

Konrad Schmid*

Exodus: Die biblische Überlieferung und ihre historischen Hintergründe in der neueren Forschungsdiskussion

<https://doi.org/10.1515/zpt-2021-0031>

Abstract: The Exodus narrative of the Bible is the theological founding myth of Israel: Since the Exodus from Egypt, Israel has been God's people and belongs to God alone, and not to any earthly power. This essay traces the literary and theological profiles and the historical circumstances of the origin of this narrative, including the latest research in biblical scholarship.

Zusammenfassung: Die Exoduserzählung der Bibel ist die theologische Gründungslegende Israels: Seit dem Auszug aus Ägypten ist Israel Gottes Volk und nur ihm allein, und keinen irdischen Mächten, verpflichtet. Dieser Aufsatz zeichnet die literarischen und theologischen Profile und die historischen Entstehungsgegebenheiten dieser Erzählung nach und summiert den neuesten Forschungsstand der Bibelwissenschaft.

Keywords: Exodus, Pentateuch, Moses, Sinai, monotheism

Schlagworte: Exodus, Pentateuch, Mose, Sinai, Monotheismus

Die Erzählung vom Auszug Israels aus Ägypten gehört wahrscheinlich zu den bekanntesten Überlieferungen der Menschheit. Die Bibel ist nach wie vor mit Abstand das am meisten publizierte und verkaufte Buch der Weltliteratur, noch weit vor dem Koran und den Worten Maos. Sie hat – als Hebräische Bibel – das Judentum, – als Bibel beider Testamente – das Christentum und – mittelbar – den Islam entscheidend geprägt.¹ Unter den vielfältigen Wirkungen der Bibel kommt der Exoduserzählung besondere Bedeutung zu. Schon innerhalb der alten Welt

¹ Vgl. Konrad Schmid/Jens Schröter, *Die Entstehung der Bibel. Von den ersten Texten zu den heiligen Schriften*. München (Beck) 2019.

*Kontakt: Prof. Dr. Konrad Schmid, Universität Zürich, Theologisches Seminar, Kirchgasse 9, 8001 Zürich, E-Mail: konrad.schmid@access.uzh.ch

konnte sie als eine „Revolution“ gelten:² Sie erzählt vom Auszug in die politische Freiheit. Israel ist keiner irdischen Macht, sondern nur seinem eigenen Gott verpflichtet.³ Wie etwa die Studie von Michael Walzer gezeigt hat,⁴ konnte sich die biblische Exoduserzählung in ihren mannigfachen Rezeptionen auch in der Neuzeit zu einer Grunderzählung menschlicher Freiheitsbestrebungen etablieren.⁵

Wie sieht die gegenwärtige Bibelwissenschaft diese Erzählung? Welche theologischen Grundentscheidungen prägen sie? Und – welche historischen Hintergründe kann man hinter der Erzählung erkennen? Die nachfolgende Darstellung thematisiert zunächst die biblische Erzählung und fragt nach deren Entstehungszeit. In einem weiteren Schritt soll es um die Frage der Historizität des Auszugs Israels aus Ägypten selbst gehen. Abschließend soll nach den theologischen Profilen dieser Erzählung gefragt werden.

1. Die biblische Exodusüberlieferung innerhalb des Pentateuch

Die Erzählung vom Auszug Israels aus Ägypten ist gar nicht so einfach zu umgrenzen. Zwar kennt die Bibel das Buch Exodus, doch dieses endet in seinem letzten Kapitel 40 mit der Fertigstellung der nach Martin Luther so genannten „Stiftshütte“, die die Bibel selbst das „Zelt der Begegnung“ nennt – ein portables Heiligtum, das in der Bibel als Vorabbildung des späteren Jerusalemer Tempels fungiert. Doch dieses Heiligtum wird am Sinai gefertigt und Israel ist noch weit vom Einzug in das ihm verheißene Land entfernt. Es ist wenig wahrscheinlich, dass die ursprüngliche Exoduserzählung hier geendet haben soll.⁶ Der Auszug Israels aus Ägypten zielt auf den Einzug in Kanaan ab, so dass man in der Forschung

2 Vgl. Jan Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*. München (Beck) 2015; vgl. ders., Das Buch Exodus und die Entstehung des Monotheismus. In: Hans-Joachim Simm (Hg.), *Aspekte der Bibel. Themen, Figuren, Motive*. Freiburg i.Br. (Herder) 2017, 114–123.

