

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Derzeit Professor der Philosophischen Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichun-

gen: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1977); *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975); *The Analogical Imagination* (1980); Mitarbeit bei verschiedenen Zeitschriften. Herausgeber von *Journal of Religion* und von *Religious Studies Review*. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

José Severino Croatto

Die soziohistorische und hermeneutische Bedeutung des Exodus

Der Exodus ist eines der bedeutungsvollen, fruchtbaren Themen der biblischen und jüdisch-christlichen Tradition. Seine Bedeutungsfülle wird innerhalb der Bibel selbst offenbar. Die «Erinnerung» an ihn tritt in den israelitischen Glaubensbekenntnissen, in den Gesetzestexten, in den Bundessprogen, in den Hymnen und liturgischen Gesängen, in den prophetischen Texten (sowohl der Anklage als auch der Verheißung) und in der späten Weisheitsliteratur (vgl. den Midrasch in Weish 10–19) zutage. Historische Befreiungsgeschichten (siehe zum Beispiel Ri 6, 8ff; 11, 13ff; 1 Sam 10, 18; 12, 6–8; Jos 9, 9) und die neutestamentliche Verwendung der Begriffe «Erlösung/Befreiung/Errettung» erinnern gleichfalls an den Exodus. Die Tatsache, daß dieses Thema in der biblischen Literatur immer wieder auftritt und verarbeitet wird, stellt allein schon ein hermeneutisches Phänomen dar, dem Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte. Auf der anderen Seite war der *Exodustext* der Bibel dank seiner kerygmatischen und theologischen Bedeutung eine Lichtquelle, die historische Prozesse erhellen, welche sich in irgendeiner Weise mit der Erfahrung der Israeliten vergleichen ließen.

Für den abschließenden Beitrag dieses Hefes wurde vorgeschlagen, die fortwährende Relevanz des Exodusparadigmas und seine hermeneutische Relevanz für die Interpretation der Bibel durch die Bewegungen, deren geistige Quelle der Exodus ist, kritisch zu bewerten. Dies setzt voraus, daß der Leser die grundlegenden biblischen (und Vergangenheit und Gegenwart umfassenden) Analysen bereits kennt. Im Prinzip bleibt der Versuch, «Bibel und Geschichte» zu vereinen, eine *historische* Fragestellung. Es kommt daher darauf an, zu bestimmen, was von bleibender Bedeutung ist und ein Modell künftiger Befreiungsprozesse sein könnte. Die «Geschichte» (des Bibeltextes und der Bewegungen, die das Exodusmotiv aufgreifen) wird so zum Vorbild neuer Ereignisse. Die Frage lautet: Gibt es eine bleibende Relevanz des Exodus, vor allem im Hinblick auf die Zukunft? Was verleiht dem Kerygma des Exodus bleibende Geltung? Ist der Bibeltext etwas Statisches mit historischen Eindrücken und Wirkungen, die immer gleich sind? Mit anderen Worten, worin besteht die hermeneutische Relevanz des Rückgriffs auf den Exodus für die Interpretation des Bibeltextes?

Nicht der «äußere» Aspekt des «Auszugs» läßt dieses Motiv und die Stellen der Bibel, in denen er erwähnt wird oder neu gelesen wird, relevant werden. Auch die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft oder die Wiederkehr der Juden nach Israel hatten einen solchen «Exodus»-charakter, aber die Mehrheit der Bewegungen, die auf der Botschaft des Exodus gründen, waren keine «Aufbrüche» mit dem Ziel, von einem Ort der Gefangenschaft zu einem Ort der Freiheit zu «gehen», sondern sie waren Akte der *Befreiung* am Ort selbst, an dem man die innere

oder äußere Unterdrückung spürte. Einige «Aufbrüche» sind rein spiritueller Art (vgl. die chiliastischen Sekten). Aus diesem Grund wollen wir das biblische «Exodus»motiv in seiner Eigenschaft als *Befreiungsgeschehen* bewerten. Die Tatsache, daß man die äußere Form des israelitischen «Exodus» zweitrangig behandelt, stellt bereits ein bedeutsames hermeneutisches Faktum dar. In der Tat ist es nicht die äußere Faktizität des archetypischen Ereignisses, die bei jedem Neu-Lesen bewahrt wird, sondern dessen tiefer *Sinn*, seine Fähigkeit, die menschlichen Reserven der Hoffnung in neuen Befreiungsprozessen zu aktivieren.

