
Wege in die Freiheit

Die Exodus-Überlieferung (Ex 1–19) als antiägyptische Programmschrift¹

Kim Strübind

1. Theologie als Glaubenswissenschaft

Theologie ist eine „hermeneutische“ Wissenschaft. Hermeneutik ist die wissenschaftliche Bezeichnung für die Art und Weise, wie wir unsere Welt und uns selbst wahrnehmen, deuten und uns in sie einordnen. Als wesentlicher Bestandteil menschlicher Existenz hat Religion einen großen Einfluss auf viele Lebensbereiche, selbst wenn wir uns dessen nicht bewusst sind. Theologie versucht diese vielfältigen Lebensbezüge der Religion vom Gesichtspunkt christlicher Überzeugungen her zu deuten.

Theologie ist dabei keine von anderen Formen der Wahrnehmung isolierte Wissenschaft. Sie hat nichts „Esoterisches“ an sich, und ihre Bezeichnung ist erklärungsbedürftig, weil sie die Vorstellung erweckt, als wäre Gott (griechisch: *theos*) hier der Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens. Das aber ist ein Missverständnis. Denn Gott ist nach jüdischem und christlichem Verständnis keiner objektiven Beschreibung zugänglich. Theologie ist vielmehr *Glaubenswissenschaft*. Sie versucht zu verstehen, was in welcher Zeit geglaubt wurde, wie sich Glaubensvorstellungen entwickelt haben und was unter den Bedingungen unserer Gegenwart geglaubt werden kann.

Bei der Wahl ihrer Methoden und Zugänge ist die Theologie dabei auf die Ergebnisse anderer Wissenschaften angewiesen und kommuniziert eng mit den Disziplinen der Geistes-, Natur- und Sozialwissenschaften. Die Frage nach den Ursprüngen, den Glaubensinhalten und der Geschichte der christlichen Religion ist nur in einem breiten Kontext möglich. Dieser schließt notwendigerweise auch die Beschäftigung mit anderen Religionen ein, weil keine Religion – das gilt auch für die christliche – „vom Himmel gefallen“ ist. Durch einen komplexen geschichtlichen Prozess ist das Christentum eng mit benachbarten Religionen verbunden. So ist es einerseits eine „Tochterreligion“ des antiken Judentums und andererseits auf dessen Entstehungsgeschichte im Alten Testament bezogen. Weil sie eine

¹ Vortrag, der im Rahmen der „Langen Nacht der Wissenschaft“ an der Carl-von-Ossietzky-Universität am 25. September 2009 vor einem fachfremden Publikum gehalten wurde. Er wurde bis auf die letzten beiden Abschnitte in seiner mündlich vorgetragenen Form belassen und ursprünglich von einer Powerpoint-Präsentation mit zahlreichen Veranschaulichungen begleitet. Hinweise auf die Fachliteratur finden sich, mit Ausnahme von Zitaten und direkten Verweisen, am Ende des Beitrags.

auf das Verstehen bezogene Wissenschaft ist, kann Theologie auf religionsgeschichtliche Kenntnisse und Bezüge nicht verzichten. Dies gilt trotz aller Betonung der Besonderheit des christlichen Glaubens, die durch den Vergleich mit benachbarten Religionen ebenfalls deutlich werden.

Ich habe ihnen das Fach „Altes Testament“ ein wenig vorzustellen. Der ganze Umfang dieser Disziplin – als einer der fünf Teildisziplinen der Theologie² – ist in einem kurzen Überblick nicht zu leisten. Ich möchte Ihnen die Arbeitsweise meines Fachs daher anhand einer prominenten Stelle der biblischen Überlieferung deutlich machen. Eine der großen Erzählungen des Alten Testaments wird mit dem lateinischen Begriff „Exodus“ überschrieben, was übersetzt „Auszug“ bedeutet. Erzählt wird die fluchtartige Migration der Israeliten aus Ägypten unter der Führung des Mose, die in der Bibel als ein göttliches Rettungshandeln beschrieben wird.