3 Vgl. Wolfgang Oswald, *Auszug aus der Vasallität*. Die Exodus-Erzählung (Ex 1–14) und das antike Völkerrecht. In: *Theologische Zeitschrift* 67 (2011), 263–288.

4 Vgl. Michael Walzer, *Exodus und Revolution*. Frankfurt (Fischer) 1995.

5 Vgl. Reinhard Achenbach u. a. (Hg.), *Wege der Freiheit. Zur Entstehung und Theologie des Exodusbuchs. Die Beiträge eines Symposiums zum 70. Geburtstag von Rainer Albertz*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd. 104. Zürich (TVZ) 2014.

6 Zur Umgrenzung der jüngeren Priesterschrift, die von der Schöpfung bis zum Sinai gereicht haben dürfte, vgl. Konrad Schmid, *Theologie des Alten Testaments*. Neue Theologische Grundrisse. Tübingen (Mohr Siebeck) 2019.

weitgehend damit rechnet, dass der Grundbestand der Exoduserzählung seinen Endpunkt im Bereich des Josuabuches fand.⁷

Die heute jedenfalls in der kontinentaleuropäischen Bibelwissenschaft verbreitete Auffassung, dass es einmal eine literarisch selbständige Exoduserzählung, vielleicht im Umfang von Exodus 2⁸ bis Josua 12, gegeben hat, wäre vor einigen Jahrzehnten noch undenkbar gewesen. Die Pentateuchforschung⁹ stand bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts noch ganz im Banne der Neueren Urkundenhypothese, die davon ausging, dass die ältesten literarischen Bestandteile des Pentateuch in drei ähnlichen Erzählungen (J, E, P) zu finden seien, die von der Schöpfung der Welt oder den Erzeltern über den Auszug aus Ägypten bis hin zum Einzug in das verheißene Land (oder im Falle der sogenannten Priesterschrift [P] bis kurz davor) gereicht hätten. Die Exoduserzählung hat nach diesem Modell nie als eine eigenständige literarische Größe bestanden. Vielmehr sah man in ihr einen zwar mündlich ursprünglich selbständigen Überlieferungskomplex, der aber schon sehr früh, spätestens durch die erste Pentateuchquelle (J),

⁷ Vgl. Reinhard Gregor Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000, 129 f., 208–210, 215, 220 f; Stephen Germany, *The Exodus-Conquest Narrative. The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus–Josua*. Forschungen zum Alten Testament 115. Tübingen (Mohr Siebeck) 2017; kritisch dazu Erhard Blum, *Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der hebräischen Bibel?* In: Ders., *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vorderer Propheten*. Forschungen zum Alten Testament 69. Tübingen (Mohr Siebeck) 2010, 375–404, hier 386–390. Vgl. zur Exoduserzählung weiter Jan Christian Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 186. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2000; Eckart Otto, *Die Geburt des Mose. Die Mose-Figur als Gegenentwurf zur neuassyrischen Königs-ideologie im 7. Jh. v. Chr.* In: Ders., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*. Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte, Bd. 9. Wiesbaden (Harrassowitz) 2009, 9–45; Rainer Albertz, *Exodus 1–18*. Zürcher Bibelkommentare, Bd. 2.1. Zürich (TVZ) 2012; ders., *Exodus 19–40*. Zürcher Bibelkommentare, Bd. 2.2. Zürich (TVZ) 2015; Helmut Utzschneider/Wolfgang Oswald, *Exodus 1–15*. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament. Stuttgart (Kohlhammer) 2013, 44–46.

⁸ Vgl. zum Vorschlag dieses Anfangs (statt in Ex 1) ausführlich Eckart Otto, *Geburt des Mose*, 9–45.

⁹ Vgl. z. B. Thomas Römer, *Der Pentateuch*. In: Walter Dietrich/Hans-Peter Mathys/Thomas Römer/Rudolf Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*. Theologische Wissenschaft, Bd. 1. Stuttgart (Kohlhammer) 2014, 52–166; Jan Christian Gertz u. a. (Hg.), *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*. Forschungen zum Alten Testament 111. Tübingen (Mohr Siebeck) 2016; Konrad Schmid, *Der Pentateuch und seine Theologiegeschichte*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 111 (2014), 239–271; Thomas B. Dozeman, *The Pentateuch: Introducing the Torah*. Minneapolis (Fortress Press) 2017.

mutmaßlich in der frühen Königszeit, mit der Erzelternüberlieferung verbunden worden sei.