Das Exodusgeschehen – wieviel von dem Berichteten sich «ereignet» hat, spielt dabei keine Rolle – setzte und setzt Sinn frei in dem Maße, wie es mit der soziohistorischen Praxis in einen hermeneutischen Zirkel eintritt. Dies ist unsere grundlegende These, die drei Daten umfaßt: a) es gibt einen als Kerygma der Befreiung verstandenen normativen *Text*, der nicht nur Exodus 1–15, sondern das «Exodus»motiv in der gesamten Bibel einschließt; b) so wie es in der Geschichte Israels der Fall war, gab es in der Menschheitsgeschichte der letzten zwei Jahrtausende und gibt es noch immer den Rückgriff auf dieses Motiv *im Zusammenhang mit Befreiung*; c) «Exodus» und Befreiungsprozesse geben sich gegenseitig Sinn. Damit beschreiben wir den Kern des hermeneutischen Phänomens, das inhaltsleer ist, wenn es keine Anhäufung von Sinn gibt. Die Frage wirft wichtige kritische Probleme auf.

I. Die bleibende Relevanz des Exodusparadigmas

Warum dringt das Exodusmotiv auf so viele Seiten der Bibel vor? Warum stellt es den kerygmatischen Kern des Alten Testaments dar (zusammengefaßt in der Wendung: «Ich bin JHWH, der dich aus Ägypten geführt hat»)? Warum äußert sich das Ostergeheimnis in so vielen Bildern, die an den Exodus erinnern (*áphesis/lýtrosis* = «Freilassung/Loskauf»)?

Das nationale und religiöse Bewußtsein Israels war von Anfang an von Erfahrungen der Bedrängnis und des Leidens und der Befreiung und Freude geprägt. Das «Lesen» dieser Erfahrungen aus einer Sicht des Glaubens heraus ließ nach und nach eine religiöse Sprache entstehen, die so zentral wurde wie diese geschichtlichen Erfahrungen selbst. Gleichzeitig begann Israel, ein

Freiheitsbewußtsein als Teil seines Wesens zu behaupten, und forderte Freiheit, sobald es unterdrückt wurde, was in seiner Geschichte häufig geschah. Andererseits definierte es seinen Gott JHWH immer mehr als «Erlöser» und Befreier. Daher erklärt der Text von Ex 3, 13–14 die Bedeutung von JHWH mit «Ich bin, *der da ist* (mit dir)». In dieser Erzählung ist keinerlei Offenbarung des bereits bekannten Gottesnamens enthalten, sondern die theologische Verknüpfung dieses Namens (JHWH) mit dem Exodus, da dieser Gottesname an die Schutzformel «Ich bin mit dir» von v. 12 anklingt. Auf diese Weise ist der Name des Gottes Israels selbst mit der Unterdrückungs- und Befreiungserfahrung des Exodus unauflösbar verbunden. So können wir auch den Ausdruck von Ex 20, 2: «Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus» neu verstehen. Abgesehen von der Tatsache, daß er als «Erinnerung» an den Exodus immerhin in einem Bundesprolog steht, ist er eine Definition JHWHs als dessen, «der aus Ägypten geführt hat». Mit anderen Worten, der Exodus fließt, als Spiegel vielfältiger geschichtlicher Erfahrungen, nicht nur in die wesentlichen Texte ein, sondern sogar in den Namen «JHWH». Und darum ist jede Glaubensäußerung und jeder kultische Ausdruck eine implizite Erinnerung an den Exodus².

