

Rita Burns

Das Buch Exodus

Der Kern des Buches Exodus bildet das theologische Zeugnis von Gottes Solidarität mit einem unterdrückten Volk: Ein Übereinkommen zwischen Gott und Mensch, das die Fesseln der Unterdrückung eintauscht für einen auf Gegenseitigkeit beruhenden Bund, der die auf die Zukunft hinweisende Solidarität des befreienden Gottes mit einem befreiten Volk besiegelt.

I. Hintergrunderwägungen

1. Historischer Hintergrund

Das Buch Exodus ist theologische Literatur. Um die historischen Ereignisse, die das Rohmaterial des Buches bilden, kennenzulernen, müssen wir hinter die theologischen Deutungen schauen, die jene Geschehnisse abschirmen. Das heißt, die Aufgabe der historischen Forschung anzutreten. Die Frage lautet: «Was geschah in Wirklichkeit?» Zumal da keines der im Buch Exodus berichteten Schlüsselerlebnisse in außerbiblichen Quellen eindeutig belegt ist, haben Historiker sich damit zu begnügen, Anhaltspunkte aus biblischen sowie nichtbiblischen Materialien zusammenzutragen, in der Absicht, zu einer plausiblen Rekonstruktion der Tatsachen zu kommen. Hier eine kurze Übersicht zu den Resultaten solcher Forschungen¹.

Während außerbiblische Schriften nie Israels Anwesenheit in Ägypten bezeugen, belegen sie jedoch, daß es für Fremde nicht ungewöhnlich war, nach Ägypten zu ziehen, namentlich zur

Ostseite der Deltaregion, um die dortigen Bodenerträge nach der jährlichen Nilschwemme zu nutzen. Ägyptische Texte zeigen, daß das Reich Bedingungen für einen legalen Grenzübertritt wie für den Zugang zu den fruchtbaren Gebieten festlegte. So spricht einiges dafür, die in Genesis beschriebene Situation, die Jakob mit seiner Familie nach Ägypten geführt habe, sei plausibel.

Zweitens haben Gelehrte Spuren semitischer Einflüsse in der ägyptischen Sprache gefunden. Wie einige Forscher meinen, war der semitische Einfluß insbesondere in der nordöstlichen Deltaregion Ägyptens groß – ein Gebiet, das sich mit dem Land Gosen deckt, in dem Israels Vorfahren angeblich gelebt haben (Gen 45,10; 46,28). Zur gleichen Zeit hatten Mose und andere Personen (Hofni, Pinhas) ägyptische Namen. Diese gegenseitige Beeinflussung in der Sprache zeigt, daß die historische Wahrscheinlichkeit, Israels Vorfahren hätten zur Zeit des Exodus wirklich in Ägypten gelebt, zutrifft.

Wie drittens ägyptische Berichte belegen, entfalten die Herrscher der 19. Dynastie eine rege Bautätigkeit im östlichen Deltagebiet an der Grenze des Reiches. Sie begann während der Regierung Sethos I. (1305–1290) und wurde unter Ramses II. (1290–1224) fortgesetzt. Das Bauvorhaben war wohl ein Unternehmen beträchtlichen Umfangs: Es umfaßte Lagerräume, Verwaltungsgebäude und die königliche Residenz. Ägyptische Texte nennen die Residenz «Haus von Ramses, geliebt von Amun, groß durch siegreiche Macht». Sie zeigen außerdem, daß es unter denen, die zur Arbeit an diesem Projekt gezwungen wurden, «Hapiru» (oder «Habiru» oder «Apiru») gab, Menschen ohne ägyptische Bürgerrechte. Vom 15. bis zum 12. Jht. v. Chr. gab es in Ägypten solche Gruppen. Diese Information aus ägyptischen Texten stimmt zur biblischen Aussage, hebräische Sklaven seien gezwungen worden, die Vorratstädte Pitom und Ramses zu bauen (Ex 1,11; einige Linguisten sehen einen Zusammenhang zwischen den Worten «Hebräer» und «Habiru» oder «Hapiru»). Da außerbiblische Quellen nicht ausdrücklich behaupten, Israels Vorfahren seien als Sklaven in Ägypten gewesen, stützt die Sprachwissenschaft die allgemeine Zuverlässigkeit der in Ex 1,11 dargestellten Situation.

Wenn schließlich Ex 1,11 historisch verlässlich ist, gibt dies Aufschluß über die Datierung des Exodusereignisses. Die Vorfahren Israels müs-

sen während der Herrschaft Sethos I. und wohl auch unter der Regierung Ramses' II. in Ägypten gewesen sein. Der früheste außerbiblische Beleg für ein Volk mit Namen «Israel» steht auf einer Stele (ca. 1220 v. Chr.), die die Siege in Palästina unter Ramses' Nachfolger Merenptah (1224–1204) feiert. Viele Gelehrte stellen die Tatsache, daß (a) «Israel» gegen Ende des 13. Jhts. in Palästina war und (b) Hebräer (lies «Habiru») an Bauprojekten unter Ramses II. beteiligt waren, in einen Zusammenhang. Sie folgern, der Exodus sei in das 13. Jh. v. Chr. zu datieren – vermutlich in die ersten Regierungsjahre von Ramses II.

