartenzwerg“, ein biblisches Nachtessen und schliesslich „biblische Gartengeschichten live“: mit einer Pantomime zur Begegnung der Maria von Magdala am Gartengrab, mit einer Kräuterfrau und einer Erzählerin, die in die Märchenwelt der Gärten entführte.

So wundert es auch nicht, dass im obligatorischen statuarischen Teil der Versammlung von einer reichen „Ernte“ berichtet werden konnte. In einer kurzweiligen Art und Weise präsentierten die verschiedenen Diözesanvorstände, was in ihren „Gärtlein“ gewachsen ist. Und auch die BPA konnte nicht nur die zwei neuen Kurspakete „glaubenssache. 7 christliche Updates“ und „Bibel *einfach* lesen“ vorstellen, sondern eine Vielzahl von Projekten, die in den vergangenen zwei Jahren angegangen und durchgeführt worden sind.

An personellen Veränderungen gab es zum einen eine Nachwahl in den Zentralvorstand: Alois Schaller aus Gossau SG wurde einstimmig als Mitgliedervertreter gewählt. Und Bettina Schulze, Sachbearbeiterin und Buchhalterin an der BPA, kündigte an, dass sie die Stelle auf Ende Oktober verlassen wird. Der Zentralpräsident Odo Camponovo dankte ihr im Namen der Mitglieder für die geleistete Arbeit und übereichte ihr ein „gewichtiges“ Buchgeschenk.

Dieter Bauer



■ 75 Jahre Katholisches Bibelwerk

Am 30. September 1933 hat eine Gruppe von Priestern und Laien in Stuttgart das Katholische Bibelwerk gegründet. Wir werden also im Jahr 2008 75 Jahre alt! Wir haben überlegt, ob wir dieses Jubiläum mit einem großen Fest feiern sollen. Doch haben wir angesichts unserer prekären finanziellen Lage beschlossen, das Jubiläum bescheidener zu begehen. Wir werden am 21. September 2008 in der Kirche St. Eberhard in Stuttgart eine durchgehende Gesamtlesung des Markusevangeliums halten, die auf etwa drei Stunden angelegt ist. Der Text des Evangeliums wird unterbrochen von Musik, Chorsätzen, liturgischen Elementen. Wir möchten vor allem unsere Mitglieder aus Stuttgart und Umgebung schon heute auf dieses interessante Projekt aufmerksam machen.

Außerdem planen wir Ende September bis Anfang Oktober eine zweiwöchige Reise ins Heilige Land, die von Elat über den Sinai nach Jordanien und über den Berg Nebo nach Israel führen wird. Nähere Einzelheiten zu dieser Reise finden Sie im ersten Heft von *Bibel und Kirche* im neuen Jahr.

■ Bischofssynode über die Bibel 2008

Im Oktober 2008 wird in Rom die dreiwöchige Bischofssynode über die „Bibel im Leben der Kirche“ durchgeführt. Aus diesem Anlass planen wir gemeinsam mit der Katholischen Akademie in München eine Tagung. Sie wird am 16.06.-17.06.2008 stattfinden und soll der Vorbereitung auf die Bischofssynode dienen. Thema wird unter anderem die Notwendigkeit der heute oft geschmähten historisch-kritischen Exegese sein. Sie bleibt unverzichtbar, weil sie auf die Fremdheit alter Texte aufmerksam macht, weil sie verhindert, die Bibel fundamentalistisch zu vereinnahmen. Es wird aber auch reflektiert, was andere methodische Zugänge zur Bibel, vor allem die kanonische Lektüre, zum Verständnis der Texte beitragen können. Auf diese Tagung machen wir unsere Mitglieder schon heute aufmerksam.