2. Die Wirkungsgeschichte des Exodus

Dieser Exodus ist nach der Schilderung des Alten Testaments ein „Weg in die Freiheit“³ für ein unterdrücktes Volk gewesen, der bereits innerhalb der alttestamentlichen Überlieferung eine breite Wirkungsgeschichte entfaltet hat. An vielen Stellen der älteren und der jüngeren Überlieferung wird auf dieses Exodus-Geschehen zurückgegriffen, das dem 2. Buch Mose, das davon berichtet, seinen heutigen Namen gab. Gott hatte sein Volk „aus dem Sklavenhaus Ägypten“ (Ex 20,1) geführt, wo es für den Pharao Fronarbeit zu leisten hatte und vor der Vernichtung stand, bis Gott sie unter der Führung eines Mannes namens Mose in die Freiheit und schließlich in das gelobte Land Kanaan führte.

In späterer Zeit erwarteten Teile des jüdischen Volkes einen zweiten Exodus, der diesmal eine Rückkehr in das Land der Väter nicht aus Ägypten, sondern aus einer ganz anderen Gegend des Alten Orients versprach: aus Mesopotamien. Dorthin hatten die Babylonier im 6. Jahrhundert v. Chr. nahezu die gesamte Oberschicht der Judäer als Strafe für einen Aufstand gegen ihre Herrschaft deportiert. Diese erneute Erfahrung, in der Fremde (Diaspora) leben zu müssen, weckte zugleich die Hoffnung, dass der Gott Israels mit dem rätselhaften Namen Jahwe die einst Verschleppten wieder in das Land Israel zurückführen würde. Ein namentlich unbekannter Prophet weissagte Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. in babylonischen Exilantenkreisen, dass eine neue Heilszeit für das von Gott erwählte Volk anbrechen würde, die den ersten „Exodus“ aus Ägypten noch weit übertreffen sollte (Jes 40–55). Sogar Berge und Hügel würde Jahwe in Ebenen und Wüs-

² Zu den fünf Kerndisziplinen gehören die Fächer Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie und Praktische Theologie (einschl. Religionspädagogik).

³ „Wege in die Freiheit“ lautete die Überschrift, unter die sich die fünf Kerndisziplinen der Theologie (s. Anm. 2) mit je einem Vortrag öffentlich präsentiert hatten.

ten in wasserreiche Gebiete verwandeln, um den neuen Exodus ins Land der Väter zu erleichtern (Jes 40, 3 f.; 43, 19 f.)

Ganz anders greift der Prophet Amos im 8. Jahrhundert v. Chr. den Exodus auf. Auch er erinnerte das Volk Israel daran, dass Gott vor vielen Jahrhunderten Israel aus Ägypten herausgeführt und im Land Kanaan angesiedelt hatte (Am 5, 27; 6, 7). Allerdings knüpft er in negativer Weise an dieses Ereignis an. Israels Gott würde aus Enttäuschung über die schlimmen religiösen und sozialen Zustände in Israel die Herausführung aus der ägyptischen Sklaverei wieder rückgängig machen. Weil Israel den Willen seines Gottes verachtet hatte, würde Gott sein früheres Rettungshandeln widerrufen und es zurück nach Ägypten schicken. Der Prophet Hosea, der Jahwe den Exodus widerrufen lässt und die Verbannung Israels ankündigt (Hos 8, 13; 9, 1–6), sieht in dieser Rückführung nicht nur ein unausweichliches göttliches Gerichtshandeln, denn für ihn ist die Wüste auch der Ort der Läuterung und des Neuanfangs (Hos 11; 12, 10 f.)

Dies sind Beispiele, wie tief sich die Herausführung Israels aus Ägypten in das kulturelle Gedächtnis Israels eingegraben hat. Noch heute wird im Judentum an die Tradition des Auszugs erinnert: Das Passahfest vergegenwärtigt jedes Jahr die besondere Erfahrung der Rettung durch Gott in Form mehrerer Tage andauernder Feierlichkeiten. Am ersten Abend dieses Festes, dem so genannten „Sederabend“, wird der Exodus in einer Familienfeier rituell nachgespielt. Jeder in der Familie übernimmt dabei eine bestimmte Rolle, vom kleinsten Kind bis zu den ältesten Gliedern der Familie. So wird deutlich, dass man seine Existenz und das Überleben des eigenen Volks nicht sich selbst, sondern der gnädigen Rettung und Führung Gottes verdankt. Diese Erfahrung hat auch Eingang in die christliche Tradition gefunden. Das Neue Testament berichtet, dass der Tod Jesu Christi anlässlich der Feier eines Passahfestes in Jerusalem geschah und dass Jesus das für die Erlösung aller Menschen geopfert „Passahlamm“ war.