Der Exodus selbst beschäftigt die Ausleger ganz besonders: Was läßt sich historisch zutreffend zur Freiheitsbewegung des unterdrückten Volkes sagen? Wenn überhaupt etwas, dann sehr wenig. Die Plagenerzählungen wurzelten wohl in der kultischen Passatradition. Obwohl man mehrere Orte für den Durchzug durchs Rote Meer in Betracht gezogen hat, läßt sich mit Sicherheit zum Ereignis am Meer, so wie Ex 14 und 15 dies berichten, nichts sagen. Mit Ausnahme von Kadesch sind die Ortschaften des biblischen Wüstenzuges unbekannt. Ägyptische Texte, die einen früheren Exodus voraussetzen, beziehen das Wort JHWH* auf arabische Nomadengruppen, einige Gelehrte sind der Ansicht, eine dieser Gruppen habe die Jahweverehrung noch vor dem Antritt der Wüstenwanderung zum Sinai gebracht. Wie dem auch sei, die biblische Darstellung von Israels Erfahrung am Sinai-Horeb kann historisch nicht gesichert werden. Die Lage des Gebirges ist unbekannt, und es gibt keinen stichhaltigen außerbiblischen Beleg zur Stütze der biblischen Sicht, der Bund mit Israel und das Gesetz seien dort entstanden. Da es aber unmöglich ist, die Aussagen des Buches Exodus historisch zu belegen, fasse ich zusammen: Außerbiblische Texte lassen den Schluß zu, einige der in der Bibel beschriebenen Situationen (vor allem die Leibeigenschaft in Ägypten) seien nicht ganz so unwahrscheinlich. Mangels historischer Beweise sind die Wissenschaftler nahezu einmütig der Ansicht, es habe ein wirkliches Ereignis gegeben: Einige aus dem später als Israel bekannten Volk hätten ihren Status als Opfer einer sie unterdrückenden Reichsherrschaft in Ägypten verlassen und seien unter der Führung Moses zur Freiheit gelangt. Diese Gruppe (oder deren Kinder), vielleicht auch andere, die später dazu kamen, hätten die Erinnerungen an den Exodus,

an die Bedrängnisse in der Wüste, an die tiefgehende Begegnung mit Gott, JHWH, auf den die Gruppe sich durch einen Bundesschluß verpflichtete, nach Kanaan gebracht.

2. Erwägungen literarischer Art

Die Endgestalt des Buches Exodus enthält Anschauungen verschiedener Generationen; jede beurteilte die früheren Abschnitte der Geschichte Israels, als sprächen sie zu ihr in ihrer Zeit. Anhänger der Pentateuchtheorie stellten im Buch zumindest vier literarische Quellen (J, E, D, P) fest. Von diesen vier herrschen der Jahwist (J) als die früheste und die Priesterschrift (P) als die späteste Quelle vor².

Im zehnten Jahrhundert vor Christus lebte Israel eine Weile relativ friedlich im eigenen Land und gewann als Königreich unter David und Salomo an Einfluß unter den Nationen. Während dieser Zeit begannen die J-Schriftsteller zu erzählen, wie Israel zu diesem «goldenen Zeitalter» gekommen war. Sie leiteten Israels Erfolg von der Führung und der Treue eines verheißenden Gottes ab. Der Jahwist betrachtete den Exodus als die Fortsetzung der Verheißungsgeschichte, die im Buch Genesis begann und sich erfüllte, als Israel – laut Numeri – das transjordanische Land erreichte. Der Gott des Exodus war JHWH, «der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» (Ex 3,16), der sich in Jakobs unterdrückten Nachkommen wiedererkannte und herabstieg, um sie zu befreien. Mit dem Exodus schließlich wollte JHWH die Israeliten in das den Vorfahren verheißene Land bringen (Ex 3,7f; 16f). Dieser Gott ernährte die wegziehenden Scharen auf der Reise vom Meer zum Sinai (Ex 15,22b–25a) und verzieh ihnen gnädig den Treuebruch nach dem am Sinai geschlossenen Bund (Ex 32,11–14). Mose war der Mittler der göttlichen Gnade (siehe vor allem 14,31 und 19,9); Dialoge mit Gott kennzeichnen des öfteren seine Vermittlung, auch war er es, der den Protest Gottes dem Pharao überbrachte.

