



HAL
open science

Auszug aus Ägypten oder Pilgerreise in die Wüste? Überlegungen zur Konstruktion der Exodustradition(en)

Thomas Römer

► **To cite this version:**

Thomas Römer. Auszug aus Ägypten oder Pilgerreise in die Wüste? Überlegungen zur Konstruktion der Exodustradition(en). Ebach, R. and Leuenberger, M. Tradition(en) im alten Israel. Konstruktion, Transmission und Transformation 2019, Mohr Siebeck, pp.89-107, 2019, 978-3-16-154804-8. hal-03819194

HAL Id: hal-03819194

<https://hal.science/hal-03819194>

Submitted on 24 Oct 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Tradition(en) im alten Israel

Konstruktion, Transmission und Transformation

Herausgegeben von
Ruth Ebach und Martin Leuenberger

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Ruth Ebach, geboren 1982. Promotion 2014 in Münster. 2010–2013 Wiss. Mitarbeiterin in der Graduiertenschule des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, seit 2013 Wiss. Angestellte am Lehrstuhl für Altes Testament mit dem Schwerpunkt Theologie des Alten Testaments an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Martin Leuenberger, geboren 1973. Promotion 2003 in Zürich, Habilitation 2007 in Zürich. 2008–2012 Professor für Altes Testament an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, seit 2012 Professor für Altes Testament mit dem Schwerpunkt Theologie des Alten Testaments an der Eberhard Karls Universität Tübingen.



Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

ISBN 978-3-16-154804-8 / eISBN 978-3-16-156672-1

DOI 10.1628/978-3-16-156672-1

ISSN 0940-4155 / eISSN 2568-8359 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer aus der Garamond gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

Traditionsliteratur, Traditionsgeschichte – Methodische Grundlagen und Grundfragen

ERHARD BLUM Institutionelle und kulturelle Voraussetzungen der israelitischen Traditionsliteratur	3
---	---

JÜRGEN EBACH Frag-mentale Beobachtungen und Impressionen zu Tradition und Invention sowie zu Verbindungen zwischen Forschungsgegenstand und Forschere selbstbild in der Exegese	45
--	----

BERND U. SCHIPPER Ägyptische Hymnen des 1. Jahrtausends und das Alte Testament. Zu Transformation und Transmission ägyptischer Texttraditionen	69
--	----

Konstruktion von Tradition(en)

THOMAS RÖMER Auszug aus Ägypten oder Pilgerreise in die Wüste? Überlegungen zur Konstruktion der Exodustradition(en)	89
--	----

RAINER ALBERTZ Ausprägungen der Exodustradition in der Prophetie und in den Psalmen ..	109
---	-----

KONRAD SCHMID Jeremia als klagender und leidender Prophet. Traditionsgeschichtliche Überlegungen	143
--	-----

GEORG FISCHER, SJ Lebendige Erinnerung im Jeremiabuch	165
--	-----

IRMTRAUD FISCHER	
Konstruktion, Tradition und Transformation weiblicher Prophetie	181

Transformation von Tradition(en)

BERND JANOWSKI	
„Mein Schlachtopfer ist ein zerbrochener Geist“ (Ps 51,19).	
Zur Transformation des Opfers in den Psalmen	207

JUDITH GÄRTNER	
Eine Frage der Gerechtigkeit? Identität durch Transformation	
am Beispiel der Gnadenformel in den späten Psalmen.	233

MARTIN LEUENBERGER	
„Gott ist in ihrer Mitte, sie wankt nicht“ (Ps 46,6). Zur Formation	
und Transformation dreier zionstheologischer Kernvorstellungen	253

CHRISTOPHE NIHAN	
Between Continuity and Change: The High Priest Joshua in Zechariah 3 . .	277

MARKUS SAUR	
Eine prächtige Zeder. Transformationen der Königstradition	
im Ezechielbuch	303

Tradition als Argument

JAKOB WÖHRLE	
„Was habt ihr da für einen Spruch?“ (Ez 18,2). Traditionskritik	
in den Disputationsworten des Ezechielbuches	323

RUTH EBACH	
„Propheten, die vor dir und vor mir waren“. Traditionsbezug	
als Argument im Konflikt um wahre Prophetie im Jeremiabuch	345

REINHARD MÜLLER	
„Wo sind deine früheren Hulderweise, Herr?“	
Tradition als <i>argumentum ad deum</i> in Psalm 89	367

AutorInnenverzeichnis	395
Stellenregister	399

Auszug aus Ägypten oder Pilgerreise in die Wüste?

Überlegungen zur Konstruktion der Exodustradition(en)

THOMAS RÖMER

1. Einleitung: Exodus- und Wüstentraditionen

Ich bin Jhwh, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus.

In der Eröffnung des Dekalogs in Ex 20,2 (und Dtn 5,6) stellt sich der Gott Israels als derjenige dar, der die Adressaten aus Ägypten herausgeführt hat. Dabei wird jeder Adressat und jede Adressatin, welcher oder welche die „Zehn Gebote“ hört oder liest mit einem Mitglied der Exodusgeneration gleichgesetzt. Damit wird eine zentrale Funktion der Exodustradition deutlich: es geht nicht nur um die Erinnerung oder Konstruktion eines Ursprungsmythos Israels, sondern zugleich oder sogar vorrangig um die Aktualisierung des Exodusbekenntnisses.

Die Tradition des Exodus wird in der Hebräischen Bibel (HB), aber auch außerhalb von ihr, auf vielfache Weise aufgenommen und thematisiert: in bekenntnisartigen Formulierungen, in „geschichtlichen Rückblicken“, in der prophetischen Literatur und natürlich in der im Buch Exodus enthaltenen Erzählung. Aber auch Autoren aus der hellenistischen Zeit, wie Manetho, Hekataios von Abdera oder Artapanus zeugen von einer sehr eigenständigen Aufnahme der Exodusüberlieferung, sodass deren Darstellungen nicht ohne weiteres als „Midraschim“ des biblischen Textes erklärt werden können.

Diesen sehr breit gefächerten Exodustraditionen steht in der Bibel eine Tradition gegenüber, welcher zufolge Jhwh Israel in der Wüste „fand“, bzw. die Wüste als Ort der ursprünglichen Begegnung zwischen Jhwh und Israel erscheint. So heißt es in Hos 9,10:

Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel, wie eine Frühfeige am Feigenbaum, als dessen erste Frucht, habe ich eure Väter gesehen.

Nach diesem Vers war die Wüste der Ort der Erwählung Israels durch Jhwh¹ und dementsprechend wird im Buch Hosea der Neuanfang, nach dem göttlichen Gericht, wiederum in der Wüste erwartet (Hos 2,16):

Darum, siehe, ich locke sie und lasse sie in die Wüste gehen, und dann werde ich ihr zu Herzen reden.

Das gleiche Konzept findet sich in Dtn 32,9–10, wo es ebenfalls um das „Finden“ (נצח) Israels durch Jhwh geht:

⁹Der Anteil Jhwhs ist sein Volk, Jakob ist sein Erbteil. ¹⁰Er fand es im Land der Wüste, in der Öde, im Geheul der Wildnis; er schützte es, nahm es in Obhut, hütete es wie seinen Augapfel.

Schließlich ist noch Jer 2,2 zu erwähnen, wo im MT² die Wüste als Aufenthaltsort des jungen „Ehepaars“ fungiert:

Ich erinnere mich an dich – an die Treue deiner Jugend, die Liebe deiner Brautzeit, du folgtest mir in der Wüste, im nicht besäten Land.

Diese positiven Wüstentexte haben dazu geführt, dass im 19. Jahrhundert im exegetischen und theologischen Diskurs die Wüste und die Tradition vom Aufenthalt Israels in der Wüste idealisiert wurden.