Die alttestamentliche Sprache der Befreiung besitzt solche Tiefe, daß das Neue Testament trotz seines spiritualisierenden Grundtons (der mit dem Vorläufigkeitscharakter des Kontextes der christlichen Urgemeinden zusammenhängt) den aus dem Exodusmotiv stammenden Wortschatz der Befreiung beibehalten hat. Seine Anwendung auf innerseelische, rechtliche oder existentielle Wirklichkeiten (Sünde, Gesetz, Tod) tritt keineswegs an die Stelle des soziohistorischen Bezugs des Alten Testaments, sondern vertieft diesen nur noch. Ein Beweis dafür ist die Tatsache, daß die Verkündigung der Seligpreisungen einen grundlegenden alttestamentlichen Kern (JHWH, der Beschützer der Unterdrückten) aufgreift und daß Jesus bei seinem Auftreten in Nazaret durch seine Option für die Armen und Zerschlagenen gekennzeichnet wird (Lk 4, 16–22).

Die schöpferische und vielfältige Wiederholung des Exodusmotivs innerhalb der Bibel zeigt die Vorrangigkeit des *Sinnes* des Exodus gegenüber dem *Exodusereignis* selbst, eine Vorrangigkeit, die ihrerseits für uns zur Interpretations-

norm wird. Im Leben Israels konnte kein Geschehnis der Unterdrückung/Befreiung mit der Erfahrung von Ägypten identisch sein. Aber der Rückgriff auf diese Erfahrung (den Auszug) ließ seinen symbolischen Reichtum und die Macht seiner Infragestellung immer weiter anwachsen, so als nähme der Exodus nach und nach alle Befreiungsprozesse in sich auf. So wurde er zum *Grundereignis* jeder Befreiung. Als solches mußte er immer mehr Relevanz und immer größere Geltungskraft erhalten. Es verwundert daher keineswegs, daß die späteren Befreiungsbewegungen sich vom Exodus als *Paradigma* haben inspirieren lassen. Dennoch ist auf die geradezu abgrundtiefe Entfernung zwischen den spirituellen und pietistischen Lesarten hinsichtlich des Exodus, die regressiv sind und außerhalb des Kontinuums der Erfahrung Israels stehen, und jenen Lesarten hinzuweisen, die wie die Befreiungstheologien den kerygmatischen Kern des Exodus unter dem Thema der umfassenden (soziopolitischen, kulturellen, religiösen, spirituellen) Befreiung der Unterdrückten einordnen.

Man könnte einwenden, daß die Erhebung des Exodus in den Rang eines Paradigmas der Befreiung und die damit einhergehende bevorzugte Verwendung des Alten Testaments bedeuteten, daß man einen «Kanon im Kanon» bilde. Freilich ist jedes Lesen der Bibel selektiv. Ein Text mit so vielen verschiedenen theologischen Ausrichtungen und so vielen unterschiedlichen literarischen Gattungen muß unweigerlich für eine einheitliche Lesart zu weitgreifend und schillernd sein. Andererseits hat die Tradition bei der Bibellektüre immer bestimmte Passagen bevorzugt. Verdächtig ist allerdings die Tatsache, daß der soziohistorische Einfluß ihres Kerygmas in kritischen Momenten oder in irgendwelchen theologischen Strömungen keine Rolle gespielt hat. In jedem Fall ist klar, daß jeder christliche Rückgriff auf den Exodus aus einer «christologischen» Sicht heraus geschieht, was keine Entwertung des Alten Testaments bedeutet. Dessen Kerygma behält seine volle Gültigkeit, aber es wird durch die neutestamentliche Perspektive ergänzt.

Aber wenn in der Bibel auch andere Befreiungsgeschehnisse berichtet werden, warum erhielt der Exodus dann eine so herausragende Stellung? Darauf kann man verschiedene Antworten geben:

a) Der Exodus war (oder wird in den Texten dargestellt als) ein ursprüngliches, entscheidendes Ereignis für die Entstehung Israels als eines

freien Volkes; das Ursprüngliche nimmt Stiftungscharakter an und erfährt einzigartige Wertschätzung. Daher wird der Exodus manchmal in einer «Schöpfungssprache» erzählt (Jes 51, 9–10; Ps 74, 12–15), und die Targumtradition verknüpft Exodus-Schöpfung als die beiden ersten heiligen Nächte der Erlösung.

b) Mit der ersten Befreiung verbindet sich das erste Pascha (Ex 12); indem dieses Fest in der deuteronomistischen Theologie besondere Relevanz erhielt, nahm auch der Exodus im israelitischen Bewußtsein einen immer festeren Platz ein. Das Pascha war in der Tat die «Gedächtnisfeier» (*zikkaron*) des Auszuges aus Ägypten. So verbanden sich und verstärkten sich Kult und soziohistorische Praxis gegenseitig.