Es liegt auf der Hand, dass im Rahmen dieser traditionellen Theoriebildung der Exoduserzählung im Vergleich zum Erzählablauf des gesamten Pentateuch nur eine untergeordnete Rolle zukommt. Sie ist nur eine, wenn auch bedeutende Episode in dem viel umfangreicheren Drama der Heilsgeschichte Israels.

Dieser herkömmlichen Auffassung stehen jedoch gewichtige Beobachtungen entgegen.¹⁰ Zunächst einmal ist aus den Büchern der Propheten und aus den Psalmen erkennbar, dass auf die Exodusüberlieferung häufig ohne ihren pentateuchischen Auftakt der Erzelterntradition Bezug genommen wird. Dass die Herausführung Israels aus Ägypten nur der zweite Akt in einem größeren heilsgeschichtlichen Ablauf sei, ist diesen Texten nicht zu entnehmen. Vielmehr zeigt sich der Exodus als das Stiftungsereignis schlechthin der Beziehung zwischen Gott und Israel: Israel ist Gottes Volk von Ägypten her.

Dann lässt die narrative Gestaltung des Übergangs zwischen Genesis und Exodus schnell erkennen, dass hier nicht zwei Episoden einer von vornherein zusammenhängenden, größeren Erzählung vorliegen, sondern dass hier eine sekundäre Verbindung zwischen zwei erzählerisch, sachlich und theologisch differierenden Erzählkomplexen geschaffen worden ist. Die Vorfahren des Volkes Israel in der Genesis sind umherziehende Kleinvielnomaden, während Israel zu Beginn des Exodusbuches als ein zur Zwangsarbeit angehaltenes Volk von Sklaven gezeichnet ist, wie man sie üblicherweise aus Kriegsgefangenen gewann. Der Pharao Ägyptens ist in der Josephsgeschichte am Ende des Buches Genesis als eine weise Gestalt gezeichnet, der Israel wohlgesonnen ist, während sein Nachfolger als despotischer und grausamer Tyrann erscheint, „der von Joseph nichts

¹⁰ Vgl. Albert de Pury, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*. In: Ders., *Die Patriarchen und die Priesterschrift. Les Patriarches et le document sacerdotal. Gesammelte Studien zu seinem 70. Geburtstag. Recueil d'articles, à l'occasion de son 70e anniversaire*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Bd. 99. Zürich (TVZ) 2010, 93–108; Konrad Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 81. Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1999. Kritisch dazu Hans-Christoph Schmitt, *Erzväter- und Exodusgeschichte als konkurrierende Ursprungslegenden Israels – ein Irrweg der Pentateuchforschung*. In: Anselm Hagedorn/Henrik Pfeiffer (Hg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 400. Berlin/New York (de Gruyter) 2009, 241–266; Graham I. Davies, *The Transition from Genesis to Exodus*. In: Katharine J. Dell u. a. (Hg.), *Genesis, Isaiah and Psalms. Vetus Testamentum, Supplements*, Bd. 135. Leiden (Brill) 2010, 59–78.

wusste“ (Ex 1,7). Das Nichtwissen des neuen Pharaos um Joseph ist deutlich als eine sekundäre Klammer zwischen Genesis und Exodus zu erkennen: Damit die Exoduserzählung beginnen kann, muss die Josephsgeschichte zunächst einmal narrativ außer Kraft gesetzt werden.

Die Erzelterner- und die Exoduserzählung sind also ursprünglich nicht zwei aufeinanderfolgende Episoden einer einheitlichen Ursprungslegende für Israel, sondern bilden vielmehr zwei konkurrierende Ursprungstraditionen, wie man etwa aufgrund von Texten wie Hosea 12, der die Jakob- und die Mose-Tradition einander gegenüberstellt, erkennen kann.¹¹

Die traditionsgeschichtlichen Ursprünge der Exodusüberlieferung liegen wohl im Nordreich,¹² wie man aufgrund der hervorgehobenen Bedeutung der Thematik etwa in den Büchern der Nordreichspropheten Hosea und Amos oder in dem mit den Reichsheiligtümern in Dan und Bethel verbundenen Weihespruch „Sieh Israel, das sind deine Götter, die dich aus Ägypten heraufgeführt haben“ (1Kön 12,28) vermuten kann.¹³