Ernest Renan, Professor am Collège de France, erklärte wiederholt in seinen Vorlesungen und Aufsätzen: „Le désert est monothéiste“,³ und Karl Budde und andere sprachen von einem nomadischen Ideal des Alten Testaments.⁴ Solchen Äußerungen begegnen wir Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler heutzutage mit Schmunzeln und ordnen diese in den Kontext des philosophischen und theologischen Idealismus ein. Allerdings stellt sich jedoch immer noch die Frage wie wir diese Aussagen über die Wüste als Ursprungsort und -zeit der Beziehung zwischen Jhwh und Israel beurteilen sollen. Handelt es sich lediglich um späte theologische Diskurse, welche die Treue Jhwhs mit der Untreue Israels kontrastieren sollen? Oder verbirgt sich hinter diesem Motiv eine auch in die Exoduserzählung aufgenommene Variante, nach welcher Jhwh seine Wohnstätte in der Wüste hatte, wo ihm Israel dann begegnete und zu seinem Volk wurde? Der Behandlung dieser Frage sollen zunächst einige Überlegungen zu den für uns greifbaren Ursprüngen der Exodustradition vorausgehen.

¹ Zur Erwählungsterminologie in diesen Versen, vgl. JEREMIAS, Hosea, 121, und bereits BACH, Erwählung.

² LXX hat: „du folgtest dem Heiligen Israels“, zur Diskussion, vgl. HERRMANN, Jeremia, 113.

³ Z. B. in RENAN, Histoire, 147.

⁴ BUDDE, Ideal.

2. 1 Kön 12 und die israelitischen Ursprünge der Exodustradition

Die Tatsache, dass die Exodustradition zunächst im Nordreich beheimatet war, geht aus der Erzählung in 1 Kön 12 hervor. Die israelitische Verankerung des Bekenntnisses zu Jhwh als dem Gott, der aus Ägypten herausführt, kann kaum eine Erfindung der deuteronomistischen Redaktoren der Königsbücher sein, da für jene die Herausführung aus Ägypten die theologische Grundlage von Israels Gottesbeziehung darstellt.

Nach 1 Kön 12,28–29 errichtet Jeroboam zwei Jhwh repräsentierende Stierstatuen in Bethel und Dan:

²⁸Und der König ließ sich beraten und fertigte zwei goldene Kälber an. Dann sprach er zu ihnen: Lange genug seid ihr nach Jerusalem hinaufgezogen! Hier das sind deine Götter, Israel, die dich heraufgeführt haben aus dem Land Ägypten (הָנָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלִיךָ (מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם). ²⁹Und das eine stellte er in Bet-El auf, und das andere brachte er nach Dan.

Der Plural „deine Götter“ erstaunt. Er begegnet ebenfalls in der Erzählung vom goldenen Kalb in Ex 32, welche nach fast einhelliger Meinung den Text von 1 Kön 12 voraussetzt:

⁴Und er [Aaron] nahm es aus ihrer Hand und bearbeitete es mit dem Meißel und machte daraus ein gegossenes Kalb. Da sprachen sie: Das sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt haben! (אֵלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם).

Wie ist dieser Plural zu erklären? E. Axel Knauf hat vorgeschlagen, dass dieser sich auf das Paar Jhwh und Asherah beziehe, welche als auf den Stierpodesten thronend vorgestellt wurden,⁵ aber diese Deutung findet keinen Anhalt am Text. Oft wird angenommen, dass sich der Plural auf die zwei Jhwh-Statuen in Bethel und Dan beziehe,⁶ und somit ein Polyjehwismus angeprangert würde.⁷ Diese Deutung könnte man für 1 Kön 12 eventuell verteidigen, sie ist aber in Bezug auf Ex 32 schwer aufrecht zu erhalten.

Deswegen scheint mir die beste Lösung die eines redaktionellen Eingriffes zu sein.⁸ Der Ausruf von 1 Kön 12 und Ex 32 steht der Eröffnung des Dekalogs erstaunlich nahe:

Ex 20,2

1 Kön 12,28

אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם

הָנָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם

Ich bin Jhwh, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten.

Hier das sind deine Götter, Israel, die dich heraufgeführt haben aus dem Land Ägypten.

⁵ KNAUF, Bethel, 1375–1376.

⁶ GRAY, Kings, 291; WÜRTHWEIN, Könige, 164.

⁷ DONNER, Götter, 71–75.

⁸ Sie dazu bereits die Überlegungen bei ŠANDA, Könige, 342–343.

Es genügt die Einschlebung eines „waw“ um einen ursprünglichen Singular in eine Pluralform zu verwandeln. Durch diesen Eingriff wollten die Redaktoren den offiziellen Kult des Nordreichs nicht nur als ikonisch denunzieren, sondern ihn ebenfalls als „polytheistisch“ darstellen.⁹

Dass Jhwh in Israel in Stierform verehrt wurde, geht nicht nur aus 1 Kön 12 (und Ex 32) hervor, sondern auch aus dem Buch Hosea, welches Gerichtsworte gegen das „Kalb von Samaria“ enthält (Hos 8,5–6):

⁵Er hat dein Kalb verworfen, Samaria! Mein Zorn ist gegen sie entbrannt! Wie lange sind sie noch unfähig, schuldlos zu werden? ⁶Es kommt von Israel, ein Handwerker hat es gemacht, und es ist kein Gott! Zersplittern wird das Kalb von Samaria!

Dieses Orakel, das in Anlehnung an die deutero-jesajanische Götzenpolemik überarbeitet wurde, dürfte in seinem Kern (V. 5.6b) auf das Wirken Hoseas zurückgehen.¹⁰ Hos 10,5–6 enthält eine vergleichbare Kritik eines Stierbildes in Bethel:

⁵Um das Kalbszeug von Bet-Awen haben die Bewohner von Samaria Angst, nachgetrauert hat ihm sein Volk! ... ⁶Auch dieses wird nach Assur gebracht werden als Gabe für den großen König.

Die Verehrung Jhwhs in Stierform kann ebenfalls auf ein Ostrakon aus Samaria aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr. gestützt werden,¹¹ da dort der Eigenname ‘glyw belegt ist, der als „Kalb des Yh“ oder „Yh ist ein Kalb“ verstanden werden kann.

Wann wurde die Exodustradition mit dem Jhwh-Kult des Nordreichs verbunden? Nach 1 Kön 12 geschah dies von Anfang an, unter Jeroboam I. Allerdings wurde nach den Untersuchungen des Archäologen Eran Arie Dan erst im 8. Jahrhundert v. Chr. israelitisch.¹² Wenn diese Beobachtungen zutreffen sollten, könnte daraus gefolgert werden, dass 1 Kön 12 eine Rückprojektion aus der Zeit Jeroboams II darstellt.¹³ In diesem Zusammenhang könnte weiter gefragt werden, ob die dezidierte Aussage, in Hos 12, nach welcher Jhwh Israels Gott vom Land Ägypten her ist (V. 12, vgl. V. 14), sowie die negative Darstellung der Jakobstradition, im Kontext der offiziellen Einführung einer Exodustradition in das Heiligtum von Bethel zu interpretieren sind. Der spekulative Charakter dieser Überlegungen sei jedoch sogleich zugestanden.

Die literarische Form dieser im Nordreich beheimateten Exodustradition, falls es eine solche bereits gegeben hat, lässt sich meines Erachtens literarkritisch nicht mehr eruieren. Zu fragen wäre, ob die Figur des Moses in dieser Exodustradition bereits fest verankert war. Dazu fügt sich die Beobachtung, dass Mose außerhalb

⁹ Die Singularform ist in Neh 9,18 noch erhalten.

¹⁰ JEREMIAS, Hosea, 107–108.

¹¹ Sam(8): 1.41, RENZ/RÖLLIG, Handbuch I, 100; RICHELLE, Royaume, 167.

¹² ARIE, Reconsidering.

¹³ BERLEJUNG, Traditions, 23; FREVEL, Geschichte, 155.

des Pentateuchs, des Deuteronomistischen Geschichtswerks und der Chronikbücher „eher selten erwähnt“ wird¹⁴ und dann hauptsächlich in Texten, die kaum früher als in das 6. Jahrhundert v. Chr. datiert werden können.

Hos 12,14 spricht von einem Propheten, durch welchen Jhwh Israel aus Ägypten herausgeführt hat. Dieser Prophet wird in der Regel mit Mose identifiziert,¹⁵ was natürlich auf dem Hintergrund der Exoduserzählung, wie wir sie kennen, nahe liegt. Allerdings bleibt auffallend, dass der Verfasser von Hos 12 den Namen nicht erwähnt, wiewohl er doch Mose durchaus mit Jakob hätte kontrastieren können.