c) Was beim Exodus fasziniert, ist die Option Jahwes für die Unterdrückten. Bedrängnis und Ausbeutung des Volkes werden mit bestimmten Einzelheiten beschrieben (Ex 1–6), wodurch die Schilderung von der Befreiung mit einem Gegenbild kontrastiert wird: die Befreiung ist nicht allgemein, sondern bezieht sich auf eine konkrete Situation, die sich leicht auf andere Situationen übertragen läßt. Dies gilt beispielsweise für den Vergleich mit dem Exil. In keinem Text wird die soziale und ökonomische Situation der Israeliten und Juden inmitten der Eroberernationen Assyrien und Babylonien beschrieben. Die Berichte schildern eindringlich die Zerstörung von Samaria und Jerusalem und den Zusammenbruch der jeweiligen Königreiche und daher auch (im Falle Judas) die Rückkehr und den Wiederaufbau der Stadt und ihrer Institutionen. Das Exil selbst wird jedoch, anders als der Aufenthalt Israels in Ägypten, nicht beschrieben.

d) Aus diesem Grund und weil es kein ursprüngliches Geschehen ist, wird das Exil eher durch den Exodus erhellt, so wie dieser durch die Kosmogonie: so in Jes 51, 9–11 und, ohne Erwähnung der Schöpfung, 11,10–16; Ps 74,12–15).

e) Das Exodusereignis hat einen ganz eindeutig politischen und gesellschaftlichen Inhalt. Der politische Aspekt (Unterdrückung der Hebräer durch eine fremde Macht, die sie festhält, um sie für sich arbeiten zu lassen) nimmt durch die förmliche Gegenüberstellung zweier göttlicher Mächte, der der ägyptischen Götter (vertreten durch den Pharao) und der Jahwes einen transzendenten Charakter an. Der gesellschaftliche Aspekt bezieht sich auf die Stellung als Sklaven, die den Hebräern auf ägyptischem Boden aufge-

zwungen war. Beides hängt miteinander zusammen, so wie es die stereotyp verwendete Formel der Gesetzes- und Bundestexte zum Ausdruck bringt: «Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat, einem *Sklavenhaus*.» Sklavendasein in einem fremden, imperialistischen Land oder Sklavendasein im eigenen Land unter der Herrschaft eines fremden, imperialistischen Landes (wie zur Perserzeit, vgl. Neh 9,36–37): die politisch soziale Komponente bleibt gleich. Die Israeliten erlebten viele Situationen der Unterdrückung durch Fremde mit leicht abzuleitenden sozialen und wirtschaftlichen Folgen, wie die geschichtlichen Bücher erzählen. Aber sie erfahren auch die gesellschaftliche Unterdrückung durch ihre eigenen Regierungen. Diese wurde an der Schwere der ägyptischen Situation gemessen. Die Mahnung: «Denk daran: Als du in Ägypten Sklave (oder ein Fremder) warst» wird besonders in den Gesetzesvorschriften mit sozialem Inhalt (Dtn 15,15; 24,18.22; Ex 22,20; 23,98; Lev 19,34.36) wiederholt und von den Propheten, die das soziale Unrecht am heftigsten kritisierten, paraphrasiert: Am 3,1f.; Mi 6,4; Jer 2,1ff. Darum haben die Schilderung der hebräischen Bedrängnis in Ägypten und die Erzählung von seiner Befreiung auf das Leben Israels und der unterdrückten Gruppen aller Zeiten eine so machtvolle und fruchtbare Wirkung ausgeübt. Zu einem *stiftenden* Ereignis wurde der Exodus daher nicht nur im Laufe der Geschichte Israels, sondern auch durch seine kerygmatische Aneignung durch andere bedrängte Gemeinschaften. Mit anderen Worten, der genannte Stiftungscharakter vertieft sich bei so vielem Neulesen immer mehr – ein Zeichen für seinen unerschöpflichen Reichtum.