Noch in heutiger Zeit greifen viele Kulturen in Afrika und in Lateinamerika diesen Weg in die Freiheit für ihr eigenes Streben nach Freiheit und Gerechtigkeit auf. Auch Martin Luther King und die Bürgerrechtsbewegung haben sich in den 1960er Jahren auf die Befreiung des Gottesvolkes von der Sklaverei berufen. Die sogenannte „Befreiungstheologie“, die in Südamerika und Afrika weit verbreitet ist, beruft sich auf den Gott, der jeder Form der Sklaverei und Unterdrückung sozial benachteiligter und vor allem armer Menschen widerspricht. Dabei beruft man sich auch auf den Namen, den die Israeliten im Buch Exodus tragen. „Hebräer“ werden sie dort auch genannt. Das ist vom Ursprungssinn des Wortes her keine ethnische Bezeichnung für ein bestimmtes Volk, sondern meint eine soziale Schicht minderprivilegierter und am Rande der urbanen Gesellschaften stehende Menschen, die als nichtsesshaft galten (s. u.).

Der Weg vom Exodus als Weg in die physische und soziale Freiheit der „Hebräer“ über die Befreiung von Schuld und Sünde durch die christliche Erlösungsreligion bis hin zu den Befreiungstheologien unserer Tage legte

eine breite Spur der Wirkungsgeschichte, die im Alten Testament ihren Anfang nahm. Zwar ist das Alte Testament kein christliches Buch, auch wenn man das lange Zeit annahm. Es kündigt von einer alten und faszinierenden vorderorientalischen Religion und ihrer wechselvollen Glaubensgeschichte, die sich aber an vielen Stellen von christlichen Gotteserfahrungen her deuten lässt und die durch eine Art „Fortschreibung“ der alten Geschichte nachvollziehbar und rezipierbar ist.

3. Die Bedeutung der Religionsgeschichte

Anhand der Exodus-Erzählung lässt sich exemplarisch zeigen, wie in der heutigen Bibelwissenschaft gearbeitet wird, die man auch mit dem Begriff *Exegese* (wörtlich: „Herauslese“) bezeichnet. Dabei kommen vor allem Methoden der allgemeinen Geschichts- und Literaturwissenschaft zum Tragen. Die alttestamentliche – und in vergleichbarer Weise auch die neutestamentliche – Wissenschaft gehört zu den *historischen* Disziplinen der Theologie und ist eng mit der Altertumswissenschaft, der so genannten Altorientalistik verwandt. Die im Alten Testament begegnenden Stoffe stammen aus einer uns weitgehend fremden Kultur und Zivilisation, die in den größeren Kulturkreis zwischen Ägypten, Kleinasien und Mesopotamien eingebunden ist. Auf Schritt und Tritt stößt man in den Texten des Alten Testaments auf Ereignisse, Bräuche, Vorstellungen, Normen, Lebensordnungen und Verhaltensweisen, die auch außerhalb Israels bekannt sind und von dort übernommen wurden.

Die religiösen und sonstigen kulturellen Bezüge und Verflechtungen sind derartig dicht, dass man heute nur noch selten von der „Umwelt“ des Alten Testaments spricht, um die Beziehungen zwischen den Israeliten und ihren Nachbarn ins Auge zu fassen. Da die meisten Traditionen der „Umwelt“ oft wesentlich älter und geografisch umfassender sind, ist es aus heutiger Sicht vielmehr umgekehrt: Israel gehört religionsgeschichtlich ganz und gar zur Umwelt des Alten Orients. Ein Volk, das an der geografisch wichtigen Nahtstelle zwischen den Hochkulturen Ägyptens und Mesopotamiens beheimatet war, wurde von beiden großen Kulturräumen geprägt und in seiner gesamten Entwicklung erheblich beeinflusst. Die Mächte zwischen Euphrat und Nil haben über zwei Jahrtausende jenen schmalen Landstreifen beherrscht oder als eine Art Pufferstaat zwischen sich etabliert und dabei überall – eben auch auf dem Gebiet der Religion – deutliche Spuren hinterlassen. Dass Israel unter diesen Einflüssen gleichwohl auch ein eigenes religiöses Profil entwickelte und der Welt die Bibel als im Alten Orient einzigartiges Archiv der eigenen Glaubensgeschichte hinterließ, gehört zu den erstaunlichen Phänomenen der Religionsgeschichte.