Dr. Franz-Josef Ortkemper, Direktor

Biblische Umschau

■ Treffen der Subregion Mitteleuropa

Mitte September 2007 traf sich die Subregion Mittel- und Osteuropa der Katholischen Bibelföderation in der Oaza Miru in Slowenien, in der Nähe des Loibl-Passes, in einer unglaublich eindrucksvollen Berglandschaft. Die Tagung diente vor allem dem gegenseitigen Gedankenaustausch. Hier einige Highlights:

Slowenien

In Slowenien läuft im Moment das Bibeljahr. Eines seiner Hauptziele ist die Bildung von Bibelgruppen in den Gemeinden. Bibelausstellungen in städtischen Bibliotheken wie in Gemeinden versuchen, Kinder und Schüler und auch die Gruppen von Erwachsenen stärker mit der Bibel bekannt zu machen. Die Gemeindegruppen der Erwachsenen haben jeweils eine ihrer Veranstaltungen im Raum der Bibelausstellungen durchgeführt. In der Kirchenzeitung wurden dieses Jahr die Sonntagslesungen ausgelegt, jeweils von einem Priester und einem Laien. Als problematisch wird das Verhältnis zur (evangelischen) Bibelgesellschaft empfunden. Sie hat das Copyright auf alle Bibelübersetzungen – auch auf die katholische. Die Katholiken haben hier wohl geschlafen. Die Situation wird jedenfalls als nicht erfreulich empfunden. Dabei ist der Anteil der evangelischen Christen im Land sehr klein. Es sind nur 20-30.000 insgesamt. Aber die Bibelgesellschaft war nach der Wende offensichtlich sehr clever.

Ungarn

Das ungarische Bibelwerk ist sehr rühlig. Zwei Mal hat es im Jahr 2006 die ungarischen Exegeten in den Räumen des Bibelzentrums zusammengerufen. An dieser Konferenz haben die meisten Exegeten teilgenommen. Das Bibelwerk legt großen Wert auf die Ausbildung von Multiplikatoren. Im Jahr 2006 haben vier lange Wochenenden stattgefunden, in verschiedenen Teilen des Landes. Im Bibelzentrum in Budapest wird einmal im Monat eine Bibelschule gehalten, das dafür vorbereitete Ma-

terial wird dann in der Quartalschrift veröffentlicht, damit alle es benutzen und anwenden können. Zum sechsten Mal hat ein Kurs zu biblischen Figuren stattgefunden. Dabei erlernen die Teilnehmer die Anfertigung von biblischen Figuren und auch den Umgang damit.

Seit 17 Jahren erscheint die Quartalschrift „Jermos füzetek“ mit wissenschaftlichen Beiträgen von Professoren und Materialien für Bibelabende. Die Bibelausgabe des Katholischen Bibelwerks wurde in Ungarn inzwischen etwa 130.000 Mal verkauft. Schließlich unterhält das Katholische Bibelwerk eine Website im Internet (www.biblia-tarsulat.hu) mit zahlreichen Materialien zur Bibel.

Eine besonders pfiffige Idee ist die Herausgabe einer Zeitung, die auf den ersten Blick wie eine gewöhnliche Zeitung aussieht, mit Bildern, einzelnen Artikeln und so weiter. In Wirklichkeit enthält diese Zeitung den gesamten Text des Markusevangeliums. Der Text ist nur nicht fortlaufend, sondern nach inhaltlichen Schwerpunkten gegliedert. Wir überlegen, eine solche Zeitung auch in Deutschland zu produzieren.

Rumänien

In Rumänien ist das Bibelwerk für die ungarisch sprechenden Katholiken sehr aktiv. In diesem Jahr fand ein Bibellager für Kinder statt, mit 70 Teilnehmern, ein entsprechendes Lager für Jugendliche mit 30 Teilnehmern. Wir hatten zu diesem letzteren Lager auch Jugendliche aus Deutschland eingeladen. Das ist dieses Jahr leider nicht zustande gekommen. Wir werden den Versuch noch einmal wiederholen, bei einem solchen Lager Jugendliche aus Rumänien und aus Deutschland zusammenzubringen. Vielleicht kennen Sie eine Schulklasse oder eine Jugendgruppe, die daran Interesse hätte? Dann melden Sie sich bitte bei uns in Stuttgart (brucherseifer@bibelwerk.de).