Im sechsten Jahrhundert vor Christus schrieben Schriftsteller aus priesterlichen Kreisen die Pentateuchgeschichte noch einmal für eine Generation, die ihre Identität als ein politisch unabhängiges Volk verloren hatte. Die P-Schriftsteller formulierten die Bedürfnisse ihrer Gruppe infolge eines neuen Selbstverständnisses, indem sie die Geschichte jener Generationen, die ähnlich wie die P-Leser, ohne Land, ohne Volkszu-

gehörigkeit oder König waren, neu auslegten. Die Priestertradition bewertete den Exodus als endgültige göttliche Selbstoffenbarung (Ex 6,2f) und als Möglichkeit für Israel wie für Ägypten, JHWH kennenzulernen (Ex 6,7; 7,5; 14,4.18; 29,46). Nach Ansicht der Priesterschrift führte JHWH die Israeliten aus Ägypten, damit er unter ihnen wohnen konnte (Ex 29,46). P behauptete, Israel sei seinem Wesen nach eine religiöse Gemeinschaft, geheiligt durch Jahwes Anwesenheit im Zelt der Zusammenkunft (Ex 40,34–38); denn der Kult war Israels stärkstes Band an Gott. So ergänzte die Priesterschrift die alte Gesetzgebung über die Einhaltung des Passah (Ex 12,1–20): Eine alte Geschichte vom Manna und von den Wachteln in der Wüste diente ihr zur Belehrung über den Sabbat (Ex 16). P verknüpfte den Sinaibund in einer besonderen Weise mit dem Kult, indem er durch jene Ergänzung seine eigenen Anliegen – Zelt und Kult – vorbrachte (Ex 25–31; 35–40). Die mit dem Exodus gekoppelten Geschehnisse wurden gelenkt von den Worten eines überweltlichen Gottes, die von Mose und seinem Helfer, dem Priester Aaron, und schließlich von der gesamten Gemeinschaft treu befolgt wurden (Ex 39,32–43).

Abschließend möchte ich sagen: Das Buch Exodus ist ein komplexes Gebilde literarischer Tradition, ein Teppich, gewebt aus den Überzeugungen der Bibelerzähler, der Dichter, der Kultdiener und Gesetzgeber verschiedener Generationen, die je für sich die Exoduserzählung als etwas ihnen zu eigen Gegebenes betrachteten.

II. Auszug aus der Unterdrückung

Die Anfangskapitel des Buches Exodus beschreiben eine spiralförmige Bewegung der Teilnahme an der Befreiung. Die Bewegung beginnt mit dem bürgerlichen Ungehorsam von Frauen. Sie setzt sich innerhalb der unterdrückten Gruppe fort, die schreiend gegen ihre Situation protestiert. Gott hört dieses Schreien, findet sich in den Unterdrückten wieder und verspricht ihnen, sie mit Moses Hilfe zu befreien, der dem Pharao den göttlichen Protest vorlegt. Nach einem langen Kampf läßt der Pharao die Unterdrückten gehen.

1. Die Anfangsphase (Ex 1,1–7,7)

Die Unterdrückung Israels in Ägypten ist eine Frage von Leben und Tod. Ein namenloser Pha-

rao hält die Fruchtbarkeit seiner hebräischen Untertanen für eine Bedrohung. Angst veranlaßt den Herrscher, jene Untertanen unter seine Gewalt zu bringen, indem er ihnen schwere Lasten auferlegt. Ironischerweise begannen die Unterdrückten sich noch stärker zu vermehren (Ex 1,8–12).

Daraufhin dachte der König an Tötung. Er befahl den Hebammen Schifra und Pua, die Söhne der Hebräer zu töten, die Töchter jedoch am Leben zu lassen (beachte, daß hier wie im folgenden Frauen die Pläne des Tyrannen durchkreuzen!). Die Befreiung beginnt mit der Weigerung zweier Frauen, sich an der Unterdrückung zu beteiligen. Die Hebammen fürchten Gott und nicht den Pharao. Was als eine Geschichte vom Tode begann, wandelte sich zu einer Erzählung vom Leben. Sogar die Hebammen haben eine Familie (Ex 1,15–21).