f) Als Beweis für den paradigmatischen Charakter des Exodus kann man auch an die überraschende Formulierung seines Gedächtnisses in Liturgie und Hymnus erinnern: JHWH wird definiert als derjenige, «der Israel aus Ägypten herausführt» (und nicht «herausführte»): Ps 136,11 (Schöpfung und Urgeschichte der Erlösung werden in vv. 4–16 mit neun Partizipien erzählt); Jes 43,16f.; 63,11 («Wo ist der, der sie aus dem Meer *herausführt*?»). Da der Exodus ein archetypisches Ereignis ist, wird seine Wirksamkeit als gegenwärtig empfunden; und auf der anderen Seite wird Jahwe als der Gott des «*fortwährenden* Exodus, der fortwährenden *Befreiung*» definiert.

Alle diese übereinstimmenden Daten über die kerygmatische Kontinuität des Exodus durch dreitausend Jahre der Erfahrung von Unterdrückung und Befreiungsprozessen haben einen beträchtlichen theologischen Wert. Sie zeigen in der Tat die Identität des biblischen Gottes und seines Heilsplans auf, der seinen *ersten Ausdruck* auf der soziohistorischen Ebene findet. Sich heute auf die Erfahrung des Gottes des Exodus einzulassen heißt, in seinem Namen gegen jede Form der Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu kämpfen. Darum ist die historische Relevanz des Exodus nicht erschöpft. Im Gegenteil wächst sein paradigmatischer, stiftender Charakter, je mehr man ihn sich in den gegenwärtigen Befreiungsprozessen als religiöses Symbol wieder aneignet. Je stärker das heutige Bewußtsein hinsichtlich der Mechanismen der Herrschaft, Abhängigkeit und Unterdrückung ist, um so größere Intensität gewinnt die Lichtquelle des Exodus.

Schließlich ist noch anzumerken, daß die hermeneutische Aneignung des Exodus durch die Befreiungstheologien mit soziopolitischem oder kulturellem Bezug den Zugang zu jenen anderen, spiritualistischen Aneignungen früherer Jahrhunderte verstellt hat. Heute erscheinen diese uns als Verkürzungen der Bedeutung des Exodus.

II. Die hermeneutische Relevanz der gegenwärtigen Befreiungsbewegungen für die Bibelinterpretation

Im ersten Abschnitt haben wir die fortdauernde Kraft und erhellende Wirkung des Exodusmotivs bei den Bewegungen, die es in Gang gesetzt hat, und bei den Prozessen und Theologien der Befreiung hervorgehoben. Jetzt wollen wir die entgegengesetzte Wirkung betrachten. Üben jene Bewegungen und Prozesse einen Einfluß auf die Interpretation der Bibel aus? Damit ist das hermeneutische Problem angeschnitten. Wir haben zuvor bereits unsere These vorausgeschickt, daß das biblische Kerygma von Exodus/Befreiung an Bedeutung *anwachsen* muß, damit es einen richtigen hermeneutischen Zirkel geben kann, und dieses Anwachsen beeinflußt auch andere Texte und unser Verständnis der gesamten Bibel. Wir wollen diese Fragen in sehr einfacher Form zusammenfassen:

a) Die Bibel ist kein Offenbarungs«*depositum*», dem immer identisch bleibende Inhalte entnommen werden. Dies ist eine archaische,

antihermeneutische Vorstellung, die nur eine akademische, doktrinäre oder autoritäre Art, die Bibel zu lesen, rechtfertigt. Nicht die «Weisen», die Gelehrten oder diejenigen, die in der Kirche Macht haben, sind es, die über den Sinn des biblischen Textes entscheiden. Sie leisten einen winzigen Beitrag, auch wenn er in technischer Hinsicht groß sein mag. Das authentische Lesen der biblischen Botschaft geschieht von der soziohistorischen Praxis her, in der der Glaube den handelnden Gott entdeckt. Beim Exodus als dem Paradigma der Befreiungsbewegungen sind es darum diese letzteren, die helfen, den Heilssinn der biblischen Botschaft in seiner Tiefe zu erfassen und *wachsen* zu lassen.