Im Bibelzentrum im Neumarkt haben wieder zahlreiche Kurse zur Bibel stattgefunden.

Tschechien

Das Tschechische Bibelwerk verfügt über ein eigenes Bibelhaus in Dolany, in der Nähe von Olmütz. Dort haben zahlreiche Kurse stattgefunden, von praktischer Bibelarbeit für Familien über eine biblisch-liturgische Osterfeier bis hin zu Wochenenden für Kinder und Jugendliche. Für Studenten der Universität Olmütz (nicht nur Theologen!) fand eine Einführung in die praktische Bibelarbeit statt. Auch in Tschechien sind Kurse für biblische Figuren und die Arbeit mit ihnen sehr beliebt. Für die Gymnasiasten gab es einen kreativen Nachmittag mit den neutestamentlichen Texten über die Auferstehung Jesu. Für Priester wurden Kurse über die geistliche Schriftlesung angeboten. Das sind nur ein paar Beispiele von den reichhaltigen Aktivitäten des Tschechischen Bibelwerks.

Kroatien

Das Kroatische Bibelwerk gibt viermal im Jahr die Zeitschrift „Bibel heute“ heraus. Sie bildet auch die finanzielle Grundlage der Arbeit des Bibelwerks. Die geschieht weitgehend ehrenamtlich. Die Exegeten veröffentlichen ihre Beiträge in dem liturgisch-pastoralen Blatt „Lebendige Quelle“ und in der Zeitschrift „Schiff“, die die Förderung der religiösen Erziehung und der Werte der christlichen Kultur zur Aufgabe hat. Im (katholischen) Radio werden oft Sendungen über die Bibel ausgestrahlt, und im Fernsehen spricht jeden Sonntag einer der Exegeten über die Bibel. An der Katholisch-Theologischen Fakultät in Zagreb werden die Studenten auch in die praktische Bibelarbeit eingeführt. Für die Bibelgruppenleiter wurde ein Seminar durchgeführt, ebenso eines für die Katecheten. Alle Mitglieder des Bibelwerks treffen sich einmal im Jahr.

Slowakei

Derzeitiger Leiter der Subregion Mitteleuropa ist Anton Tyrol aus Svit in der Slowakei.

Eine Wanderausstellung „Heiliges Land“ wurde 2007 bisher an 10 Orten gezeigt. In sechs Diözesen wurden Kurse zu biblischen Figuren durchgeführt. In zwei Diözesen steht dieser Kurs noch aus. Der Bibelsonntag wurde 2007 zu den Psalmen gehalten, im Jahr 2008 ist der Apostel

Paulus das Thema. Die italienische Zeitschrift *La Bibbia per la famiglia* wird nun schon sieben Jahre auf Slowakisch herausgegeben. Für Lektoren und für die Sänger der Antwortpsalmen sind für Herbst 2007 fünf Kurse vorgesehen. Natürlich haben auch die Bibelwerke aus Deutschland, Österreich und der Schweiz an dieser Zusammenkunft teilgenommen. Es hat uns sehr ermutigt, zu sehen, wie in vielen Ländern mit meist sehr geringen finanziellen Mitteln dennoch sehr viel Gutes erreicht werden kann.

Dr. Franz-Josef Ortkemper

■ Hilfe für Lektoren wird erweitert

Die Hilfen für das Vortragen der Sonn- und Feiertagslesungen auf der Homepage des Bibelwerkes werden von vielen sehr geschätzt, wie E-Mails und Briefe es immer wieder zum Ausdruck bringen. Sie werden auch weiterhin auf unserer Seite www.bibelwerk.de angeboten.

Immer wieder wurde angefragt, ob wir dieses Angebot auch um die Evangelien erweitern könnten. Wir hatten dies ursprünglich nicht angeboten, weil wir davon ausgingen, dass die Pfarrer, die in der Eucharistie das Evangelium vortragen, sich ohnehin nicht die Zeit nehmen, das Lesen zu üben, um es besser zu verkünden. Aber vielleicht nutzt der eine oder andere doch die Chance - und in vielen Gemeinden finden wegen des Priestermangels Wortgottesdienste statt. Diese bereiten viele sehr sorgfältig vor, auch damit die Frohbotschaft möglichst gut ankommen kann.