Auffälligerweise kommt die Exoduserzählung ohne einen König aus. Als literarische Größe setzt sie – v. a. wegen ihrer antiassyrischen Ausrichtung, die etwa in der Rezeption der Sargonlegende¹⁴ in der Geburtsgeschichte des Mose

11 Vgl. Albert de Pury, Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus: Hos 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes. In: Walter Dietrich/Martin Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 139. Fribourg (Universitätsverlag)/Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1994, 413–439; kritisch dazu Erhard Blum, Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferungen. In: Anselm Hagedorn/Henrik Pfeiffer (Hg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition. Festschrift für Matthias Köckert*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 400. Berlin/New York (de Gruyter) 2009, 291–321.

12 Vgl. dazu Israel Finkelstein, *Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel*. München (Beck) 2014.

13 Vgl. Uwe Becker, Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel. In: Ders./Jürgen van Oorschot (Hg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel*. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Bd. 17. Leipzig (EVA) 2005, 81–100. Zur literargeschichtlichen Problematik von 1Kön 12,28 vgl. Juha Pakkala, Jeroboam without Bulls. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 120 (2008), 501–525.

14 Otto Kaiser (Hg.), *Ergänzungslieferung. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Gütersloh (Gütersloher) 2001, 56: „Scharrukin [Sargon], der mächtige König, der König von Akkad, bin ich. [...] Es empfing mich meine Mutter, die Priesterin, im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in einen Korb aus Rohr, mit Pech verschloß sie den Deckel über mir. Sie setzte mich in den Fluß, aus dem ich nicht heraufkommen sollte. Es trug mich der Fluß, zu Akki, dem Wasserschöpfer, brachte er mich. Akki, der Wasserschöpfer, holte mich beim Heraufkommen seines Schöpfmeiers heraus. Akki, der Wasserschöpfer, zog mich an Sohnes statt groß.“

(Ex 2,1–10) zum Ausdruck kommt¹⁵ – wahrscheinlich bereits den Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. voraus¹⁶ und begründet ein theokratisches Ideal. Entsprechend finden sich in der Exoduserzählung – anders als in Gen 12–36 – auch keine Verhältnisbestimmungen zu den politischen Nachbarn wie Edom, Ammon, Moab und den Arabern, sondern im Vordergrund steht die Beschreibung der Relation zu der politisch maßgeblichen Macht schlechthin, dem eigenen Gott.¹⁷

Deshalb lässt die Exoduserzählung keine „ökumenischen“ Bestrebungen erkennen, sondern vertritt eine exklusive Position, sowohl in politischer wie theologischer Perspektive. Sie verdankt diese Ausrichtung ihrer Rezeption der neuassyrischen Vertragstheologie, die nun – wie im Deuteronomium – auf das Verhältnis Israels zu Gott „umgebucht“ wird.¹⁸ Die Exoduserzählung gehört zu den ältesten Texten der Hebräischen Bibel, die deutlich von *imperial* Ideologie geprägt sind, diese nun aber in theologisierter Form reproduzieren.¹⁹ Entsprechend ihrem narrativen Setting in Ägypten, erzählt die Exoduserzählung von der Befreiung Israels aus der „servitude“ gegenüber Ägypten zum „service“ an Gott.²⁰ Das Verhältnis zu Gott wird als „intolerante Monolatrie“²¹ gefasst und reproduziert dabei strukturell das Verhältnis vom assyrischen Großkönig und seinen Untertanen. Der Gott der Exoduserzählung ist dabei nicht nur ein befreiender und

15 Vgl. Otto, Geburt des Mose, 25; s. auch Wolfgang Oswald, Auszug aus der Vasallität. Die Exodus-Erzählung (Ex 1–14) und das antike Völkerrecht. In: Theologische Zeitschrift 67 (2011), 263–288.

16 Vgl. z. B. Jan Christian Gertz, Mose und die Anfänge der jüdischen Religion. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 99 (2002), 3–20.

17 Politische Kritik an Salomo findet Pekka Särkiö, *Exodus und Salomo. Erwägungen zur verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1–2; 5; 14 und 32*. Schriften der Finnischen Exegetischen Gemeinschaft 71. Helsinki (Finnish Exegetical Society)/Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1998; vgl. Felipe Blanco Wißmann, Sargon, Mose und die Gegner Salomos. Zur Frage vor-neuassyrischer Ursprünge der Mose-Erzählung. In: Biblische Notizen 110 (2001), 42–54.