Eine Exoduserzählung ohne Mose lässt sich in der Tat nicht mehr rekonstruieren. Jedoch soll hier bereits kurz auf Ex 5 verwiesen werden, wo die Verschärfung des Frondienstes der Hebräer berichtet wird. In dieser Erzählung erscheinen Mose und Aaron lediglich in den umrahmenden Versen 1–4 und 20–23. Im Gegensatz zu den anderen Erzählungen führen hier nicht Mose und Aaron die Verhandlungen mit dem Pharao, sondern die israelitischen Aufseher (V. 15). Auf diesen Text wird noch zurückzukommen sein.

Die Beheimatung des Mose im Königreich Juda ergibt sich aus der Notiz von 2 Kön 18,4, in welcher von König Hiskia folgende Kultreform berichtet wird:

Er hat die Kulthöhen abgeschafft und die Mazzeben zerschlagen und die Aschera zerstört und die Schlange aus Bronze, die Mose gemacht hatte, zermalmt, denn bis in jene Tage hatten die Israeliten ihr Rauchopfer dargebracht. Und man hatte sie Nechuschtan genannt.

Die Tradition von einer von Mose angefertigten Schlangenstatue im Jerusalemer Tempel kann kaum als eine Erfindung der Deuteronomisten verstanden werden, da eine solche der Darstellung des Mose als Bilderstürmer (Ex 32) und Vermittler des Deuteronomiums diametral gegenüber steht. So ist mit Rainer Albertz „die Notiz über die Zerstörung Nechuschtans unerfindlich und kaum zu bezweifeln“.¹⁶ Die spät entstandene Geschichte, die von der Errichtung einer bronzenen Schlange in der Wüstenzeit berichtet (Num 21,4–9) wäre dann als ein Versuch anzusehen, die Existenz einer solchen auf Mose zurückzuführen. Jedenfalls ist die vor-dtr Notiz in 2 Kön 18,4b¹⁷ ein Indiz für in Juda bzw. Jerusalem gepflegte Mosetraditionen.

¹⁴ SCHMIDT, Exodus, 3. Zur Diskussion der Stellen SCHMID, Gestalt, 57–65.

¹⁵ Vgl. für viele MAYS, Hosea, 170: „The reference must be to Moses“.

¹⁶ ALBERTZ, Religionsgeschichte I, 281. Zur Herkunft des Schlangensmotivs aus dem ägyptischen oder assyrischen Bereich vgl. KEEL, Jahwe-Visionen, 81–115.

¹⁷ WÜRTHWEIN, Könige, überlegt, ob der Relativsatz, der die bronzen Schlange im Tempel auf Mose zurückführt, eine junge Interpolation von Num 21,9 her sein könnte (412), was jedoch kaum wahrscheinlich ist.

3. Die erste literarisch fassbare Version der Exoduserzählung

Die erste literarisch zumindest in Umrissen rekonstruierbare Exoduserzählung ist auch eine Moseerzählung, da sie mit dessen Geburt und Aussetzung im Nil beginnt.

Dass der Name Mose eine hebräische Umschreibung eines ägyptischen aus der Wurzel m-s-j gebildeten Namens, der sich zum Beispiel in Ramses (Ra hat ihn geboren) oder Thutmosis findet, darstellt, ist allgemein anerkannt.¹⁸ Dass dabei das theophore Element fehlt, kann auf theologische Zensur zurückgehen, allerdings sind solche Kurznamen auch in Ägypten belegt. Der ägyptische Name Moses ist durchaus ein Hinweis darauf, dass dieser kaum eine „erfundene“ Figur darstellt, sondern die Erinnerung an eine historische Figur bewahrt, da, wie Jean Louis Ska bemerkt, wohl niemand einen jüdischen Helden erfunden hätte, der einen ägyptischen Namen trägt.¹⁹

Es steht ebenfalls außer Zweifel, dass der Verfasser von Ex 2,1–10* um die ägyptische Herkunft des Namens weiß. Zunächst ist auffallend, dass, im Gegensatz zu anderen biblischen Geburtsgeschichten, der neugeborene Knabe mehr als drei Monate lang namenlos bleibt. Erstaunlicherweise gibt ihm die sich so um ihn sorgende Mutter keinen Namen; dieser kann „logischerweise“ nur von der ägyptischen Königstochter gegeben werden. Allerdings weiß der Autor um die Bedeutung des Namen Mose, denn bevor die Tochter des Pharaos diesen dem Neugeborenen verleiht, wird er durchgängig als מֶשֶׁךְ (Neugeborener/Kind) bezeichnet, und diese Wurzel ist nichts anderes als das hebräische Äquivalent für das ägyptische m-s-j.

Die Darstellung, wie Mose zum Adoptivsohn der ägyptischen Prinzessin wird, hat, wie oft bemerkt, eine assyrische Parallele. Die Aussetzung Moses und seine Adoption entsprechen der Geburtsgeschichte des Königs Sargon, der um 2600 v. Chr. gelebt haben soll. Kopien seiner Geburtsgeschichte sind jedoch nur aus der neu-assyrischen Zeit belegt,²⁰ sodass man davon ausgehen kann, dass sie zur Legitimation Sargons II verfasst wurden. Wie Otto, Gerhards und andere aufgezeigt haben²¹ hat der Autor von Ex 2 die Sargonlegende als Modell benutzt. Während Sargons Aussetzung eine Maßnahme ist, mit der die Mutter ihr wohl illegitimes Kind loswerden will, ist in der Mose-Erzählung dessen Aussetzung eine Strategie zur Rettung des Kindes.²² Allerdings ist die Aktion der Mutter in Ex 2,1–10 nicht völlig logisch, es sei denn, sie wüsste im Voraus, dass Mose aus

¹⁸ Z. B. DOZEMAN, *Exodus*, 81–82.

¹⁹ SKA, *Enigmes*, 63–65.

²⁰ LEWIS, *Sargon*.

²¹ OTTO, *Mose*, 43–83; GERHARDS, *Aussetzungsgeschichte*, 149–249, vgl. auch MACCHI, *Naissance*.

²² ALBERTZ, *Exodus* 1–18, 58.

dem Nil herausgezogen würde. Diese Inkongruenz erklärt sich wohl doch am besten dadurch, dass sich der Verfasser von Ex 2,1–10 an die Sargonlegende anlehnte und zu dieser eine „counter history“ verfasste, mit der er zeigen wollte, dass Mose eine ebenso bedeutende Gestalt wie der große assyrische König darstellt. Wenn die ursprüngliche Aussetzungs- und Rettungsgeschichte in 2,1–3.5–6.10aßb (in welcher von einer Schwester Moses noch nicht die Rede war) die Sargonlegende voraussetzt, wäre dadurch ein *terminus a quo* für eine mit der Geburt des Moses beginnende Exoduserzählung im 7. Jahrhundert v. Chr. gegeben. Die Exodustradition wurde nach dem Untergang Israels im Jahre 722 v. Chr. in Juda rezipiert und modifiziert. Dabei muss man sich nicht unbedingt vorstellen, dass die Exodustradition im Gepäck von Flüchtlingen aus Samaria in das Südreich bzw. nach Jerusalem kam. Es ist ebenso gut möglich, dass dieser Transfer über das Heiligtum von Bethel erfolgte, dessen Fortbestehen als Kultort Jhwhs in 2 Kön 17,28, wenn auch mit polemischer Note, belegt ist.

4. Die Verbindung verschiedener Exodustraditionen in der ersten Hälfte des persischen Zeitalters

Ein Konsens über die literarhistorische Entstehung der Exoduserzählung, wie sie heute im Buch Exodus vorliegt, ist nicht in Sicht. Jedoch dürfte zumindest in der europäischen Forschung Einverständnis darüber möglich sein, dass sich in dieser Exoduserzählung priesterliche Schichten bzw. Dokumente finden, die mit vor- und nach-priesterlichen Traditionen und Texten verbunden wurden.²³

Zum Entstehungsprozess des Exodusbuches hat Christoph Berner dezidiert behauptet:

„Der Annahme, sie [=die Exoduserzählung, T.R.] hätte ganz oder in Teilen zum Sagenschatz der Israeliten gehört und sei über lange Zeit mündlich überliefert worden, steht der literarische Befund diametral entgegen. Die Exoduserzählung ist das Produkt schriftgelehrter Eliten“²⁴.