Wie sehr die Welt Israels mit den umliegenden Kulturen verbunden ist, zeigt bereits die Sprachwissenschaft (Linguistik). Das Althebräische ist eng mit den Sprachen aller Nachbarvölker zwischen Ägypten und Mesopota-

mien verwandt. Dazu gehören das Kanaanäische, die Sprache der Philister sowie aller anderen umliegenden Ethnien bis hin zu „der“ Verkehrssprache des Alten Orients, dem Akkadischen, die auf das dritte vorchristliche Jahrtausend zurückgeht und bis zur Zeitenwende gesprochen und in Form von Keilschrifttexten geschrieben wurde. Eine gemeinsame Sprache ist die Voraussetzung für kulturelle Verständigungen, deren Spuren sich aufgrund erheblicher Forschungsbemühungen der letzten einhundert Jahre durch immer neue Belege nachweisen lassen. Die Geschichte Israels und die Geschichte seiner religiösen Überzeugungen, die sich in schriftlichen Überlieferungen niedergeschlagen haben, lassen sich historisch am besten im Kontext des sie umgebenden altorientalischen Großraums erschließen. Dieses Verfahren hat seit dem 19. Jahrhundert unzählige neue Erkenntnisse über den Hintergrund der alttestamentlichen Überlieferung zutage gefördert.

Die alttestamentliche Wissenschaft ist aber nicht nur deshalb eine historische Disziplin, weil die untersuchten Lebenswelten in einer fernen Vergangenheit liegen. Sie ist auch deshalb für Historikerinnen und Historiker interessant, weil große Abschnitte des Alten Testaments in Form geschichtlicher Darstellungen vorliegen, die einen epischen Charakter haben und lange Berichtszeiträume umfassen. Reiht man die miteinander verflochtenen geschichtlichen Bücher aneinander, so bietet das Alte Testament eine fast lückenlose Darstellung der Geschichte Israels von ihren Anfängen in der Spätbronzezeit bis in die Hellenistische Zeit und umfasst damit eine mehr als 1000-jährige Geschichte.

Lange Zeit war man der Überzeugung, dass das Alte Testament eine historisch zuverlässige Darstellung der Menschheitsgeschichte beschreibt, die mit „Adam und Eva“ begann und bis in die Zeit der antiken römischen Vorherrschaft reichte. Bis in die frühe Neuzeit gab es kaum Zweifel an dieser Sichtweise. Die historische Verlässlichkeit der Bibeltexte wurde allerdings durch die zunehmende Erschließung der altorientalischen Welt, durch eine sich vom Diktat der Theologie emanzipierende Geschichtswissenschaft sowie durch die Erkenntnisse und Methoden der Literatur- sowie der Naturwissenschaften zunehmend in Frage gestellt. Was die historische Zuverlässigkeit betrifft, so hat sich herausgestellt, dass die Kategorien „Wahrheit“ oder „Fälschung“ unsachgemäß sind, weil sich in altorientalischen Darstellungen historische Erfahrungen aus ganz unterschiedlichen Zeiten mit mythischen Stoffen vermischen, wie sie etwa auch für Sagen typisch sind. Zugleich hat sich gezeigt, dass die alttestamentliche Art der Geschichtsdarstellung keine historische, sondern eine *religiöse* Deutung der Vergangenheit in den Blick nimmt. Sie ist dabei weniger an den Fakten als vielmehr an den *Wirkungen* und der religiösen *Bedeutung* geschichtlicher Ereignisse interessiert. Geschichte ist im Alten Orient nicht nur eine Aneinanderreihung von profanen Ereignissen, die durch Menschen geschehen. Als der eigentliche Lenker der Geschichte wird im Alten Testament Israels Gott Jahwe gesehen. Der Alttestamentler Ludwig Köhler hat dies bereits in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sehr treffend auf den Punkt gebracht:

„Geschichte ist eine Veranstaltung Gottes. Er bringt mit seiner Verheißung die Bewegung in Gang. Er steckt ihr nach seinem Willen das Ziel [...]. Er greift ein, wann er es für angebracht hält. Alle Geschichte rührt von Gott her und begibt sich für Gott.“⁴

Moderne Geschichtswissenschaft betrachtet Gott nicht als Initiator historischer Ereignisse, denn ob Gott oder göttliche Kräfte hinter den Handlungen von Menschen stehen, ist im Rahmen moderner Geschichtswissenschaft weder nachweisbar noch als Erklärung für die Darstellung von Ursache und Wirkung von historischen Prozessen notwendig. Gott ist ihr ebenso ungreifbar wie (wissenschaftlich) entbehrlich. Für die Bibel gilt dies nicht. Sie sieht Gott und die von ihm abhängigen Menschen aufs engste miteinander verbunden. Dies zeigt sich auch bei der Darstellung der Exodus-Geschichte. Die Bibel schildert den Auszug der Israeliten als ein Zwölfstämme-Volk in den mythologischen Kategorien eines göttlichen Wunders.

4. Die alttestamentliche Darstellung des Exodus

Die biblische Darstellung des Auszugs Israels aus Ägypten erzählt zunächst, wie die Nachkommen Jakobs, einem der Urahnen Israels, aufgrund einer Hungersnot von Kanaan nach Ägypten auswanderten. Solche Migrationen ereigneten sich aufgrund wechselnder thematischer Bedingungen häufiger, wenn die vom Mittelmeer kommenden Regenfälle ausblieben. Die Folgen waren Dürren und Hungersnöte, die zur Katastrophe wurden, wenn der Regen über mehrere Jahre hinweg ausblieb. Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass Jakob und seine zwölf Söhne (den Ahnherren der Stämme Israels) mit ihren Familien nach Ägypten auswanderten und aufgrund günstiger politischer Umstände im Einvernehmen mit dem ägyptischen König im östlichen Nildelta ansässig wurden. Die Bibel schildert dies als einen Akt der Vorsehung Gottes.

Das anfängliche Wohlwollen des Pharaos gegenüber Jakob und seiner Familie veränderte sich nach dem Tod des ägyptischen Königs. Als ein neuer Pharao den ägyptischen Thron bestieg, begann dieser, die Nachkommen Jakobs zu unterdrücken, die jetzt „Hebräer“ genannt werden. Einerseits fürchtete sich der Pharao davor, dass die Israeliten sich zu sehr vermehrten und damit eine Bedrohung für den eigenen Staat darstellen könnten. Zum anderen benötigte er für die Befestigung seiner Grenzstädte im östlichen Nildelta Sklaven, die die erforderlichen Lehmziegel herstellten. Durch harte Arbeitsbedingungen sollte zugleich die Zahl der Israeliten dezimiert werden (was nicht ganz logisch erscheint!).

Wie durch ein Wunder geschah das Gegenteil: Die Nachkommen Jakobs vermehrten sich umso mehr, was den ägyptischen König veranlasste, alle neugeborenen Kinder der Israeliten umzubringen. Diese Not führte aber

⁴ Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1937, 77.

dazu, dass die Hebräer ihren Gott Jahwe um Hilfe anriefen. Der erhörte ihre Gebete und sorgte dafür, dass ein Knabe namens Mose (was auf Ägyptisch „Sohn“ bedeutet) den Nachstellungen entkam und inkognito am Königshof der Ägypter großgezogen wurde. Als Mose einen ägyptischen Aufseher im Zorn ermordete, musste er fliehen und fand Zuflucht bei einem Nomadenstamm in der Wüste Sinai, den Midianitern. Beim Hüten einer Schafherde erschien ihm eines Tages Israels Gott Jahwe in einem brennenden Dornbusch und beauftragte ihn, nach Ägypten zurückzukehren und sein Volk in das Land Kanaan, zu führen, das Gott den Israeliten von Abrahams Zeiten an als Besitz versprochen hatte.