Jedes Lesen ist in der Tat keineswegs ein *Herauslösen* eines festgelegten Sinnes aus einem Text (traditioneller Begriff von *Exegese*), sondern eine *Produktion von Sinn*. Darin stimmen sowohl die Linguistik und die Semiotik als auch die Hermeneutik überein. Wir haben dies an anderer Stelle untersucht³. Daher ist jedes Lesen des Exodusmotivs der Bibel, das aus Situationen der Unterdrückung und aus Befreiungsprozessen/-bewegungen heraus geschieht, eine Erforschung seines Vorrats-an-Sinn, seines noch unbekanntes Reichtums. Es ist ein *Neulesen*, und das bedeutet, daß man das archetypische Ereignis in seinen Dimensionen neu bestimmt, damit es mit neuen Geschehnissen in Beziehung steht. Es ist ein *eisegetischer* Akt. Im Gegensatz zu dem, was man bisweilen aus akademischen Kreisen hört (die sehr gut über die *Geschichte* der Texte Bescheid wissen), stellt die *Eisegese* das Gegenstück zur *Exegese* dar und nicht deren Deformation. Jedes Lesen, auch das, welches behauptet, neutral oder «wissenschaftlich» zu sein, ist zuerst *eisegetisch*, bevor es *exegetisch* ist. Die Texte, die die Befreiung zu ihrem Thema machen und die sich so gut im Exodusmotiv verdichten, können keinen besseren Leser haben als den Unterdrückten, der seine Befreiung sucht. Der Wissenschaftler kann uns vor allem über die Vergangenheit des Textes (Kontext, Redaktion, Traditionen usw.) Auskunft geben, der Unterdrückte jedoch vermittelt uns von seiner Befreiungspraxis aus das «Ungesagte» des im Text Gesagten, das heißt, die gegenwärtige *kerygmatische* Bedeutung des Textes.

b) Wir haben vorhin erklärt, jedes Lesen sei eine Produktion (und nicht Reproduktion oder Wiederholung) des Sinnes eines Textes. Es ist ein *Neulesen*. Dies setzt auch eine Rekontextualisie-

rung voraus. Die modernen historisch-kritischen Methoden helfen uns außerordentlich dabei, die Textproduktion und oft auch die der zugrundeliegenden Schichten zu kontextualisieren. Eine großartige, wertvolle und notwendige Arbeit. Aber dies *allein* macht das Lesen des Bibeltextes zur Text«geschichte» im Blick auf das, was der Text zu jener Zeit und in jenem kulturellen Horizont bedeutet hat. Die Gefahr besteht darin, daß man jenen redaktionellen Sinn zu einem Fossil erstarren läßt. Die Sprachwissenschaften zeigen jedoch, daß der Verfasser und der Adressat des Textes sich ebenso wie ihre Umgebung schnell verändern. Wir räumen dies im Hinblick auf den ursprünglichen Adressaten und den ursprünglichen Kontext gern ein, im Hinblick auf den Autor jedoch kaum. Und doch *stirbt* dieser im Produktionsvorgang selbst, in dem sein Werk entsteht. Wenn wir lesen, lesen wir einen Text und nicht (allenfalls indirekt) einen Autor.

Der Verlust des Verfassers, des Adressaten und der «Welt» des Textes (auch wenn wir diese durch die Analyse des Werkes kennen mögen) läßt uns *mit dem Text* allein, dessen Botschaft nach den Sprachregeln dekodiert werden muß, die auch für seine Kodierung angewandt wurden. Andererseits ist jeder Text bei seiner Produktion *monosemisch* (der Autor will jemandem etwas über etwas sagen), nicht aber, wenn er sich von diesem Moment entfernt. Durch das Verschwinden jener drei den Sinn beschließenden Elemente und durch die Komplexität seines Kodes, die es erlauben, von vielen Blickwinkeln aus erneut in ihn einzudringen, wird der Text *polysemisch*. Aus diesem Grund ist seine Lektüre von einem anderen Verstehenshorizont aus durch andere Rezipienten, ohne die regulierende Gegenwart des Autors, eine *zweite Lektüre*, ein erneutes Beschließen des Sinnes, die keinesfalls mit der ersten Lektüre übereinstimmen muß. Interpretieren heißt schaffen, nicht wiederholen. Wer eine Symphonie interpretiert, wiederholt nicht ihre Erstsending, sondern erschließt aus dem übermittelten Text neue Sinnmöglichkeiten. Wenn man einen Text neuschafft, ist man ihm getreuer, als wenn man versucht, seine Botschaft neu auszusenden, ein im übrigen unmögliches Unternehmen.