Es soll auf keinen Fall gelegnet werden, dass die Verschriftung der biblischen Texte auf Eliten oder Literati zurückgeht, um eine Ausdruck von E. Ben Zvi zu verwenden.²⁵ Allerdings stellt sich die Frage, ob alle der Themen und Traditionen der Exoduserzählung als intellektuelle Erfindungen zu bezeichnen sind. Dies scheint mir eine etwas anachronistische Auffassung vom Umgang mit Traditionen oder Gedächtnisspuren darzustellen.

Auch junge bzw. späte Texte müssen nicht unbedingt an einem Schreibtisch erfunden sein. So setzt, um ein nicht-biblisches Beispiel zu wählen, die von Ma-

²³ Vgl. den Überblick bei RÖMER, Pentateuch, 111–122.

²⁴ BERNER, Exoduserzählung, 451.

²⁵ Z. B. in BEN ZVI, Jonah, 99.

netho im 3. Jahrhundert v. Chr. überlieferte Erzählung von Osarseph als Anführer einer Bande von Aussätzigen, welche die religiösen Praktiken der Ägypter nicht respektieren, Kenntnis der religiösen Reform Akhenatons voraus sowie ebenso ein Wissen um eine wie auch immer geartete Exodustradition.²⁶ Die komplexe Erzählung in Ex 1–18 enthält meines Erachtens ebenfalls Erinnerungen an unterschiedliche Exodustraditionen, die kaum eine pure „Erfindung“ darstellen.

5. Gottesberg und Opferreise

Seit frühester Zeit waren Kommentatoren des Buches Exodus unsicher wie sie das Nebeneinander von Ex 18 und Ex 19 erklären sollten. In Exodus 18 befinden sich Mose und die Israeliten am „Gottesberg“, wogegen sie in Ex 19 erst einige Zeit später an den Berg Sinai gelangen. Dazu kommt, dass in Ex 18 Moses Schwiegervater Jitro in Begleitung Aarons und der Ältesten Israels vor der Einsetzung Aarons in das Priesteramt ein Opfer für den Gott Israels darbringt. Diese Schwierigkeiten hat man im Rahmen der Urkundenhypothese dadurch lösen wollen, dass man Ex 18 ganz oder teilweise dem Elohisten zuwies und den Text als Parallelerzählung zur „jahwistischen“ Ankunft am Sinai in Ex 19 interpretierte.²⁷ Eine ältere bereits im 2. Jahrhundert von Eleasor von Modiin und später von Raschi und anderen²⁸ vertretene Lösung bestand darin, Ex 18 als einen Text anzusehen, der ursprünglich am Ende des Aufenthalts am Sinai (Num 10) gestanden hatte und der von einem Redaktor an seine jetzige Stelle versetzt wurde – zum Beispiel um die gottlosen Amalekiter (in Ex 17) mit den gottesfürchtigen Midianitern zu kontrastieren. Vielleicht kann man das Nebeneinander von Ex 18 und Ex 19 aber auch dadurch erklären, dass die Redaktoren in diesen Kapiteln verschiedene Exodustraditionen zusammenlaufen ließen.

Die Erwähnung des Gottesberges in Exodus 18 weist auf die Erzählung von Moses Berufung in Ex 3 zurück, da selbige ebendort erfolgt.²⁹ Nachdem Gott Mose seinen Namen offenbart hat, beauftragt er diesen, den Ältesten des Volkes die Herausführung aus Ägypten und das Hineinbringen in das Land Kanaan zu verkünden:

¹⁶Geh und versammle die Ältesten Israels und sprich zu ihnen: Jhwh, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und hat gesagt: Ich habe auf euch geachtet und auf das, was euch angetan wird in Ägypten. ¹⁷Und ich habe beschlossen: Ich will euch aus dem Elend Ägyptens hinaufführen in das Land der Kanaaniter und der

²⁶ ASSMANN, Exodus, 193–197. Vgl. weiter dazu unten.

²⁷ Vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick bei HAARMANN, JHWH-Verehrer, 65–67.

²⁸ Vgl. die Belege bei PROPP, Exodus, 628.

²⁹ Die Beziehungen zwischen Ex 3 und Ex 18 sind seit langem gesehen und diskutiert worden.

Heiter und der Amoriter und der Perissiter und der Chiwwiter und der Jebusiter, in ein Land, wo Milch und Honig fließen.

Hier ist das Ziel des Exodus eindeutig das definitive Verlassen Ägyptens und die Eroberung des verheißenen Landes. Der folgende Vers 18 führt jedoch ein anderes Motiv ein:

¹⁸Du aber sollst mit den Ältesten Israels zum König von Ägypten gehen und ihr sollt zu ihm sagen: Jhwh, der Gott der Hebräer, ist uns begegnet. Und nun wollen wir drei Tagereisen weit in die Wüste gehen und Jhwh, unserem Gott, zu opfern.

Hier sollen die Israeliten um eine befristete Freistellung von ihrer Fronarbeit aus religiösen Gründen bitten, um dem Gott Jhwh, der auf einem drei Tagereisen entfernten Berg residiert, zu huldigen. Eine solche Bitte impliziert kein definitives Verlassen des Landes. Ex 3,18 wird in gewisser Weise in V. 12aßb vorbereitet:

¹²Da sprach er: Ich werde mit dir sein, und dies sei dir das Zeichen, dass ich dich gesandt habe: Wenn du das Volk aus Ägypten herausgeführt hast, werdet ihr an diesem Berg Gott dienen.

Hier wird der Gottesdienst der Israeliten am Gottesberg als ein Zeichen zur Bestätigung der Berufung Moses dargestellt. Im Gegensatz zur Berufung Gideons in Ri 6, wo sich das Zeichen vor der Mission des Berufenen realisiert (vgl. auch Jer 1,9), erfüllt das Zeichen in Ex 3,12 eigentlich nicht seinen Zweck, da es sich erst in ferner Zukunft erfüllen wird.³⁰ Aus diesem Grund wurde bisweilen vorgeschlagen, dass die jetzige Formulierung in V. 12 ein ursprüngliches und sofortiges Zeichen verdrängt habe.³¹ Diese Annahme erübrigt sich, wenn man V. 12 als einen von einem späten Redaktor (Albertz denkt an einen „Hexateuchredaktor“)³² geschaffenen Ausgleich zwischen dem Thema eines endgültigen Auszugs und dem eines Opferfestes in der Wüste versteht.

Das Motiv des Opfern in der Wüste erscheint nach Ex 3 erneut in den Anfangsversen von Ex 5.

¹Danach gingen Mose und Aaron hinein und sprachen zum Pharao: So spricht Jhwh, der Gott Israels: Lass mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Fest feiern. ²Der Pharao aber sagte: Wer ist Jhwh, dass ich auf seine Stimme hören und Israel ziehen lassen sollte? Ich kenne Jhwh nicht und werde auch Israel nicht ziehen lassen.

³Da sprachen sie: Der Gott der Hebräer ist uns begegnet. Drei Tagereisen weit wollen wir in die Wüste gehen und >Jhwh<³³, unserem Gott, opfern, damit er uns nicht schlägt mit Pest oder Schwert. ⁴Der König von Ägypten aber sprach zu ihnen: Warum, >Mose und

³⁰ PROPP, Exodus, 203–204, diskutiert verschiedene aber wenig überzeugende Lösungsvorschläge.

³¹ Z. B. FOHRER, Überlieferung, 39–40. Vorsichtig ALBERTZ, Exodus 1–18, 83. Einen Überblick der Erklärungsversuche gibt CHILDS, Exodus, 56–60.

³² ALBERTZ, Exodus 1–18, 68 und 83–84.

³³ „Jhwh“ ist in der LXX nicht bezeugt.

Aaron<³⁴, warum wollt ihr das Volk von seinen Arbeiten abhalten? Geht an eure Fronarbeiten! ⁵Und der Pharao sagte: Seht, zahlreicher als das Volk des Landes sind sie,³⁵ und ihr wollt sie ruhen lassen von ihrer Fron.