Bürgerlicher Ungehorsam wiederholt sich in der dritten und letzten Phase der Unterdrückung (Ex 1,22–2,10); Töten ist Bestandteil der Staatspolitik geworden. Alle Leute des Pharao sind angewiesen, die hebräischen Jungen in den Nil zu werfen (wiederum aber «alle Mädchen laßt am Leben»). Der biblische Text schildert die Reaktion einer hebräischen Frau und zweier Töchter, ihrer eigenen und der des Pharao. Der Erzähler bedient sich des Grundgerüsts einer Legende, die einstmals die bemerkenswerten Anfänge Sargons, eines mesopotamischen Herrschers alter Zeit beschrieb. Der Legende zufolge lag das zum Führer bestimmte Kind im Schutze eines Korbes in einem Fluß, aus dem es gerettet wurde. In der hebräischen Nacherzählung ist das Kind Mose, der Israel wohl aus Ägypten herausführen wird (Ex 2,10). Der hebräische Schriftsteller führt in die Handlung der Geschichte eine Schwester ein, die die Mutter des Mose mit der Pharaonentochter zusammenbringt. Beide treten mutig auf und handeln mit Hingabe. Die Tochter des Pharao adoptiert Mose sogar, obwohl sie weiß, daß das Kind hebräischer Abstammung ist und auf der Todesliste ihres Vaters steht. Wieder einmal siegt das Leben, wenn Frauen gemeinsam sich weigern, an Unterdrückung von Staats wegen mitzuwirken.

Mit dem Bewußtwerden ihrer Unterdrückung setzt für die Hebräer eine neue Phase der Befreiung ein. Mit ihrem Protestschrei beginnt eine entscheidend neue Epoche, eine Zeit, geprägt von einer Satzstruktur, die die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Subjekt des Verbs lenkt: «Gott

hörte...Gott gedachte...Gott sah...Gott gab kund...» (Ex 2,23–25). Gott schloß sich der Gruppe an, die sich der Unterdrückung widersetzte.

Einmal Partei, wählt Gott Mose als Sprecher des göttlichen Protestes, und er entscheidet sich, die Unterdrückten zu befreien. Die Zusammenarbeit von Gott und Mensch wurde am Horeb-Sinai bekräftigt. Nachdem Mose den eigenen Auszug aus Ägypten betrieben hat, wird er zurückgerufen in die Solidarität mit den Unterdrückten, die er vor der mysteriösen Begegnung mit Gott (siehe Ex 2,11–22) schon gezeigt hatte. Der biblische Schriftsteller verwendet die Form einer prophetischen Berufungsgeschichte³, um zu zeigen, daß der Exodus nicht bloß das Ergebnis eines beflissenen sozial engagierten Aktivisten war. Aus Ägypten kehrt Mose als Botschafter wieder, der Gottes Willen zur Befreiung Israels verkörpert.

Die Offenbarung des Gottesnamens findet im Kontext der Berufung des Mose statt (Ex 3,13–15; vgl. 6,2f). Die biblischen Schriftsteller bringen ihre theologische Überzeugung zum Ausdruck, Israel habe den Namen für Gott während des Exodus kennengelernt. Das heißt, Israel gelangte im Zuge seiner Befreiung zur Kenntnis der wahren Identität Gottes – soweit dies je möglich ist. Wie die adäquate Übersetzung der rätselhaften Aussage, durchweg wiedergegeben mit «ich bin, der ich bin», auch lauten mag – JHWH ist der Gott, der von Unterdrückung befreit: «...das ist mein Name ewiglich, und so will ich angerufen sein von Geschlecht zu Geschlecht» (Ex 3,15).

2. Die Plagen, das Passah und der Durchzug durch das Rote Meer (Ex 7,8–15, 21)

Auch mit Gottes Hilfe vollzieht sich die Bewegung von der Leibeigenschaft zur Freiheit weder rasch noch einfach. Sie stockt, wenn Mose dem Pharaos Gottes Protest vorlegt: «Laß mein Volk ziehen!» Gott ruft den Pharaos dazu auf, sich der Bewegung für die Befreiung der Unterdrückten anzuschließen; der Unterdrücker jedoch hält seine Untertanen weiterhin in der Gewalt – auch angesichts einer eindeutigen Aufforderung Gottes. So kommt es zu einer schwierigen Auseinandersetzung. Mitten in den Erzählungen von den Wundertaten steht des Unterdrückers hartnäckiger Widerstand gegen den göttlichen Imperativ des «Laß ziehen!».

Die Darstellung der zehnten Plage hat zwei Teile: Der Plan ist Ex 11,1–10 angesagt, aber seine Ausführung ist auf 12,29–39 verschoben. Die beiden Teile bilden den literarischen Rahmen für das Gesetz über die Einsetzung des Passa, des Festmahles der ungesäuerten Brote, und über die Heiligung der Erstgeborenen (Ex 13,2; Dtn 15,19). Später fanden mit Hilfe dieser Riten jene Israeliten einen Zugang zum Kultus, die sich bemühten, sich die Freiheitserfahrung des Exodus anzueignen⁴.

Da die Erzählung der zehnten Plage Gemeinsamkeiten mit der vorangehenden aufweist, trägt sie auch Züge, die den Eindruck nahelegen, diese Plage unterscheide sich von Gott her wesentlich von den anderen. Statt der Forderung «Laß mein Volk ziehen!» kündigt er schlicht die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen an (Ex 11,1–10). Am Ende des ausgedehnten Abschnitts über die Gesetze ist die Darstellung der Auszugsnacht (Ex 12,29–39) kurz und entschieden – wie das in ihr erzählte Ereignis. Des Pharaos Befehl zum Töten kehrt sich nun gegen ihn und gegen das Reich: Daher vertreibt der Tyrann die Israeliten (Ex 12,31–33)⁵.