18 Vgl. dazu Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*. Darmstadt (WBG) 2000, 49–53; Wolfgang Oswald, Auszug, 263–288; s. auch Konrad Schmid, Anfänge politikförmiger Religion. Die Theologisierung politisch-imperialer Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Strukturmomente monotheistischer Religionen. In: Antonios Liedhegener u. a. (Hg.), *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*. Baden-Baden (Nomos)/Zürich (Pano) 2011, 161–177.

19 Vgl. dazu z. B. David M. Carr, *Einführung in das Alte Testament. Biblische Texte – imperiale Kontexte*. Stuttgart (Kohlhammer) 2013; Schmid, Anfänge politikförmiger Religion.

20 Vgl. George Auzou, *De la servitude au service. Études du livre de l'Exode*. Connaissance de la Bible 3. Paris (Éditions de L'Orante) 1961; vgl. auch Utzschneider/Oswald, Exodus 1–15, 33–35.

21 Vgl. Juha Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*. Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 76, Helsinki (Finnish Exegetical Society)/Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1999.

bewahrender, sondern auch ein fordernder Gott. Entsprechend hat die Erzählung wohl entweder von vornherein oder aber sehr bald auch eine Gesetzespromulgation beinhaltet – auch wenn in der Forschung umstritten ist, welche Texte dafür am ehesten in Frage kommen: der Dekalog, das Bundesbuch oder etwa die privilegierten Rechtssätze in Ex 34.²² Eine genaue Bestimmung muss zwar unklar bleiben, aber es ist doch zu erkennen, dass an dieser Stelle in der Überlieferungsgeschichte des Pentateuch das nachher so prägende Ineinander von Gesetz und Geschichte entsteht. Für sich genommen sind die gesetzlichen Partien des Pentateuch keineswegs grundsätzlich jünger als die erzählenden. Auch wenn die Ursprünge des alttestamentlichen Rechts im Einzelnen schwierig bestimmbar bleiben, so schließt dieses doch in der Sache an die viel ältere altorientalische Rechtsüberlieferung an und dürfte für die ersten schriftlichen Sammlungen, die dann zum Bundesbuch (Ex 20–23) zusammenredigiert wurden, bereits in die mittlere Königszeit zu datieren sein.²³

2. Die historischen Hintergründe

Selbstverständlich geht die Bibel selbst davon aus, dass der Auszug aus Ägypten so geschehen ist, wie sie ihn erzählt. Gott hat Israel auf wundersame Weise aus Ägypten herausgeführt, daher rührt Israels Erwählung unter den Völkern. Das Wunder schlechthin ist die Errettung Israels am Meer (Ex 14 f),²⁴ das durch die Plagen (Ex 7–12)²⁵ vorbereitet wird. Bemerkenswerterweise geht die mirakulöse Überhöhung dieser beiden Darstellungen – das Wasser steht wie zwei Mauern beim Durchzug durch das Meer (Ex 14,21 f) und die Interpretation der Plagen als

²² Vgl. die Diskussion bei Matthias Köckert, Wie kam das Gesetz an den Sinai? In: Christoph Bultmann (Hg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik, Festschrift für Rudolf Smend*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2002, 13–27; Konrad Schmid, Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context. In: Peter Dubovský u. a. (Hg.), *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*. Forschungen zum Alten Testament 107. Tübingen (Mohr Siebeck) 2016, 129–153.

²³ Vgl. z. B. Eckart Otto, Tendenzen der Geschichte des Rechts in der Hebräischen Bibel. In: Ders., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien*. Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte, Bd. 8. Wiesbaden (Harrassowitz) 2008, 1–55, 7 f.

²⁴ Vgl. Jörg Jeremias, *Theologie des Alten Testaments*. Grundrisse zum Alten Testament, Bd. 6. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2015, 89–92.

²⁵ Vgl. Werner H. Schmidt, Die Intention der beiden Plagenerzählungen (Exodus 7–10) in ihrem Kontext. In: Marc Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, Bd. 126. Leuven (Peeters) 1996, 225–243; Jan Christian Gertz, Tradition und Redaktion, 74–188.