Dieser Abschnitt ist nicht einheitlich. Die Verse 1–2 und 3–5 enthalten zwei parallele Verhandlungen, wobei V. 3–5 einen älteren Text widerspiegeln.³⁶ Die Bitte, dem Gott der Hebräer in der Wüste opfern zu dürfen, wird hier damit motiviert, dass dieser ein gefährlicher und kriegerischer Gott ist, der die Seinen mit Schwert oder Pest schlägt.

Das Thema von einer Freistellung der Hebräer zum Opferdienst in der Wüste kann mit einigen poetischen Texten in Verbindung gebracht werden, nach welchen Jhwh seinen Sitz in der Wüste hat. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang Hab 3:

³Gott (אלה) kommt aus Teman und der Heilige vom Berg Paran. *Sela*. Seine Hoheit bedeckt den Himmel, und sein Ruhm erfüllt die Erde. ... ⁵Vor ihm her zieht die Pest, und auf dem Fuß folgt ihm die Seuche. ... ⁷Unter dem Desaster sah ich die Zelte von Kusch: Sie zitterten, die Zeltdecken des Landes Midian.

Dieser Text reflektiert eine Tradition einer „südlichen“ Herkunft Jhwhs, der hier auf einem Berg Paran lokalisiert wird. In der HB ist Paran meistens der Name für eine Wüste. In Hab 3,3 wird der Name für einen wohl in der Wüste lokalisierten Berg gebraucht, der durch den *parallelismus membrorum* mit Teman gleichgesetzt wird. Diese Lokalisierung kann mit den Inschriften aus Kuntillet Ajrud in Verbindung gesetzt werden, welche im 8. Jahrhundert v. Chr. neben einem Jhwh aus Samaria einen *yhwh (h)tmn* erwähnen.³⁷ Dabei bleibt unklar, ob Teman allgemein ein Name für den „Süden“ (vgl. Dtn 3,27; Jos 12,3 etc.) ist oder eine spezifischere Region bezeichnet und wie in anderen biblischen Texten (Gen 36; Jer 49,7.20; Ez 25,13; Obd 9) Edom bzw. ein edomitische Gebiet meint.

Eine Lokalisierung des Berges Paran in Edom wird auch durch den textlich schwierigen Vers Dtn 33,2 gestützt:

Jhwh kam vom Sinai und leuchtete vor ihnen auf von Seir. Er strahlte auf vom Gebirge Paran. Mit ihm waren Myriaden von Heiligen [...].³⁸

³⁴ Ein späterer Einschub, der sich schon durch die Wortstellung zu erkennen gibt, vgl. SCHMIDT, Exodus, 250.

³⁵ MT: „Das Volk des Landes ist zahlreich“ ergibt kaum Sinn. Mit Sam kann man den obigen Text rekonstruieren, so mit v. a., ALBERTZ, Exodus 1–18, 100, Anm. 1.

³⁶ So z. B. ALBERTZ, Exodus 1–18, 100.108–109; anders GERTZ, Tradition, 336–367 (vgl. dazu die Kritik von JEON, Call, 210–211).

³⁷ Vgl. den Ausgrabungsbericht von MESHEL, Kuntillet ‘Ajrud, et al. Zur Datierung FIN-KELSTEIN/PIASETZKY, Date.

³⁸ MT: „er kam von „Ribeboth-Kadesh“, ist oft in „Meribat-Kadesh“ emendiert. LXX* und Syr haben „Myriaden von Heiligen“. Zur Diskussion vgl. NELSON, Deuteronomy, 383.

Dtn 33 und Hab 3 reflektieren eine Tradition, nach welcher Jhwh³⁹ seinen Wohnsitz auf einem Berg hat, der in einer Wüstengegend in edomitischem Bereich gelegen ist.

Hab 3 ist mit Ex 5 auch dadurch verbunden, dass in beiden Texten die Gottheit als über die Pest herrschend beschrieben ist; auch durch die Erwähnung Midians (Hab 3,7) spannt sich ein Bogen zu der Exoduserzählung.

Kommen wir noch einmal auf Ex 5,1–5 zurück. Die Antwort Pharaos in V. 4 impliziert keine theologische Auseinandersetzung mit dem Gott der Hebräer; er will das Opfern der Hebräer in der Wüste deswegen verhindern, weil diese dadurch ihrer Fronarbeit nicht nachkommen können.

In den Versen 1–2 stellt sich die Lage ganz anders dar. Die Antwort Pharaos, es handele sich bei dem Gott der Hebräer um eine unbedeutende Gottheit, die er nicht kenne, und auf deren Stimme er demnach auch nicht höre, führt ein aus der Priesterschrift stammenden Motiv ein, wonach der Pharao durch die Machtbeweise Jhwhs diesen „erkennen“ soll. Da hier aber dieses Motiv mit dem dtr Ausdruck „auf Jhwhs Stimme hören“ verbunden ist, kann man Ex 5,1–2 einem nachpriesterlichen Redaktor zuweisen.⁴⁰ Wenn 5,1–2 jünger als 5,3–5 ist, kann man die Erwähnung eines (Wallfahrts-)Festes für Jhwh als eine Interpretation des in 5,3 erwähnten Opfern verstehen. Im Rahmen von Ex 1–18 erscheint das Lexem אָפּ noch in Ex 10,9 und dann in Ex 12,14 und 13,6 für das Passah- und Mazzot-Fest.⁴¹ Somit könnte erwogen werden, dass der Autor bzw. Redaktor von Ex 5,1 die Einsetzung des Passahfestes in Ex 12–13 vorbereiten wollte.⁴² Allerdings ist der Bezug nicht eindeutig und Ex 5,3 hat sicher einen anderen Bezugspunkt, auf welchen noch zurückzukommen sein wird.

In der älteren Erzählung Ex 5,3–19 steht die Opferthematik im Mittelpunkt der Verhandlungen zwischen den Israeliten und dem Pharao:

⁶Und am selben Tag befahl der Pharao den Antreibern des Volks und seinen Aufsehern: ⁷Ihr sollt dem Volk zum Ziegelmachen keinen Häcksel mehr geben wie bisher. Sie sollen selbst gehen und Häcksel sammeln. ⁸Die Zahl an Ziegeln aber, die sie bisher gemacht haben, sollt ihr weiterhin von ihnen verlangen und nichts davon erlassen. *Denn sie sind faul, darum schreien sie: Wir wollen gehen und unserem Gott opfern. ...*

¹⁵Da kamen die Aufseher der Israeliten und klagten vor dem Pharao: Warum behandelst du deine Knechte so? ¹⁶Deinen Knechten gibt man keinen Häcksel, und doch sagt man uns: Stellt Ziegel her! Und sieh, deine Knechte werden geschlagen, und dein Volk trägt die Schuld. ¹⁷Er aber sagte: *Faul seid ihr, faul! Darum sagt ihr: Wir wollen gehen und Jhwh opfern.*

³⁹ Hab 3,3 spricht von „Eloah“, aber in V. 8 ist von Jhwh die Rede.

⁴⁰ ALBERTZ, Exodus 1–18, 100, schreibt diese Verse einer die erste priesterliche Bearbeitung voraussetzende „D-Komposition“ zu.

⁴¹ Ebenso im Bundesbuch und in Ex 34 wobei noch das Wochenfest hinzutritt; in Ex 32 wird das von Aaron ausgerufene Fest nach der Errichtung des goldenen Kalbs ebenfalls אָפּ genannt.

⁴² SCHMITT, Exodus, 25, Anm. 52 führt die Befürworter dieser These auf.