In der Erzählung vom Durchzug durchs Meer (Ex 14) herrscht eine literarische Spannung; sie spiegelt wider, daß verschiedene Generationen ihre eigene Sicht durchzusetzen suchten. Der eine Strang betont die menschliche Perspektive (Pharaos Pläne, Israels Furcht), während der andere die göttliche Sicht hervorhebt (Ansage und Erfüllung des Gotteswortes). Ein Faden der Erzählung berichtet Wunder (Wasser steht wie eine Mauer), während ein anderer von einem Naturgeschehen spricht (starker Ostwind). Ein Kampfmotiv durchzieht das Ganze: Die Streitkräfte des Pharaos auf der einen Seite und auf der anderen JHWH, der allein gegen die Ägypter Krieg führt. Der Text beschreibt den Durchzug als die letzte und endgültige Befreiungsaktion aus Ägypten.

Die Nachkommen feierten später jene Ereignisse samt der Auszugsnacht als rituelle Feste. Bibelleser erfahren etwas über frühere Feierlichkeiten (Ex 15,20f), bei denen Mirjam die Frauen zum Tanzen und Singen zur Ehre des göttlichen Kriegers für Israel auffordert. Bezeichnenderweise leiten befreite Frauen die Feste der Freiheit, die einen Anfang nahm, als Frauen es ablehnten, sich an Unterdrückung zu beteiligen, der Gottes Solidarität mit den Unterdrückten definitiv ein Ende setzte.

III. Das Leben in der Wüste

Ex 15,22–18,27 stellt die Wanderung der Exodusgruppe vom Meer bis zum Sinaigebirge dar⁶. In den Erzählungen der Wüstenwanderung sind einzelne Traditionen durch den literarischen Gebrauch der Reiserouten zusammengefloßen. Der ätiologische Charakter dieser Geschichten ist deutlich. Die Ereignisse bei Mara, Massah und Meribah sollen erklären, wie diese Ortschaften zu ihrem Namen kamen (Ex 15,22–25a; 17,1–7). Ex 17,8–16 legitimiert Israels gegenwärtige Fehde mit den Amalekitern. Ex 18 zeigt, wie für eine spätere Zeit ein System gerechter Verwaltung entstand.

Die Wüste ist ein unwirtliches Gebiet; um dort zu überleben, müssen Reisende einen ausgeprägten Orientierungssinn haben. Den biblischen Schriftstellern bietet sie den geeigneten Rahmen, grundlegende theologische Reflexionen über Israels Lebensquelle als eines freien Volkes darzustellen; darüber hinaus auch das, was ein Leben in Freiheit an tragenden Werten verlangt: Vertrauen, Schlichtheit, Gerechtigkeit.

Woher kommt denn Leben, wenn nicht vom Pharao (16,3; 17,3)? In der Wüste scheint Israel die Sicherheit in Leibeigenschaft der Gefährdung in Freiheit vorzuziehen: Es macht Mose feindselige Vorwürfe, die er als Klagen gegen JHWH begreift und hinstellt (Ex 16,8; 17,2). Der Bedarf an Wasser und Nahrung stellt Gottes Zuverlässigkeit auf die Probe: «Ist der Herr in unserer Mitte oder nicht?» (17,7). Durch Vermittlung des Mose stillt Gott gnädig Israels Bedürfnisse. JHWH befreit nicht bloß von Unterdrückung, sondern er bewahrt auch Leben in Freiheit.

Kapitel 16 gibt genauestens darüber Aufschluß, wie JHWH sein Volk jeden Tag ernährt. Die Bibelverfasser gebrauchen die Sabbatheiligung zur Belehrung darüber, daß die durch Gaben befriedigten Lebensbedürfnisse in Gegensatz zu einem von Sklavenlöhnen abhängigen Leben stehen. Die Ernährung durch JHWH ermöglicht es Israel, ein Leben in Verantwortung führen zu lernen. Tägliche Rationen stillen die Bedürfnisse eines jeden – nicht mehr und nicht weniger. Manchen fehlt die Disziplin, vom einen Tag auf den anderen zu leben (16,20). Andere fanden keine Ruhe, wenn es dafür Zeit war (16,27). Beide Extreme standen der Produktivität im Wege. Raff- und Habsucht widerstreben der Natur der Freiheit. Sie sind das Gegenstück eines Lebens, das auf Geben und Vertrauen baut

– die wesentlichen Merkmale des Lebens mit JHWH.