Zauberwettstreit zwischen den Israeliten und den Ägyptern²⁶ – auf die Priesterschrift zurück – im Falle der Exoduserzählung stehen die Wunder eher am Ende als am Anfang der Überlieferungsgeschichte. Dass die biblische Darstellung historisch nicht vertrauenswürdig ist, haben bereits Aufklärer wie Hermann Samuel Reimarus herausgestellt.²⁷ Man hat zwar auch in der Folgezeit immer wieder naturwissenschaftliche Erklärungen für die Plagen und den Durchzug durch das Meer gesucht,²⁸ doch gehen diese Deutungen am Sinn des Textes vorbei: Dieser ist gerade an der Analogielosigkeit und Supranaturalität des Auszugs interessiert.

Auch wenn die Bibel keinen historischen Bericht über den Auszug Israels aus Ägypten bietet, so hat dieser wohl durchaus historische Hintergründe, auch wenn diese vielfältiger und andersartiger Natur sind, als was die biblische Erzählung berichtet: Sie verarbeitet wahrscheinlich Erinnerungen an den Zusammenbruch der ägyptischen Herrschaft im spätbronzezeitlichen Palästina – historisch gesehen reflektiert der Auszug Israels aus Ägypten eher einen Auszug Ägyptens aus Israel als umgekehrt –,²⁹ an die ägyptische Intervention Scheschonqs in Nordisrael,³⁰ aber auch an Wanderungsbewegungen von Asiaten aus dem Nildelta zurück in die Levante, wie sie inschriftlich mehrfach bezeugt sind,³¹ vielleicht auch an die Vertreibung der Hyksos aus Ägypten³² oder des syrischen Kanzlers Beja.³³ Diese Hintergründe sind in der vorliegenden Exoduserzählung zu einem Ursprungsereignis verschmolzen, das so nie stattgefunden hat, aber eine Vielzahl

26 Vgl. Thomas C. Römer, *Competing Magicians in Exodus 7–9. Interpreting Magic in the Priestly Theology*. In: Todd E. Klutz (Hg.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*. Journal for the study of the New Testament Supplement Series, Bd. 245, London/New York (T&T Clark) 2003, 12–22.

27 Vgl. Ulrich Groetsch, *Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Classicist, Hebraist, Enlightenment Radical in Disguise*. Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 237. Leiden (Brill) 2015.

28 Vgl. Mark Harris, *The Thera Theories. Science and the Modern Reception History of the Exodus*. In: Thomas E. Levy u. a. (Hg.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Heidelberg (Springer) 2015, 91–100.

29 Vgl. Ronald Hendel, *The Exodus in Biblical Memory*. In: *Journal of Biblical Literature* 120 (2001), 601–622; Nadav Na'aman, *The Exodus Story Between Historical Memory and Historiographical Composition*. In: *Journal of ancient Near Eastern religions* 11 (2011), 39–69; Albertz, *Exodus 1–18*, 27–35.

30 Ernst Axel Knauf/Hermann Michael Niemann, *Geschichte Israels und Judas im Altertum*. Berlin (de Gruyter) 2021, 163–171.

31 Vgl. z. B. Sarah I. Groll, *The Historical Background to the Exodus: Papyrus Anastasi VIII*. In: Marcel Sigrist (Hg.), *Etudes égyptologiques et bibliques à la mémoire du Père B. Couroyer*. Cahiers de la Revue biblique 36. Paris (Gabalda) 1997, 109–114.

32 Donald B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton (Princeton University Press) 1992, 412; Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*. München (Hanser) 1996, 314 f.

33 Ernst Axel Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, Bd. 10. Wies-

von Erinnerungen mythisch synthetisiert. Funktional den Erzelternerzählungen vergleichbar, formuliert die Exoduserzählung so einen nationalen Ursprungsmythos für Israel.