Nun haben wir uns entschlossen, ab dem neuen Lesejahr, also ab Advent 2007 neben den Lesehilfen für die Lesungen auch eine für das Evangelium anzubieten. Erproben Sie sie auf unserer Homepage (www.bibelwerk.de auf der Startseite)!

■ Neuerscheinung zum Weltgebetstag 2008

Die Liturgie für den Gottesdienst zum Weltgebetstag 2008 haben christliche Frauen aus Guyana geschrieben. Das Thema Weisheit durchzieht wie ein roter Faden die Weltgebetstagsordnung. Ausgewählte Texte dafür sind der Lobpreis der Schöpfung in Ijob 28,20 - 28 und Lukas 10,38-42, die Geschichte von Maria und Marta. Zu den beiden zentralen Texten der Weltgebetstagsord-

nung 2008 sind im Bibelwerk wieder Vorbereitungsmaterialien erschienen:



Ulrike Bechmann, Klaus Bieberstein, Weisheit im Leiden. Ijobs Ringen und das Lied der Weisheit in Ijob 28, 80 S., Kath. Bibelwerk e.V. 2007, ISBN 978-3-932203-65-7, Einzelpreis € 5,90 (ab 5 Ex. € 5,-)



Susanne Ruschmann, Marta und Maria, Gegensätze, Vorbilder, Jüngerinnen, 56 S., Katholisches Bibelwerk e.V., 2. Auflage 2007, ISBN 978-3-932203-88-6, Einzelpreis € 4,- (ab 5 Ex. € 3,-)

Erhältlich bei Katholisches Bibelwerk e.V.
Postfach 15 03 65, 70076 Stuttgart
bibelinfo@bibelwerk.de
Telefon 0711 / 61920-50, Fax -77

■ **Bibeloriginal von 1148 kehrt an seinen „Geburtsort“ zurück**

Vor 860 Jahren entstand im ehemaligen Skriptorium des Augustiner-Chorherrenstiftes Groß-Frankenthal die Frankenthaler Bibel – verziert mit kostbaren Malereien und reichen Initialen. Sie ist auf Pergament geschrieben und kostbar ausgemalt. Heute wird die Bibel in der British Library London aufbewahrt.

Die Stadt Frankenthal hat sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, das Original dieser Bibel nach Frankenthal zurückzuholen und im Rahmen einer Ausstellung zu präsentieren. Die enormen Anstrengungen, die erforderlich waren, um dieses Vorhaben zu realisieren, haben sich gelohnt. Vom 19. September bis 25. November 2007 ist diese Bibel gemeinsam mit weiteren Schätzen aus Pergament im Erkenbert-Museum zu sehen. Auch der Vatikan, Wien, Den Haag, Göttingen, Karlsruhe, Darmstadt und Heidelberg stellten Handschriften zur Verfügung. Eine Abteilung in der Ausstellung zeigt die Buchherstellung im Mittelalter, außerdem werden Vorträge zum Thema gehalten. Nähere Informationen: Erkenbert-Museum

um Frankenthal, Rathausplatz, 67227 Frankenthal, Tel. 06233/89 495, 06233/89 535, www.frankenthal.de

■ **Jerusalem Altertümer auch virtuell**

Die sogenannten Omajjaden-Paläste in Jerusalem sind virtuell wieder errichtet worden. Im Archäologischen Park zu Füßen des Tempelbergs können Besucher künftig interaktiv am Bildschirm durch die untergegangenen Gebäude wandeln und etwa die einst bemalte Decke oder die Kapitelle bewundern. Die Computeranimation der israelischen Antikenbehörde zeigt die Entdeckung der archäologischen Überreste bei Ausgrabungen 1968, die eine „große Überraschung“ gewesen seien, so der Archäologe Juval Baruch. Die zwei Hektar großen Paläste und Verwaltungsgebäude der Omajjaden-Kalifen südlich der El-Aksa-Moschee seien in keinem historischen Dokument erwähnt. Mit der Entdeckung habe die Geschichte Jerusalems „neu geschrieben“ werden müssen. Die Omajjaden, die ersten muslimischen Herrscher Jerusalems aus dem achten Jahrhundert, hatten den Felsendom und die El-Aksa-Moschee errichten lassen und in Jerusalem eine Hochblüte islamischer Kunst und Architektur geschaffen. (KNA)