Die Manneschichte setzt mit dem Gedenken an die guten alten Zeiten am Tische des Pharao ein (Ex 16,2f) und schließt mit einer Kultanweisung, in der Absicht, die Erinnerungen an die Sklavenlöhne durch jene an die göttlichen Gaben zu ersetzen (Ex 16,32f). Wenn künftige Generationen an Nahrung denken, müssen sie das «tägliche Brot» der Wüste und nicht die «Fleischtöpfe» Ägyptens vor Augen haben. Sie sollen die Unsicherheit der Freiheit in Kauf nehmen und sich nicht auf die Geborgenheit der Sklaverei verlassen.

Schließlich verläuft Kapitel 18 in zwei Erzähleinheiten, die beide Jitro, den midianitischen Schwiegervater des Mose kennzeichnen⁷. Im ersten Teil (18,1–12) schildern die Verfasser Jitro als einen begeisterten Anhänger JHWHs, des Befreiers Israels aus der Unterdrückung. Im zweiten Abschnitt (18,13–27) veranlaßt Jitro systematische Veränderungen der Rechtsprechung Israels. Zur Zeit der Intervention Jitros scheint die Rolle des Mose als Führer des Volkes ebenso einzigartig wie komplex. Er entscheidet in religiösen Dingen wie in Rechtsfragen (18,15f). Jitro hält dies für einen Kräfteverschleiß, zudem ist es für alle Beteiligten eine Last (18,14; 18). Zwecks einer effektiveren Arbeitsweise empfiehlt er das dezentralisierte Führungsprinzip; das – so sagt er – sei auch Gottes Forderung (18,23). Beide Themen sind in dem Kapitel miteinander verknüpft: JHWH, der Befreier-Gott, und die bessere Möglichkeit für die Gemeinschaft, sich Recht zu verschaffen. Das freie Volk muß sein Gemeinschaftsleben so organisieren, daß für alle auf Dauer die Rechtsordnung gesichert ist, deren Anfang JHWH mit dem Exodusereignis gesetzt hat.

IV. Das Sinaierlebnis

Wie die Bibelerzähler berichten, zog die Exodusgruppe seit dem Auszug aus Ägypten und vor der Ankunft im verheißenen Land zu dem Berg, auf dem JHWH zuerst mit Mose geredet hatte. Wie Mose lernten die Israeliten am Sinai JHWH in einer Begegnung kennen, die für immer ihre Beziehungen mit ihm und anderen prägte. In der Darstellung dieses Ereignisses beziehen die Bibelverfasser den Bund zwischen Gott und Israel (Ex 19–24), die Geschichte der Untreue und der Versöhnung (Ex 32–34) und den Bau des Zeltes

als Zeichen der fortwährenden Anwesenheit Gottes in Israel (Ex 25–31; 35–40) mit ein.

1. Bundesschluß und Gesetz

Der biblischen Tradition zufolge war der Sinai die Stätte, an der Israel eingeladen wurde, seiner Beziehung zu Gott Gestalt zu geben. Sie begann bereits mit dem Exodusgeschehen, jedoch ermöglichte «Sinai», dieses Verhältnis mit einem auf die Zukunft hinweisenden Bund zu besiegeln. Gott ergriff die Initiative zu dieser Begegnung (siehe die Theophanie Kap. 19) und verwies Israel auf seine Verantwortung in dieser auf Dauer angelegten Beziehung (siehe die Gesetze Kap. 20–23). Nach Ex 24 schwor Israel einen Eid zur Annahme seiner Verantwortung, und Symbole – mit einer Fülle von Vorschlägen für das Gemeinschaftsleben (siehe das Mahl und die Blutsprengung, Ex 24,1–11) – besiegelten rituell den auf Gegenseitigkeit beruhenden Bund.

Den Schwerpunkt der Erzählung über den Bundesschluß am Sinai bildet das Gesetz. Die Bibelverfasser sammelten seit Generationen Israels rechtliche, ethische und kultische Gesetze, führten sie auf Gott zurück und brachten sie in Zusammenhang mit dem befreienden Handeln JHWHs. Er, der die Ordnung des Pharao zerstörte, stellte so eine neue Ordnung her. Das Gesetz bringt zum Ausdruck, wie die Israeliten fortwährend dem Rechenschaft ablegten, der sie von der Leibeigenschaft befreit hatte. Freiheit will geführt sein. Die Verbindung zwischen Exodus und Sinai zeugt für den theologischen Zusammenhang von Freiheit und Treue.

Das Gesetz beginnt mit der Selbstdarstellung des Gesetzgebers: «Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus dem Sklavenhaus herausgeführt habe.» Das Gesetz Israels ist demnach theozentrisch. Es kommt von dem Gott, der befreit. Die zu diesem Gott gehörende Gemeinschaft muß in konkreten Situationen den Bund mit seinem Bundespartner JHWH bezeugen.