In dieser ausführlichen Erzählung treten weder Mose noch Aaron auf. Im Gegensatz zu den anderen Episoden der Exoduserzählung werden hier die Verhandlungen mit Pharao von den israelitischen Schreibern bzw. Aufsehern geführt. Diese Sonderstellung der Erzählung von der Verschärfung der Fronarbeit hat M. Noth zu der Vermutung geführt, hier läge „das Petrefakt eines überlieferungsgeschichtlichen Stadiums, in dem die Gestalt des Mose noch nicht in das Thema ‘Herausführung aus Ägypten’ eingeschaltet worden war“.⁴³ Diese Theorie wurde jedoch kaum rezipiert. Allerdings bedarf der zwischen Ex 5,3–19 und anderen Erzählungen in Ex 1–14 bestehende Unterschied einer Erklärung, insbesondere die Bitte um eine Freistellung zur Opferreise.⁴⁴ Damit stellt sich im Rahmen der Exoduserzählung das Problem, wie ein definitiver Auszug aus Ägypten mit dem Motiv einer Bitte um einen Gottesdienst in der Wüste zu vereinbaren ist. Es bleibt dann eigentlich allein die Lösung mit Wellhausen und anderen das Opferfest „nur als ein[en] Vorwand“⁴⁵ anzusehen, als eine Strategie, die den Pharao täuschen soll. Eine solche Strategie ist aber im Rahmen der Erzählung nur schwer nachvollziehbar, da sie mit den offenen Forderungen an Pharao, er solle die Israeliten ziehen lassen, im Widerspruch steht. Demnach scheint es mir angebracht, hinter der Opferthematik eine ursprünglich selbstständig überlieferte Erzähltradition zu sehen, die mit der Idee eines in der „Wüste“ zwischen Ägypten und Israel beheimateten Jhwh zusammenhängt.

Diese Thematik war wohl von einer gewissen Wichtigkeit, denn sie erscheint noch in einigen späteren Texten des Plagenzyklus, welche Ex 5* voraussetzen und weiterführen.

Beiläufig wird der Opferdienst für Jhwh im Zusammenhang mit der Froschplage erwähnt (Ex 8,4):

Da rief der Pharao Mose und Aaron und sprach: Betet zu Jhwh, dass er mich und mein Volk von den Fröschen befreit. Dann will ich das Volk ziehen lassen, damit sie Jhwh opfern.

Dieser Vers nimmt die Bitte von 5,3 auf (זבח ליהוה) und verbindet sie wie bereits 5,1 mit der Forderung nach Freilassung aus dem Sklavendienst, welche durch die Wurzel שלח gekennzeichnet ist.⁴⁶

⁴³ NOTH, Überlieferungsgeschichte, 76. Vgl. DERS., Exodus, 40.

⁴⁴ NOTH, Exodus, 40: „Man wird von da aus zu dem Schluß gedrängt, daß in 5,3–19 eine besondere und vermutlich recht alte Erzählungsversion vorliege, die davon ausging, ... daß der Gott Israels seinem Volke in Ägypten begegnet war und es zu einem Opferfest in die Wüste gerufen hatte“.

⁴⁵ WELLHAUSEN, Prolegomena, 84; GRESSMANN, Mose, 62–63.66. NOTH, Exodus, 40, führt aus, dass dies im jetzigen Zusammenhang in der Tat die einzige Erklärung ist, „es ist aber kaum anzunehmen, daß dies die ursprüngliche Meinung bei der Begründung dieses Verlangens war“.

⁴⁶ Vgl. auch ALBERTZ, Exodus 1–18, 149.

Da sich der ägyptische König nicht an sein Versprechen hält, sendet Jhwh neue Plagen. Nach dem Einfall der Stechfliegen kommt es zu folgendem Dialog zwischen Mose und dem Pharao (Ex 8,21–25):

²¹Da rief der Pharao Mose und Aaron und sprach: *Geht, opfert eurem Gott hier in diesem Land.* ²²Mose aber sprach: Das können wir nicht tun, denn für Ägypten ist es ein Gräuel, was wir Jhwh, unserem Gott, opfern. Wenn wir opfern, was in den Augen der Ägypter ein Gräuel ist, werden sie uns dann nicht steinigen? ²³*Drei Tagereisen weit wollen wir in die Wüste gehen und Jhwh, unserem Gott, opfern, wie er uns es sagen wird.* ²⁴Da sprach der Pharao: Ich will euch ziehen lassen, *und ihr dürft Jhwh, eurem Gott, in der Wüste opfern*, doch dürft ihr euch nicht zu weit entfernen. Betet für mich! ²⁵Und Mose sprach: Sieh, ich gehe hinaus und verlasse dich und werde zu Jhwh beten. Morgen werden die Stechfliegen vom Pharao, von seinen Dienern und von seinem Volk weichen. Der Pharao aber soll nicht wieder sein Wort brechen und das Volk doch nicht ziehen lassen, *um Jhwh zu opfern.*

Dieser Abschnitt verbindet das Thema des Opfern in der Wüste mit der Idee, dass die Israeliten im Land Ägypten keine Opfer für Jhwh darbringen können. Der Ausdruck „Gräuel (תועבה) für Ägypten“ verweist auf die Josephsgeschichte.⁴⁷ Nach Gen 43,22 ist es ein Gräuel für die Ägypter zusammen mit den Hebräern zu Tisch zu sitzen, und in 46,34, wo die Ansiedlung der Hebräer im Land Gosen begründet wird, heißt es, dass Schafhirten den Ägyptern grauenhaft sind. Dahinter steht vielleicht eine Diasporaproblematik, nämlich die Frage nach Eingliederung und Abgrenzung. Vielleicht reflektiert sich hinter diesen Stellen aber auch das Aufkommen einer feindlichen Haltung gegenüber den in Ägypten lebenden jüdischen Männern und Frauen. Demnach könnte man mit Gertz Ex 8,21–27 einer „Endredaktion“ zuschreiben.⁴⁸ Dieser Text liefert eine neue Erklärung für das Opfern in der Wüste, nämlich die Idee, dass man für Jhwh in Ägypten kein Opfermahl halten kann. Damit wird deutlich, dass die Tradition des Opfern für Jhwh in der Wüste in späteren historischen Kontexten neue Bedeutung erlangen kann.

In der Plagenerzählung findet sich die Opferthematik zum letzten Mal nach der Finsternisplage (Ex 10,24–26):

²⁴Da rief der Pharao Mose und sprach: Geht, dient Jhwh; nur eure Schafe und Rinder sollen hier bleiben. Eure Frauen und Kinder dürfen mit euch gehen. ²⁵Mose aber sprach: Du selbst musst uns Schlacht- und Brandopfer (זִבְחֵים וְעֹלוֹת) mitgeben, damit wir sie Jhwh, unserem Gott, darbringen. ²⁶Und auch unser Vieh muss mit uns ziehen, keine Klaue darf zurückbleiben. Davon wollen wir opfern, um Jhwh, unserem Gott, zu dienen. Wir selbst wissen ja nicht, womit wir Jhwh dienen sollen, bis wir dorthin gekommen sind.

Hier geht es nun um die zum Opferdienst benötigten Tiere, ohne welche die Israeliten ihrem Gott nicht huldigen können. Pharao, der Mose einen tierlosen Gottesdienst anbietet, wird von diesem schroff zurückgewiesen. Die Forde-

⁴⁷ Für eine differenzierte Erklärung der drei Stellen vgl. PINKER, Abomination, der Ex 8,22 mit verschiedenen Opferkonzeptionen von Ägyptern und Israeliten erklärt (170–172).

⁴⁸ GERTZ, Tradition, 123–129.

rung, alle im Besitz der Hebräer befindlichen Tiere mitzuführen, erklärt Mose damit, dass die Israeliten noch nicht wissen, auf welche Weise sie Jhwh dienen sollen. Ist diese Aussage nur ein Täuschungsmanöver oder hat sie im Rahmen der Exoduserzählung eine narrative Funktion? Letzteres ist in der Tat der Fall, da dieses Thema in der Erzählung von Ex 18 wieder aufgenommen wird, welche den Höhepunkt und zugleich den Abschluss des Motivs des Opferdienstes in der Wüste darstellt.

6. Das Opfermahl am Gottesberg

Interessanterweise finden sich die zwei in Ex 10,25 genannten Opferarten in Ex 18,12 (עֹלֶה וְזִבְחִים) wieder, wo im jetzigen Erzählzusammenhang das erste Opfer für Jhwh durch einen midianitischen Priester initiiert wird. Dass Ex 18,1–12 (im Rahmen unseres Themas können wir uns auf den ersten Teil dieses Kapitels beschränken) in seiner jetzigen Form ein „junger“ Text ist, steht außer Zweifel.⁴⁹ Dies wird deutlich im Bekenntnis Jitros in 18,10–11, welches an das Bekenntnis Rahabs in Jos 2 erinnert, und durch welches Jitro vor seiner Opferhandlung eindeutig als „Jahwist“ charakterisiert werden soll. Interessant ist, dass Jitro bereits den Namen Jhwhs kennt, ohne dass Moses ihm diesen mitgeteilt hätte.