In der Linguistik unterscheidet man zwischen dem Sinn des Textes (dem, was er semantisch aussagt) und seinem Bezug (dem, worauf er sich außerhalb seiner selbst bezieht). Die Bibel ist Botschaft durch das, was sie als Text *sagt*, und

nicht durch das, was sie *sagte*, als sie geschrieben wurde. Als Textkritiker können wir zum Beispiel über den Bezug von Jes 53 diskutieren (Jojakim? Zorobabel? Israel? ein Prophet? usw.), die Botschaft des Textes aber hängt nicht nur von der Lösung dieser Frage ab. Der Text hat gleichfalls Sinn und erweist sich als polysemisch (erst recht durch das Fehlen jenes ersten Bezugs). Das Neue Testament verstand es, ihn in einen neuen Kontext zu stellen, indem es ihm einen christologischen Bezug gab. Auf diese Weise erhob es jenen Textabschnitt zu einem hermeneutischen Schlüssel für das Ostergeheimnis. Auch die unterdrückten Völker können sich seinen «Sinn» neu aneignen, indem sie sich als neuen Bezug einbringen. Daher *wächst* der Sinn; daher ist das Neulesen ein kreativer Akt; daher erhält Jes 53 eine neue Relevanz, wenn er von der unterdrückten Welt aus gelesen wird.

Das gleiche gilt für das Exodusmotiv. Dem Fachmann ist daran gelegen, das, «was damals geschah», zu rekonstruieren, oder herauszufinden, wie die Überlieferung das Ereignis bis zur Abfassung des jetzigen Textes verändert hat (ein Teil des hermeneutischen Prozesses!). Vielleicht kann er die «Geschichte der Exegese» des Textes des Exodusbuches schreiben. Aber damit ist dessen Sinn noch nicht gewachsen, so nützlich es auch sein mag, all dies zu wissen. Der Sinn des ursprünglichen Exodus ist dadurch angewachsen, daß Israel ihn in seinen Erfahrungen von Unterdrückung und Befreiung neu gelesen oder sich seinen Sinn neu angeeignet hat; er ist angewachsen durch die Neuinterpretationen, die aus den geschichtlichen Bewegungen hervorgegangen sind, welche sich auf den Exodus beriefen, ohne ihn auf das Spirituelle zu beschränken; und er wächst durch seine Aneignung in den gegenwärtigen Befreiungstheologien, die nicht aus Büchern, sondern *aus der Praxis* der Befreiung stammen. Diese neuen Leseweisen breiten sich

aus und aktualisieren den Sinn des Exodus, und sie machen ihn *noch mehr* zum Paradigma für künftige Generationen, die ihn sich ihrerseits in Formen aneignen werden, die wir nicht kennen.

Die Bewegungen und Prozesse, die sich auf den biblischen Exodus als anspornendes Motiv für die Befreiungspraxis berufen, machen uns bewußt, daß die Bibel in dem Maße Botschaft ist, wie sie in einen neuen Kontext gestellt und neu gelesen wird; und daß sie kein statisches, universales «Wort Gottes», kein archaisches Offenbarungsdepositum ist, sondern eine Norm, um verstehen zu können, *wo Gott sich heute offenbart*. Dies allein würde schon manche theologischen (Vorstellungen von Offenbarung und «Wort Gottes») und exegetischen Fehlentwicklungen (Fixierung auf den «historischen» Sinn der Texte) wiedergutmachen. Die kritische Exegese – die den fundamentalistischen und autoritären Leseweisen den Boden entzogen hat – ist wertvoll, insofern sie ein unglaublich helles Licht auf die Texte geworfen hat. Dabei stehenzubleiben heißt jedoch, die Vergangenheit als solche wiederaufleben zu lassen. Ihre Aufgabe müßte darin bestehen, den Weg freizumachen für eine hermeneutische Bereicherung, für eine Lektüre dieses Textes aus der bestehenden Wirklichkeit heraus. Und damit eine solche Lektüre dieser Wirklichkeit entsprechen kann, muß sie mitten aus den Entwicklungen der Menschen heraus geschehen. Das Exodusmotiv aber wird von den Befreiungsprozessen und -kämpfen bedrängter oder unterdrückter Völker und Gruppen *neugeschaffen*.