■ **Bibelkurse im Haus Ohrbeck**

Vom 1. - 2. Februar 2008 finden parallel zwei Kurse zu biblischen Erzählfiguren / Tieren statt:
1. *Biblische Figuren gestalten und mit ihnen erzählen.* Werkkurs zur Herstellung von biblischen Erzählfiguren (M. Spieker, Dr. U. Zwingenberger) und 2. *Tierfiguren gestalten und mit ihnen erzählen.* Werkkurs zur Herstellung von Tieren zu den biblischen Erzählfiguren (H. Kelly-Oelen, Dr. U. Zwingenberger)

Vom 29. Februar - 2. März 2008 gibt es wieder Möglichkeiten, am Grundkurs Hebräisch teilzunehmen: *Die Bibel LESEN.* (Dipl.-Theol. Eva-Martina Kindl, Dr. Uta Zwingenberger)

Anmeldung: BibelForum, Haus Ohrbeck, Am Boberg 10, 49124 Georgsmarienhütte, Tel. 05401-336-0, Fax 05401-336-66; E-Mail: bibelforum@haus-ohrbeck.de

Das Thema der nächsten Ausgabe:

Gott ahnen

Biblische Bilder und Aussagen zur Vielfalt und Schwierigkeit, Gott zu begegnen.

Aus dem Inhalt:

- Gott offenbart sich - und entzieht sich
- Christus - Ebenbild Gottes
- Gott in Dunkelheit erahnen
- Wenn Gott seine Meinung ändert ...



Im kommenden Jahr feiert das Bibelwerk sein 75-jähriges Jubiläum. Wir haben deswegen einen besonderen Jahrgang zusammengestellt, auf den Sie sich freuen dürfen:

- Gott ahnen (1/08)
- Von Gott erzählen - Die Gleichnisse Jesu (2/08)
- Gottes Männer (3/08)
- Das Gericht Gottes (4/08)

Besuchen Sie uns auch im Internet!
www.bibelundkirche.de

Bibel und Kirche

Organ der Katholischen Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 62. Jahrgang, 4. Quartal 2007; ISBN 978-3-932203-20-6; ISSN 0006-0623

www.bibelundkirche.de

HERAUSGEBER: Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dipl.-Theol.

Dieter Bauer, Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg

REDAKTION: Dr. Bettina Eltrop (eltrop@bibelwerk.de),

Dipl.-Theol. Barbara Leicht

REDAKTIONSKREIS: Prof. Dr. Ulrike Bechmann, Dipl.-

Theol. Detlef Hecking, Dipl.-Theol. Andreas Hölscher,

Dr. Konrad Huber, Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Rein-

hold Reck, Dr. Bettina Wellmann,

KORREKTUR: Dipl.-Theol. Joachim Lauer, Michaela

Franke M. A.

GESTALTUNG: Klemens Olschewski Grafik

DRUCK: VVA Wesel Kommunikation, Baden-Baden

Auslieferung

DEUTSCHLAND: Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 15 03 65, 70076 Stuttgart, Tel. 0711/619 20 50,

Fax 0711/619 20 77. Für Mitglieder des Katholischen

Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag

enthalten (€ 22,00; für Schüler/innen, Studierende,

Rentner/innen € 12,00. Bei zusätzlichem Bezug von

Bibel heute € 34,00, ermäßigt € 18,00).