Ex 18 setzt ebenfalls die Erzählung von der Berufung Moses in Ex 3 (bzw. die Midian-Traditionen in Ex 2–4) voraus:⁵⁰ der Schauplatz des Geschehens ist in beiden Texten der Gottesberg, der sich demnach in midianitischem Territorium befindet; in beiden Texten erscheint Moses Schwiegervater mit dem Namen Jitro; in der Erklärung des Namens Eliezer erwähnt Mose den „Gott seines Vaters“ (Ex 18,4), und als solcher stellt sich ihm Jhwh in Ex 3 vor (3,6). Diese Bezüge machen deutlich, dass Ex 18 unter anderem als „Antwort“ auf Ex 3 konzipiert wurde, wobei beide Texte in ihrer jetzigen Form nicht unbedingt auf dieselbe Redaktion zurückgehen müssen. So hat Erhard Blum erwogen, dass in Ex 3 und 18 „Umrisse einer separaten zusammenhängenden Mosetradition sichtbar [werden, T. R.], die auszugsweise von KD aufgegriffen (Ex 3 f.), zu einem anderen Teil aber erst in einer späteren Bearbeitung nachgetragen wurde (Ex 18)“.⁵¹ Vielleicht gehört zu dieser separaten Tradition auch die des Opfers für Jhwh in der Wüste, die sich nach Ex 3,12 am Gottesberg realisieren soll.

Damit wäre zu erwägen, dass Ex 18 ursprünglich der Abschluss einer solchen alternativen Überlieferung war, was auch die im Widerspruch zu Ex 19 stehende Stellung dieses Kapitels erklären würde. Ob die hinter Ex 18 liegende ältere Tradition literarkritisch noch eruiert werden kann, scheint fraglich. Immerhin hat

⁴⁹ BLUM, Studien, 156: später als KD; ALBERTZ, Exodus 1–18, 296–314: Hexateuchredaktion.

⁵⁰ Vgl. zuletzt JEON, Visit, 291–293.

⁵¹ BLUM, Studien, 156.

aber Christian Frevel versucht, in Ex 18 eine Grundschrift zu rekonstruieren,⁵² in welcher es hauptsächlich um die Begegnung Jitros mit Mose geht und das sich daran anschließende Opfermahl. Bei diesem Opfer liegt die Initiative bei Jitro, sodass das erste Opfer für Jhwh in der Wüste durch einen Midianiter vermittelt wird. Damit bleibt, wie auch Christian Frevel ausgeführt hat, die Midianiterhypothese weiterhin eine plausible Theorie über die Anfänge des Jhwh-Glaubens in Israel.⁵³ Dieser Fragestellung soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Es ist jedoch möglich, dass die Tradition vom Opferdienst Jhwhs in der Wüste, die in Ex 18,12 zu einem Abschluss kommt, Erinnerungsspuren an eine solche Konstellation enthält.

7. Abschluss und Ausblick: Die Komplexität der Exodusüberlieferungen

In der Exoduserzählung, die in Ex 1–18 schriftlich fixiert ist, haben die Redaktoren verschiedene Traditionen zusammengebracht, deren ursprüngliche mündliche oder schriftliche Form nicht mehr rekonstruiert werden kann. Die Tradition, die berichtet, dass die Israeliten, die in Ägypten Fronarbeit leisteten, ihrem Gott in der Wüste am „Gottesberg“ opfern wollten, lässt sich jedoch in Konturen zwischen Ex 3 und 18 nachzeichnen. Diese Variante der Exodustradition wurde von Redaktoren mit der Auszugserzählung verbunden, ohne dass die Spannungen, die zwischen den beiden Traditionen bestehen, völlig ausgeglichen wurden. Wenn die Ursprünge des Bekenntnisses zu Jhwh als einem Gott, der aus Ägypten herausführt, im Nordreich liegen, könnte die Opfertradition, die mit Texten wie Hab 3, die von einem Jhwh in Teman sprechen, zu verbinden ist, im Süden entstanden sein.⁵⁴ Dass beide Varianten miteinander kompatibel waren, belegt in gewisser Weise die Dokumentation von Kuntillet Ajrud, wo gleichzeitig ein Jhwh von Samaria sowie ein Jhwh von Teman angerufen werden.

Die Exoduserzählung im Buch Exodus interagiert jedoch auch mit nicht-biblichen Varianten der Exodustradition. So finden sich z. B. im zweiten Teil der Berufungsgeschichte in Ex 4 drei voraus verweisende Zeichen, mit welchen Jhwh Moses zukünftige Rolle proleptisch abbildet. Dabei ist klar ersichtlich, dass das erste Zeichen (Ex 4,3–4: die Verwandlung von Moses Stock in eine Schlange) auf die Eröffnungsgeschichte der Plagenerzählungen anspielt (Ex 7,8–13), und das dritte angekündigte Zeichen (Ex 4,8–9) auf die erste Plage, die Verwandlung des Nilwassers in Blut (Ex 7,14–25) voraussieht. D. h., die erste und dritte Plage be-

⁵² FREVEL, YHWH, 9–10. Allerdings bleibt die genaue Rekonstruktion unklar. Vgl. weiter RÖMER, Überlegungen, 146–148.

⁵³ FREVEL, YHWH, 12. Vgl. auch BLENKINSOPP, Hypothesis.

⁵⁴ Zu der hitzig geführten Diskussion um Jhwhs Herkunft aus dem Süden vgl. nun LEUENBERGER, Jhwh.

ziehen sich zusammen auf die Eröffnung der Auseinandersetzungen Moses mit Pharaon in Ex 7. Die dazwischenstehende Episode, in welcher Moses Hand aussätzig und danach wieder geheilt wird (Ex 4,6–9), fügt sich schlecht in diesen Zusammenhang. Bisweilen wird hier eine Anspielung auf Miriams Aussatz in Num 12 angenommen,⁵⁵ doch dies erscheint im Zusammenhang von Ex 4 wenig überzeugend. Das Motiv des Aussatzes hängt möglicherweise mit einer bei Autoren der hellenistischen Zeit (insbesondere bei Manetho)⁵⁶ belegten Tradition zusammen, wonach Mose der Anführer einer Gruppe von in Ägypten lebenden Aussätzigen war.⁵⁷ Der Redaktor, der Ex 4,6 eingeschoben hat, versucht diese Tradition polemisch abzuweisen: Ja, Mose war in der Tat einen Augenblick aussätzig, aber nur, weil Gott an ihm seine Macht bezeugte. Das heißt, Ex 4,6–9 kann nur auf dem Hintergrund außerbiblischer Traditionen verstanden werden.⁵⁸ Auch die Befürchtung des Pharaon in Ex 1,10, dass sich die Hebräer im Falle ihres Auszugs anderen Völkern anschließen würden um die Ägypter zu bekriegen, ist im Rahmen der biblischen Exodustraditionen ein Hapax. Das Thema ist aber wiederum bei Manetho belegt, der von einer Vertreibung der Hyksos nach Palästina berichtet, wo diese Jerusalem gründen. Diese verbünden sich später mit den von Osarseph geführten Aussätzigen, die ebenfalls Ägypten verlassen. Ohne die Kenntnis einer solchen Tradition ist Ex 1,10 in der Tat schwer verständlich.⁵⁹

Somit muss bei der Frage der Entstehung und Verschriftung von Traditionen mitbedacht werden, dass hinter und neben der im Buch Exodus enthaltenen Auszugserzählung eine große Komplexität verschiedener Traditionen zutage tritt.

Literaturverzeichnis

- ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, GAT 8, Göttingen 1992.
 –, *Exodus 1–18*, ZBK.AT 2/1, Zürich 2012.
 ARIE, E., *Reconsidering the Iron Age II Strata at Tel Dan: Archaeological and Historical Implications*. In: TA 35 (2008), 6–64.
 ASSMANN, J., *Exodus: die Revolution der Alten Welt*, München 2015.
 BACH, R., *Die Erwählung Israels in der Wüste*, Diss., Bonn 1952.