Mose kehrte daraufhin nach Ägypten zurück, trat vor den Pharao und verlangte von ihm, dass sein Volk in die Freiheit entlassen wird, um seinem Gott in der Wüste ein Opfer zu bringen. Der Pharao verweigert dies, woraufhin es zu einem immer weiter eskalierenden Konflikt zwischen ihm und Mose kam. Israels Gott schickte den Ägyptern zehn verheerende „Plagen“, die seine Macht demonstrieren und den Pharao anfänglich zum Einlenken bewegen sollten. So wurde etwa das Nilwasser in Blut verwandelt, Stechmücken und Frösche suchten das Land heim; ein plötzlicher Hagelschlag und eine Seuche vernichteten Schafe und Ziegen, die Menschen wurden von rätselhaften Geschwüren geplagt oder es tritt eine unerwartete Sonnenfinsternis ein.

Dabei zeigt sich ein bestimmtes Schema: Solange die Plagen das Land und seine Bevölkerung bedrohten, versprach der Pharao meist, die Israeliten ziehen zu lassen. Sobald Mose die Plagen kraft seiner mantischen Fähigkeiten aufhob, wollte der Pharao von seinem Versprechen nichts mehr wissen, was der Bibeltext schließlich als „Verstockung“ durch Jahwe interpretierte. Erst nach der letzten und schlimmsten Plage, der Tötung aller Erstgeburt bei Menschen und Tieren, durften die davon verschonten Israeliten das Land verlassen.

Sie zogen nach Osten in Richtung Palästina, wobei es hinsichtlich der Reiserouten unterschiedliche Angaben in der Bibel gibt. Der Pharao besann sich indes erneut anders und versuchte, die Israeliten mit Gewalt zurückzuholen, was an einer weiteren göttlichen Rettungstat scheiterte. Am so genannten „Schilfmeer“ passierten die Israeliten trockenen Fußes ein auf wunderbare Weise aufgestautes Flussbett oder Meeresbecken, während das ägyptische Streitwagenheer samt Pharao bei ihrer Verfolgung durch das zurückflutende Wasser ums Leben kamen.

Über den Anführer Mose führte Gott sein Volk durch die Wüste nach Osten in das verheißene Land. Eine wichtige Station dieser Wanderung ist ein Aufenthalt am Berg Sinai, der in einem der alttestamentlichen Berichte auch „Horeb“ genannt wird. Dort schloss Gott mit dem Volk einen Bund und übergab ihnen neben den auf zwei Steintafeln geschriebenen „Zehn Geboten“ noch zahlreiche weitere kultische und ethische Anweisungen. Aufgrund permanenter Widerstände des immer wieder „rebellischen“ Volkes gegen Gottes Führung verhängte der Gott Jahwe eine drakonische

Strafe: Das Volk durfte nicht direkt in das verheißene Land Kanaan einziehen, sondern musste eine vierzigjährige Wüstenwanderung durchstehen, wovon sie 38 Jahre an der Oase in Kadesch-Barnea im Nordosten der Sinai-Halbinsel zugebracht haben sollen.

Unter der Führung Josuas, des Nachfolgers des Mose, eroberte das Zwölfstämme-Volk Israel zunächst das Ostjordanland (das heutige Jordanien) und in einem groß angelegten Feldzug schließlich auch das ganze „Land Kanaan“, dessen Grenzen in etwa denen des heutigen Staates Israel, Palästinas und dem mittleren Ostjordanland entsprechen. Israels Gott hatte damit seine Verheißungen erfüllt: Er führte das Volk aus der Gefangenschaft in ein Land, das „von Milch und Honig fließt“, wie die biblische Überlieferung festhält.

Aufgrund der Einbettung der Exodus-Erzählung in die gesamte Geschichte Israels handelt es sich beim „Land Kanaan“ nicht um ein vollkommen fremdes Land, sondern um eine Rückkehr in das Land, in dem Israel schon einmal ansässig war. Dies sollen die der Exodus-Geschichte vorgelagerten Erzählungen von Israels Erzvätern Abraham, Isaak und Jakob zeigen.