ÜBERWEISUNGEN: Postbank Stuttgart 273 98 709 (BLZ

600 100 70); Liga Stuttgart 6 451 551 (BLZ 750 903 00)

AUSLIEFERUNG AN DEN BUCHHANDEL: Verlag Katholi-

ches Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

Der Bezugspreis über den Buchhandel beträgt pro Ein-

zelheft € 6,00, für das Jahresabonnement € 20,00

zzgl. Versandkosten.

ÖSTERREICH: Österreichisches Katholisches Bibelwerk,

Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg, Tel. 02243/329 38-0,

Fax 02243/329 38-39. Der Bezugspreis beträgt

€ 26,30, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute*

€ 40,50, jeweils zzgl. Versandkosten. Ein Einzelheft

kostet € 7,20, zzgl. Versandkosten. Bankverbindung:

Bank Austria 639 196 302 (BLZ 12 000).

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Beder-

strasse 76, 8002 Zürich, Tel. 044/205 99 60,

Fax 044/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Be-

zugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten

(sFr 40,00, Student/innen sFr 32,00, bei zusätzlichem

Bezug von *Bibel heute* sFr 65,00, Student/innen

sFr 55,00). Einzelheft: sFr 10,00 zzgl. Versandkosten.

Postcheckkonto Zürich: 80-39108-5.

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich.

Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

■ Veranstaltungen

■ Georgsmarienhütte

30. Nov. - 2. Dez. 2007:

Das Johannesevangelium - eine mystische Schrift?

(Dr. Juan Peter Miranda, Dr. Uta Zwingenberger)

2. - 6. Januar 2008:

Durch Länder der Bibel.

Eine Reise in Bildern und Worten in den Sinai (P. Heinz-Jürgen Reker, P. Franz Richardt, Dr. Uta Zwingenberger)

9. Februar 2008:

„Verstehst du auch, was du liest?“ (*Apg 8,30*) Hilfen zur Erschließung biblischer Texte für Lektor(innen), Leiter(innen) von Wort-Gottes-Feiern und Interessierte. Schwerpunkt: neutestamentliche Briefe (Dr. Uta Zwingenberger)
Anmeldung: Bibelforum, Haus Ohrbeck, Am Boberg 10, 49124 Georgsmarienhütte, Tel. 05401-336-0, Fax 05401-336-66; E-Mail: bibelforum@haus-ohrbeck.de

■ Stuttgart

2. Dezember 2007:

Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt ...

Der Einfluss apokrypher und alttestamentlicher Texte auf die Bildsprache der Weihnachtsgeschichte. Vortrag und Führung (Dipl.-Theol. Barbara Leicht, Judith Welsch-Körntgen)
Treffpunkt: Staatsgalerie Stuttgart Foyer, Konrad-Adenauer-Str. 30-32, 70038 Stuttgart

■ Freising

3. - 6. Dezember 2007:

„Bedenkt die gegenwärtige Zeit“ (*Röm 13,11*) Advents- und Weihnachtsparikopen im Lesejahr A (Dr. Reinhold Reck)

25. - 29. Februar 2008:

Der Gang nach Emmaus -

Botschaft und Sinnbild.

Bibeltheologische Fortbildung (Dr. Klaus Fischer)

Anmeldung: Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung, Domberg 27, 85354 Freising, Tel. 08161-181-21222, Fax 08161-2187; E-Mail: Institut@TheologischeFortbildung.de

■ Traunstein

7. - 8. Dezember 2007:

Maria und Elisabeth - zwei Frauen begegnen sich. Das Zentrum der Vorgeschichte im Lukasevangelium (Christine Abart)

14. - 15. Dezember 2007:

Aller Dinge Anfang. Zur Überwindung des Gegensatzes zwischen Schöpfungs-Theologie und Evolutions-Biologie (Marga Schneider, Dr. Josef Wagner)
Anmeldung: Haus St. Rupert, Rupprechtstr. 6, 83278 Traunstein, Tel. 0861-9890-0, Fax 0861-9890-117; E-Mail, info@sankt-rupert.de

■ Heidenheim

7. - 8. Dezember 2007:

„Aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor“

Adventliche Auslegungen von Texten des Jesaja-Buches (Dipl.-Theol. Anneliese Hecht)
Anmeldung: Kath. Bildungswerk, Heidenheim, Tel. 07321-931 550

■ Ludwigshafen

13. - 24. März 2008:

Ostern in Jerusalem - Reise zu den Ursprüngen des Christentums (P. Dr. Wilfried Dettling SJ)
Anmeldung: Bibelschule am Heinrich Pesch Haus, Kath. Akademie Rhein Neckar e.V., Postfach 21 06 23, 67006 Ludwigshafen, Tel. 0621-59 99 0; E-Mail: info@hph.kirche.org

■ Kloster Reute/Bad Waldsee

4. - 6. Januar 2008:

Jesus Christus, erschienen als wahrer Mensch und wahrer Gott. Wer ist Jesus Christus? (Dipl.-Theol. Anneliese Hecht)
Anmeldung: Maximilian-Kolbe-Haus, Kloster Reute, 88339 Bad Waldsee, Tel. 07524-708-0

■ Altenberg (bei Köln)

21. - 25. Januar 2008:

„Unerhörte Treue“ - Texte aus dem Propheten Jeremia. Altenberger Bibelwoche 2008. Bibeltheologisch-religionspädagogisch-spirituelle Werkwoche für pastorale Mitarbeiter/innen, Religionslehrer/innen und Ehrenamtliche (Dr. Gunther Fleischer, Pfr. Dr. Peter Seul, Gregor Hanning, Renate Ballat)
Anmeldung: Erzbistum Köln, Abt. 520 Aus- und Weiterbildung, 50606 Köln, Tel. 0221-1642-1424

■ Niederaltreich

24. - 26. Januar 2008:

„Verkündet das Evangelium und heilt die Kranken“ (*Mt 9,6*)
Heilskraft bei Jesus und in uns heute (Dipl.-Theol. Anneliese Hecht, Edith Seiboth)
Anmeldung: Referat Bibelpastoral, Domplatz 3, 94032 Passau, Tel. 0851-393 278; E-Mail: bibelpastoral@bistum-passau.de

■ Neustadt/Weinstraße

16.-17. Februar 2008:

Das Lebensfundament Israels. Aspekte aus dem Buch Deuteronomium (AT) mit Blick auf babylonische und assyrische Gesetzestexte (P. Hans-Ulrich Vivell SCJ)
Anmeldung: Herz-Jesu-Kloster, Waldstr. 145, 67434 Neustadt/Weinstr., Tel. 096321-875-321

Absender: Katholisches
Bibelwerk e.V.
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart

Studienbegegnungsreisen

Seit über 45 Jahren bietet Biblische Reisen Studienreisen an, vor allem in den Nahen Osten, aber auch innerhalb Europas und in die ferne „Welt der Religionen“. Das Besondere daran ist der Blick auf die religiösen Wurzeln der besuchten Länder. Bei täglichen Besinnungen können die gesammelten Eindrücke auch für das eigene Leben fruchtbar gemacht werden. Reisen Sie mit uns in das Land, das Sie schon immer einmal kennen lernen wollten und entdecken Sie dessen verborgene Schätze und Geschichte.

Fordern Sie unsere **Jahreskatalog 2008** an, mit Studienreisen weltweit sowie See- und Flusskreuzfahrten.

Wir schicken Ihnen die Unterlagen kostenlos zu und beraten Sie gerne persönlich.



Jetzt unsere **Kataloge** oder Informationen für **Reisen** mit geschlossenen **Gruppen** anfordern unter **Telefon 0800 / 619 25 10!** (gebührenfrei)

Ihr Spezialist für Studienreisen weltweit.

Biblische Reisen GmbH

Silberburgstraße 121 · 70176 Stuttgart

Telefon 07 11/6 19 25-0 · Fax 07 11/6 19 25-811

E-Mail: info@biblische-reisen.de · www.biblische-reisen.de



**Biblische
Reisen**