Beim literarischen Helden der Exoduserzählung, Mose, handelt es sich wahrscheinlich um die erste Figur im geschichtlich geordneten Leseablauf des Pentateuch, die tatsächlich gelebt hat.³⁴ Die Gestalten der Urgeschichte (Gen 1–11) sind allesamt literarische Figuren der mythischen Vorzeit, bei den Erzaltern Israels in Gen 12–50 handelt es sich um Typen von Ahnenfiguren, die historisch nicht mehr greifbar sind. Die Historizität des Mose ergibt sich vor allem aus zwei Argumenten. Zum einen trägt Mose einen ägyptischen Namen. Er leitet sich von dem ägyptischen Verb *msj* „gebären“ ab und stellt eine Kurzform ohne theophores Element dar. Personennamen mit dem Element *msj* sind im Ägyptischen geläufig: So bedeutet etwa der Name Ramses „[der Gott] Ra hat geboren“ oder Thutmosis „[der Gott] Thut hat geboren.“ Inwiefern ist nun dieser Umstand, dass Mose einen ägyptischen Namen besitzt, von Belang für die Frage seiner Historizität? Es ist sehr unwahrscheinlich, dass man dem Religionsstifter des Judentums, würde es sich bei ihm um eine Fiktion handeln, einen ausländischen Namen gegeben hätte. Deshalb ist die Sperrigkeit der Herkunft des Namens Mose am ehesten als Hinweis auf seine Vorgegebenheit zu interpretieren. In dieselbe Richtung deutet die zweite Beobachtung: An zwei Stellen im Pentateuch wird Mose mit einer ausländischen Frau in Verbindung gebracht. Gemäß Ex 2,21 heiratete Mose Zippora, die Tochter eines midianitischen Priesters, nach Num 12,1 soll Mose eine kuschitische Frau genommen haben. Nur schon die Doppelüberlieferung ist auffällig – die Tradition von Moses Heirat mit einer ausländischen Frau scheint in der Überlieferung gut verankert zu sein. Wiederum ist dieser Erzählpunkt nicht mit den theologischen Grundentscheidungen des exilischen oder nachexilischen Judentums zusammenzubringen, so dass die Annahme naheliegt, dass hier historische Erinnerungen bewahrt geblieben sind.

Die Exoduserzählung ist also keine Darstellung realer Ereignisse, sie ist aber auch keine vollständige Fiktion. Ihre Geschichtsdarstellung verdankt sich nicht dem Interesse an der Vergangenheit als solcher, sondern vielmehr an der Gegenwart ihrer Autoren. Ihre Präsentation der Geschehnisse beim Auszug aus Ägypten ist aus einem resultativen, nicht einem rekonstruktiven Interesse an der Geschichte gesteuert: Die erste literarische Fassung einer Exoduserzählung gehört wahrscheinlich in die Zeit des neuassyrischen Imperiums (7. Jh. v. Chr.). Sie

baden (Harrassowitz) 1988, 124–141; ders./Niemann, *Geschichte Israels und Judas im Altertum*, 45–73.

³⁴ Vgl. Eckart Otto, *Mose. Geschichte und Legende*. München (Beck) 2006; Jan C. Gertz, *Mose*. In: Wolfgang Kraus/Martin Rösel (Hg.), *Update Exegese 2.2*. Leipzig (EVA) 2019, 17–24.

begründet eine theokratische Herrschaftsform für Israel, die sich scharf von allen irdischen Imperien absetzt. Ägypten steht in der Exoduserzählung nicht allein für das Reich am Nil, sondern für *alle* Imperien, und der Auszug des Volkes Israel aus Ägypten bedeutet die Lossagung Israels von allen irdischen Mächten, die ihm absolute Loyalität abverlangen.

3. Theologische Profile der Exoduserzählung

Es gibt keine Theologie der biblischen Exodusdarstellung. Der Text des Exodusbuches (und auch derjenige der nachfolgenden Bücher) ist über mehrere Jahrhunderte hinweg zu seiner jetzt vorliegenden Gestalt angewachsen, und mit den unterschiedlichen literarischen Überarbeitungen verbinden sich verschiedene theologische Schwerpunktsetzungen, die sich in einem innerbiblischen Gespräch miteinander befinden.³⁵ Gleichwohl lassen sich gewisse sachliche Brennpunkte oder Themen benennen, die sich in der Überlieferungsgeschichte der Exoduserzählung prominenter als andere durchgesetzt haben.

Zunächst ist noch einmal an die Kontextualisierung der Exoduserzählung im Rahmen des Pentateuch zu erinnern: Dadurch, dass sie durch das Buch Genesis mit seiner universalen Eröffnung in Gen 1–11 und seiner inklusiven Theologie in Gen 12–50 eingeleitet wird, steht sie in einem Zusammenhang, der die ihr eigene Exklusivität der Beziehung Gottes zu seinem Volk kontextuell relativiert. Als Ursprungslegenden für Israel besitzen die Erzeltern- und die Exoduserzählung eine funktionale Äquivalenz: Sowohl die Erzeltern- als auch die Exoduserzählung begründen die nachstaatliche Existenz „Israels“ als nach dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. trotz fehlender staatlicher Strukturen zusammengehöriges Gottesvolk. Der Pentateuch selber hat keine Präferenz für eine eher inklusive oder eher exklusiv akzentuierte Gottesvorstellung expliziert. Beide Perspektiven stehen nebeneinander und verlangen von den Leserinnen und Lesern eine „Kultur der Ambiguität“,³⁶ die inhaltliche Widersprüche nicht sogleich zu vereinheitlichen sucht.³⁷