⁵⁵ FISCHER, *Jahwe*, 177, Anm. 12; SCHMID, *Erzväter*, 205.

⁵⁶ Vgl. die kritische Ausgabe des bei Flavius Josephus (*Contra Apionem*) zitierten Textes bei VERBRUGGE/WICKERSHAM, *Berosos*; zu Manethos Darstellung des Exodus vgl. weiter YOYOTTE, *L'Égypte*.

⁵⁷ Vgl. dazu BORGEAUD, *Origines*, 173–176. Die Frage, ob die Identifizierung des Osarseph mit Mose nachmanethonisch ist, wie oft angenommen wird (vgl. z. B. GRUEN, *Heritage*, 41–72), mag hier auf sich beruhen.

⁵⁸ Vgl. ausführlich dazu RÖMER, *Tracking*, 68–71.

⁵⁹ RÜCKL, *Alliance*; REDFORD, *Egypt*, 413–416.

- BEN ZVI, E., The Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud, JSOTSup 367, Sheffield 2003.
- BERLEJUNG, A., Twisting Traditions: Programmatic Absence-Theology for the Northern Kingdom in 1 Kgs 12:26–33* (the „Sin of Jeroboam“). In: JNSL 35 (2009), 1–42.
- BERNER, C., Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels, FAT 73, Tübingen 2010.
- BLENKINSOPP, J., The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah. In: JSOT 33 (2008), 131–153.
- BLUM, E., Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin/New York 1990.
- BORGEAUD, P., Aux origines de l'histoire des religions, La Librairie du XXI^e siècle, Paris 2004.
- BUDDE, K., Das nomadische Ideal im Alten Testament. In: PrJ 88 (1895), 57–79.
- CHILDS, B. S., The Book of Exodus, OTL, London 1974.
- DONNER, H., „Hier sind deine Götter, Israel!“ . In: GESE, H./RÜGER, H. P. (Hg.), Wort und Geschichte, FS K.Elliger, AOAT 18, Neukirchen-Vluyn 1973, 45–60 = Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten, BZAW 224, Berlin/New York 1994, 67–75.
- DOZEMAN, T. B., Exodus, The Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids, Mi 2009.
- FINKELSTEIN, I./PIASETZKY, E., The Date of Kuntillet 'Ajrud: The 14C Perspective. In: TA 35 (2008), 135–185.
- FISCHER, G., Jahwe, unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4), OBO 91, Freiburg, CH/Göttingen 1989.
- FOHRER, G., Überlieferung und Geschichte des Exodus: eine Analyse von Ex 1–15, BZAW 91, Berlin 1964.
- FREVEL, C., „Jetzt habe ich erkannt, dass YHWH größer ist als alle Götter“. Ex 18 und seine kompositionsgeschichtliche Stellung im Pentateuch. In: BZ 47 (2003), 3–22.
- , Geschichte Israels, KStTh 2, Stuttgart 2016.
- GERHARDS, M., Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterlichen Tetrateuch, WMANT 109, Neukirchen-Vluyn 2006.
- GERTZ, J. C., Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch, FRLANT 186, Göttingen 1999.
- GRAY, J., I & II Kings. A Commentary, OTL, London ³1977.
- GRESSMANN, H., Mose und seine Zeit: ein Kommentar zu den Mose-Sagen, FRLANT I/18, Göttingen 1913.
- GRUEN, E. S., Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition, Berkeley 1998.
- HAARMANN, V., JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen, AThANT 91, Zürich 2008.
- HERRMANN, S., Jeremia, BKAT 12/1, Neukirchen-Vluyn 1986.
- JEON, J., The Call of Moses and the Exodus Story: a Redactional-critical Study in Exodus 3–4 and 5–13, FAT II/60, Tübingen 2013.
- , The Visit of Jethro (Exodus 18): Its Composition and Levitical Reworking. In: JBL 136 (2017), 289–306.
- JEREMIAS, J., Der Prophet Hosea, ATD 24/1, Göttingen 1983.
- KEEL, O., Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und Sach 4, SBS 84/85, Stuttgart 1977.
- KNAUF, E. A., Bethel. In: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 1375–1376.

- LEUENBERGER, M., Noch einmal: Jhwh aus dem Süden. Methodische und religionsgeschichtliche Überlegungen in der jüngsten Debatte. In: MEYER-BLANCK, M. (Hg.), *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie* (14.–18. September 2014 in Berlin), VWGTh 44, Leipzig 2016, 267–287.
- LEWIS, B., *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text of the Tale and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth*, ASORDS 4, Cambridge, Mass. 1980.
- MACCHI, J.-D., *La naissance de Moïse (Exode 2/1–10)*. In: ETR 69 (1994), 397–403.
- MAYS, J. L., *Hosea*, OTL, Philadelphia 1969.
- MESHEL, Z./FREUD, L., *Kuntillet 'Ajrud (Ḥorvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*, Jerusalem 2012.
- NELSON, R. D., *Deuteronomy. A Commentary*, OTL, Louisville, KY/London 2002.
- NOTH, M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.
- , *Das zweite Buch Mose. Exodus*, ATD 5, Göttingen 1959.
- OTTO, E., *Mose. Geschichte und Legende*, C. H. Beck Wissen 2400, München 2006.
- PINKER, A., *Abomination to Egyptians' in Genesis 43:32, 46:34, and Exodus 8:22*. In: OTE 22 (2009), 151–174.
- PROPP, W. H. C., *Exodus 1–18*, AncB 2, New York u. a. 1999.
- REDFORD, D. B., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992.
- RENAN, E., *Histoire générale et système comparé des Langues sémitiques* (1855). In: PSICHARI, H. (Hg.), *Oeuvres complètes de Ernest Renan VIII*, Paris 1958.
- RENZ, J./RÖLLIG, W., *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Darmstadt 1995.
- RICHELLE, M., *Le royaume d'Israël dans la première moitié du VIIIe siècle avant notre ère: analyse critique des sources épigraphiques, bibliques et archéologiques*, Diss. EPHE Paris, Paris 2010.
- RÖMER, T., *Provisorische Überlegungen zur Entstehung von Exodus 18–24*. In: ACHENBACH, R./ARNETH, M. (Hg.), „Gerechtigkeit und Recht zu üben“ (Gen 18,19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag*, BZAR 13, Wiesbaden 2009, 128–154.
- , *Tracking Some "Censored" Moses Traditions Inside and Outside the Hebrew Bible*. In: HeBAI 1 (2012), 64–76.
- , *Der Pentateuch*. In: DIETRICH, W. u. a., *Die Entstehung des Alten Testaments*, ThW 1, Stuttgart 2014, 52–166.
- RÜCKL, J., *Israel's Alliance with the Enemies of Egypt in Exodus 1,10*. In: RÖMER, T. (Hg.), *La construction de la figure de Moïse – The Construction of the Figure of Moses*, TrEu Suppl. 13, Paris 2007, 157–168.
- ŠANDA, A., *Die Bücher der Könige. I. Halbband. Das erste Buch der Könige*, EHAT 9/I, Münster 1911.
- SCHMID, H., *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise*, EdF 237, Darmstadt 1986.
- SCHMID, K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.
- SCHMIDT, W. H., *Exodus, Sinai und Mose: Erwägungen zu Ex 1–19 und 24*, EdF 191, Darmstadt 1983.
- SCHMITT, R., *Exodus und Passa, ihr Zusammenhang im Alten Testament*, OBO 7, Freiburg, CH/Göttingen 1982.

- SKA, J.-L., *Les énigmes du passé. Histoire d'Israël et récit biblique, Le livre et le rouleau* 14, Bruxelles 2001.
- VERBRUGGE, G. P./WICKERSHAM, J. M., *Berosos and Manetho Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor, MI 2000.
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1927 (Nachdruck 2001).
- WÜRTHWEIN, E., *Die Bücher der Könige. 1Könige 1–16, ATD 11/1*, Göttingen 1977.
- YOYOTTE, J., *L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme*. In: RHR 163 (1963), 133–143.