Und wenn der Wert des Exodus als Paradigma eine so nachhaltige Wirkung auf das Leben Israels ausgeübt hat und auf die heutigen Befreiungsbewegungen und -prozesse ausübt, so wird seine Rückwirkung auf die Interpretation der Bibel nicht geringer sein. Daraus erklärt sich seine hermeneutische Relevanz.

¹ Vgl. J. S. Croatto, Yo soy el que estoy (contigo). La interpretación del nombre de «Yahvé» en Ex. 3,13–14: V. Collado/E. Zurro, El misterio de la palabra (Madrid 1983) 147–159.

² Darum ist es bedauerlich, daß die jüdische Tradition diesen Namen beiseite gedrängt hat, indem sie ihn unausprechlich machte, und daß über die Septuaginta diese Rück-

bildung der Bekenntnisformel auf das NT und die christliche Tradition übergegangen ist.

³ Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido (Buenos Aires 1984).

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

JOSÉ SEVERINO CROATTO

1930 geboren. Katholischer Christ. Derzeit Professor für Altes Testament am Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos in Buenos Aires. Seine Fachstudien machte er am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Veröffentlichungen: *Historia de la salvación* (Buenos Aires 1966, 1983; Übersetzungen ins Niederländische und ins Italienische); *Liberación y libertad*.

Pautas hermenéuticas (zum Thema «Exodus»; Buenos Aires 1973, Lima 1978, 1981; Übersetzungen ins Englische und ins Portugiesische); *El hombre en el Mundo* (Kommentar zu Gen 1; Buenos Aires 1974); *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido* (Buenos Aires 1984; englische Übersetzung in Vorbereitung: Orbis Books, Maryknoll); *Crear y amar en la libertad* (Kommentar zu Gen 2–3, Buenos Aires 1986). Anschrift: Facultad Evangélica de Teología, Camacúá 282, Buenos Aires, Argentinien.

Persönliche Erklärung eines Autors

Bezugnehmend auf seinen Artikel über «Gottes Reich auf Erden?» Die Jesuitenreduktionen in Paraguay» in *CONCILIUM* 22 (1986/6) 370–374 hat Michel Clévenot uns gebeten, darauf hinzuweisen, daß die Formulierung seines französischen Originaltextes «l'univers concentrationnaire» sich nicht auf die Konzentrationslager der Nazis bezogen habe, sondern auf jede Form von geschlossener und gefängnisartiger sozialer und politischer Organisation. Das deutete auch der später folgende Satz über das von Jeremy Bentham sogenannte «Allessichtsystem» an. Der Autor bedauert, daß diese seine ungeschickte Formulierung, die durch die deutsche Übersetzung («Das erinnert natürlich unweigerlich an Konzentrationslager») noch verschlimmert worden sei, den Gedanken nahelege, er vergleiche jenes Unternehmen der Jesuiten mit einem Genozid, was aber sein Text, als Ganzes gesehen, widerlege.

Anmerkung der Redaktion der deutschen Ausgabe

Zu dem Vorwurf, die deutsche Übersetzung habe die «ungeschickte Formulierung» des Autors noch verschlimmert, sei zur «Ehrenrettung» unseres Übersetzers nur darauf verwiesen, wie *Larousse, Dictionnaire du français contemporain* (Paris 1971 / Berlin und München 1982) das Wort «concentrationnaire» erklärt: «Qui se rapporte aux camps (!) de concentration» = «Was sich auf die Konzentrationslager (!) bezieht». Übersetzer und Redaktion nehmen aber gern zur Kenntnis, daß der Autor glaubte, dieses Wort auch in einem anderen als dem (nach Larousse) allgemein üblichen Sinn verwenden zu können.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
22. Jahrgang 1986
DM 9,50

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünwald-Verlag
Postfach 3080, D-6500 Mainz