Als apodiktisches Gesetz ist der Dekalog von Natur kategorisch und behandelt Fragen von höchster Bedeutung, Dinge, von denen man das Leben der Gemeinschaft abhängig glaubte. Es versucht, die höchsten Werte im Leben der Gemeinschaft zu schützen, indem es sich abgrenzt gegen alles, was das Leben dieser Gemeinschaft gefährdet. Als erstes gilt die Forderung, Israel halte sich in unbedingter Treue zu JHWH! Die unversehrte Ganzheit der Gemeinschaft beruht

auf der Einheit in ihrer Mitte. Dann folgen Gesetze, die besagen, wie Israels Treue im Miteinander Gestalt gewinnen soll. Die Unversehrtheit der Gemeinschaft erfordert wechselseitige Achtung der Person: Gerechtigkeit.

Viele der Gesetze, die das sog. Bundesbuch (Ex 20,22–23,33) enthält, sind den Gebräuchen der altorientalischen Nachbarn Israels entnommen. Es gibt dennoch einige, die fester im JHWH-Glauben verwurzelt sind (siehe Ex 20,22–26 und 22,18–23,19)⁸. Die letzte Gruppe fordert eine ausgeprägte Verehrung JHWHs und eine Sozialstruktur entsprechend der Befreiung der Unterdrückten durch Gott. Israel soll seines Lebens in der Sklaverei gedenken und hat deshalb besonders empfindsam zu sein, wenn es darum geht, den Machtlosen innerhalb der Gemeinschaft, den Witwen, den Waisen, den Fremden und den Armen zu ihrem Recht zu verhelfen.

2. Bundesbruch und Erneuerung

Die biblischen Erzähler legen den Gedanken nahe, die Erzählung des Bundesschlusses sei ohne die Untreue Israels und ohne die Vergebung Gottes nicht vollständig. Eingekleidet in Überlegungen, die das Zelt betreffen (Ex 25–31 und 35–40), spiegelt sich in Kapitel 32–34 die Sicht, der auf Dauer angelegte Bund Israels mit JHWH bleibe viel mehr dank göttlicher Gnade als auf Grund menschlicher Treue bestehen. Die lange währende Abwesenheit des Mose bewirkte die Forderung der Gemeinschaft nach einem Zeichen der Gewißheit, daß Gott mit ihr sei. Aaron stellte bereitwillig das Kalb her, das das Volk als den Gott verehrte, der Israel aus Ägypten herausgeführt habe. Dieser Vertrauensbruch traf das Herz der von JHWH getragenen Freiheit. In einer ersten Reaktion wollte er das ganze Volk ausrotten und mit Mose aufs Neue beginnen (32,7–10), aber dank der Fürsprache des Mose änderte er sein Vorhaben (32,11–14; 30–35). Noch einmal sicherte sich Mose das Versprechen Gottes, mit Israel weiterzumachen; dann auch erkundigte er sich nach der Art der dauernden Anwesenheit Gottes. Die Leser werden daran erinnert, wie Mose bei seiner ersten Begegnung mit JHWH am Sinai-Horeb durch das Kennenlernen des göttlichen Namens versucht hat, mehr über das Wesen Gottes zu erfahren (Ex 3). Jetzt fleht ihn Mose an: «Laß mich doch deine Herrlichkeit schauen» (33,18). Nach dem Vorfall mit dem Kalb bittet Mose

Gott: «Zeig mir noch einmal, wer Du bist, jetzt, da Du weißt, wer wir sind: Ein ungläubiges Volk.» Obwohl Israel sich wandelte, zeigt die Erzählung von der Theophanie (Ex 34), daß Gottes Name derselbe ist. Der Gott, der den Bund mit Israel erneuert, ist immer noch JHWH, aber nun lernt Israel die neuen Implikationen dieses Namens kennen. JHWH ist «...ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue» (34,6); auch verlangt er Recht: «...läßt aber den Sünder nicht ungestraft...» (34,7). So hält der Name in einer dynamischen Spannung das geheimnisvolle Gleichgewicht zwischen göttlicher Gnade und Gerechtigkeit.

3. Die Anwesenheit JHWHs im Bundeszelt

Die Kapitel 35–40 beschreiben, wie die Anweisungen Gottes für das Zelt (Ex 25–31) durch gemeinsame Anstrengungen des Volkes ausge-

führt werden. Wie dem auch sei, die Erzähler wollen sagen: Die Fertigstellung des Zeltes war nicht bloß Menschenwerk. Die Schlußverse des Buches Exodus erzählen das Herabsteigen JHWHs in das Zelt (40,34–38). So erfüllte sich die Ex 25,8 angekündigte Bestimmung des Zeltes: «Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, daß ich mitten unter ihnen wohne.» Laut P war das Zelt das richtungweisende Zentrum für das künftige Leben Israels⁹.