³⁵ Vgl. Bernard M. Levinson, *Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel*. Tübingen (Mohr Siebeck) 2012; Konrad Schmid, *Theologie des Alten Testaments*.

³⁶ Vgl. Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Frankfurt am Main (Verlag der Weltreligionen) 2019; vgl. auch ders., *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Leipzig (Reclam) 2018.

³⁷ Wechselseitige Bezüge wie der „Exodus“ Abrahams aus Ägypten (Gen 12,10–20) oder der „Gotteskampf“ Moses (Ex 4,24–26), der an den Jakobskampf am Jabbok (Gen 32,23–33) erinnert,

Mit der Zeichnung des Exodus-Gottes entsprechend dem assyrischen Großkönig, der aber durch Gott vollständig ersetzt wird, geht die Entwicklung des biblischen Monotheismus einher, des einen Gottes, der vermittelt seiner Rechtsatzungen über die gesamte Welt herrscht.³⁸ Erst die Erfahrungen des die ganze damals bekannte Welt umspannenden Reichs der Assyrer und dann der Babylonier machte die Vorstellung eines einzigen Gottes mit universaler Kompetenz möglich. Die Exoduserzählung setzt dabei auf einen exklusiven Monotheismus, nach dem keine anderen Götter zu dulden sind (vgl. Ex 20,2–6),³⁹ während das Buch Genesis mit seinem Schöpfungsbericht einen inklusiven Monotheismus vertritt: Der eine Schöpfergott trägt keinen spezifischen Namen, er kann einfach als *Elohim* („Gott“) identifiziert werden – dass unterschiedliche Völker ihn unterschiedlich benennen, ist für Gen 1 empirische Tatsache und theologisches Programm zugleich.

Die in der christlichen Theologie wenig beachteten Kapitel in Ex 25–31 und 35–40, die die Anweisungen zum Bau des Zeltheiligtums am Sinai und deren Ausführung präsentieren, werden der Priesterschrift (P) zugerechnet. Sie verdanken sich deren Entwurf eines mobilen Zeltheiligtums, das man sich als urgeschichtlichen Prototyp (im Maßstab 1:2) für den im Jahr 587 v. Chr. verlorenen Tempel auf dem Zion vorstellte. Gott will unter seinem Volk wohnen (Ex 29,45 f); die Verwirklichung dieses Willens ist nach P nicht den möglichen Gefährdungen des Jerusalemer Tempels durch politische und militärische Wirren ausgesetzt.

Neben der beinahe allgegenwärtigen Dämonisierung Ägyptens in der biblischen Exodusdarstellung⁴⁰ ist schließlich eine kleine Episode von Bedeutung, die einen Gegenakzent setzt: In Ex 1,15–22 ist von den gottesfürchtigen Hebammen die Rede, die sich dem Tötungsbefehl des Pharao widersetzen. Die masoretische Punktierung hat zwar aus den „Hebammen der Hebräerinnen“ „hebräische Hebammen“ gemacht,⁴¹ doch nach dem Kontext sind die „Hebammen der Hebräerinnen“ als Ägypterinnen zu bestimmen. Sie zeigen auf, dass für das Exodusbuch die Ägypter keine *massa perditionis* sind, sondern dass es – entsprechend der Josephsgeschichte in der Genesis – auch Gottesfurcht im Ausland geben kann, bei Menschen, die den Gott der Bibel nicht kennen.

zeigen nach und nach eingetragene Ausgleichsbemühungen in und zwischen den Ursprungstraditionen.

38 Vgl. Thomas Römer, *Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus*. Darmstadt (WBG) 2018.

39 Vgl. o. Anm. 18.

40 Vgl. Rainer Kessler, *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte*. Stuttgarter Bibelstudien 197. Stuttgart (Katholisches Bibelwerk) 2002.

41 Utzschneider/Oswald, Exodus 1–15, 78–82.