Die Schlußkapitel des Buches zeugen vom Glauben Israels, daß der Gott des Exodus, der Wüste und des Sinai auch weiterhin zu Israel steht. Dies sei das Ziel der gesamten Exodusgeschichte: «Und ich will inmitten der Israeliten wohnen und ihr Gott sein, damit sie erkennen, daß ich, der Herr, ihr Gott bin, der sie aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat, um mitten unter ihnen zu wohnen, ich, der Herr, ihr Gott» (Ex 29,45f).

* Der Name des Bundesgottes wird in allen Beiträgen dieses Heftes in der Regel mit den Äquivalenten der vier hebräischen Buchstaben (Tetragramm) dieses Namens wiedergegeben: JHWH (sprich: Jahwe).

¹ Siehe J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia 1981) 120–129; S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (München 1973, 1980²); M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen 1950, 1981⁹); vgl. T. L. Thompson, *The Joseph and Moses Narratives – Historical Reconstructions of the Narratives*, in: J. H. Hayes/J. M. Miller (Hgg.), *Israelite and Judean History* (Philadelphia 1977) 149–166.

² Die elohistische Erzählung entstand vermutlich im Nordreich (900 v. Chr.). Diese Version erscheint bloß fragmentarisch im Text. Der Deuteronomist ergänzte die Kombination der Arbeit von J und E im siebten oder sechsten Jahrhundert v. Chr.

³ Berufungsgeschichten enthalten folgende wesentliche Merkmale: (a) Konfrontation mit Gott; (b) Einleitungsworte (Gott); (c) Auftrag Gottes; (d) Einwand des Berufenen; (e) Bestätigung von Gott; (f) Zeichen seitens der Gottheit. Vgl. die Struktur von Ex 3,1–12.

⁴ Ritualpraxis: Das Anstreichen des Blutes, das Essen der ungesäuerten Brote und das Opfer der Erstgeburt dienten den biblischen Verfassern zum Thema bei der Darstellung der Nacht, in der Israel aus Ägypten auszog.

⁵ Vgl. Ex 14,5a: «Als nun dem König von Ägypten gemeldet wurde, daß das Volk geflohen sei...»

⁶ Num 10–22 handelt von der Reise vom Sinaigebirge bis in die Moabebene im Transjordanland. Da die beiden Wüstentraditionen gemeinsame Motive kennen, stellen die Geschichten in Numeri Israel bezeichnenderweise als ein hartnäckiges Volk dar – unzufrieden über den Lauf der Dinge. JHWH reagiert darauf mit Zorn und Strafen. Hier unterscheidet Num sich von dem Muster der Nahrungsgabe in Ex 15–18.

⁷ Kapitel 18 (wie 17,8–16) unterscheidet sich von den übrigen Wüstenerzählungen insofern, als es keine Reisebeschreibung gibt, nichts über die Bedürfnisse des Volkes und nichts über die lebenserhaltenden Gaben Gottes gesagt wird. Wie dem auch sei, der Hinweis auf die Gemeinschaftsaufgaben (18,13–27) nimmt in gewisser Weise die Kontroverse um die Führung vorweg, die nach Num 10–22 zu den Wüstenerzählungen gehört.

⁸ Siehe P. Hanson, *The Theological Significance of Contradiction within the Book of the Covenant*, in: G. W. Coats/B. O. Long (Hgg.), *Canon and Authority* (Philadelphia 1977) 110–131.

⁹ Diese Texte des Exodus aus späterer Zeit spiegeln die Vertrautheit von P mit dem Tempel in Jerusalem; dort kam das Zelt zur Ruhe (1 Kön 8). Die Erzähler projizieren ihre Auffassung vom Kult als dem wichtigsten Ort der Gotteserfahrung in frühere Zeit.

Aus dem Engl. übersetzt von Mieke Korenhof-Scharffenorth

RITA BURNS

Derzeitige Tätigkeit: Mitarbeit am Department of Religious Studies des Saint Mary's College in Notre Dame, Indiana (USA). Ausbildung und akademische Qualifikationen: Magistergrad in Hebräisch und semitischen Sprachen von der University of Wisconsin in Madison, Wisconsin. Doktorat in Religionswissenschaften (Fachbereich Biblische Theologie) an der Marquette University in Milwaukee, Wisconsin. Veröffentlichungen u. a.: *Exodus, Leviticus, Numbers with Excursus on Feasts, Ritual and Typology: Old Testament Message* (Michael Glazier, Wilmington, Delaware 1983); *Ezra and Nehemiah: Colledgeville Bible Commentary* (The Liturgical Press, Colledgeville, Minnesota 1985). Anschrift: Saint Mary's College, Dept. of Religious Studies, Notre Dame, Ind. 46556, USA.