5. Eine historisch-kritische Bestandsaufnahme

5.1. *Innere Unstimmigkeiten des Textes*

Können die Ereignisse in dieser Weise stattgefunden haben? Dies ist eine der kritischen Fragen, die die moderne Geschichtswissenschaft seit langer Zeit an diese biblische Überlieferung richtet. Eine eingehende literarische und historische Untersuchung ergibt jedenfalls eine Vielzahl von Ungeheimheiten. Der Erzähltext wirkt nur auf den ersten Blick homogen. Eine genauere Analyse legt den Schluss nahe, dass entweder unterschiedliche Quellen miteinander verknüpft oder sukzessive Bearbeitungsschichten einen älteren Text überlagert haben.

Schon die Chronologie ist nicht stimmig. Nach einem Textabschnitt, den man aufgrund seiner kultischen Interessen einer „Priesterschrift“ genannten Quelle zuordnet (Kürzel: J), soll Israel 430 Jahre im ägyptischen Exil gewesen sein (Gen 12, 40). Das entspricht in etwa der Angabe von 400 Jahren in Gen 15, 13 ff. Diese Zahl scheint wegen ihres runden Datums konstruiert zu sein und könnte sich auf 1. Kön 6, 1 beziehen. Dort wird der Anfang des Tempelbaus Salomos auf das 480. Jahr nach dem Exodus festgelegt. Dann hätte der Exodus im 15. Jahrhundert v. Chr. stattgefunden, wogegen allerdings eine ganze Reihe von Argumenten spricht (s. u.). Insbesondere die im Buch Exodus erwähnten Städte im östlichen Nildelta existierten in dieser Zeit noch gar nicht. Der Ort Pi-Ramses etwa („Haus des Ramses“), den die Israeliten als Fronsklaven erbauen sollten (Ex 1, 11), verweist auf den ägyptischen König Ramses II. aus der 19. Dynastie. Frühere Könige dieses Na-

mens im 15. oder 14. Jahrhundert v. Chr. gab es ebenso wenig wie die erst für das 13. Jahrhundert nachweisbaren baulichen Tätigkeiten in den anderen genannten Orten des Nildeltas, die auf Befehl von Ramses II. errichtet wurden. Daher scheidet die Datierung des Exodus durch das Königebuch aus. Leitend mag für diese Angabe die Zahlensymbolik sein: 480 Jahre ergibt eine Abfolge von zwölf Generationen, wenn man, was üblich war, jeder Generation vierzig Jahre zugrunde legte. Auch wenn diese geschichtliche Einordnung sehr fragwürdig ist, bleibt der Verweis auf das 15. Jahrhundert für das Verhältnis der Frühisraeliten zu Ägypten aus einem anderen Grund interessant. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Nach Gen 15, 16, einem vermutlich älteren Text, umfasste der Aufenthalt Israels lediglich eine Zeitspanne von vier Generationen, die damit also maximal 160 Jahre umfassen kann. Wenn man dem Aufenthalt einer semitischen Gruppe in Ägypten einen historischen Kern zuerkennen möchte, wird man wohl eher mit einer kürzeren Verweildauer zu rechnen haben. Jedenfalls ist Gen 15, 16 gegenüber den anderen Datierungen der Vorzug zu geben. Es ist nicht vorstellbar, dass ein Volk, das – wie es das Buch Exodus darstellt – über keine gefestigten religiösen Traditionen oder verbindliche religiöse Normen (wie die Tora) verfügte, denen Moses' Gott Jahwe unbekannt zu sein scheint (Ex 3, 13–15), 400 Jahre lang auf fremdem Boden in ethnischer Abgrenzung zu allen Nachbarn (zumal in einem typischen Asyl- und Durchgangsgebiet) konsistent blieb. Das widerspricht auch allen Erfahrungen von Migrationsbewegungen und der zwangsläufig irgendwann einsetzenden Assimilierung, die im Alten Orient häufig vorkam.

Ein weiteres Problem betrifft die „Reiseroute“, die die Mosegruppe auf ihrer Flucht nach Osten eingeschlagen haben kann. Folgt man dem scheinbar präzisen Stationsverzeichnis des Pentateuch, ergibt sich ein verwirrendes Bild. Nach Ex 13, 17 soll diese Gruppe nicht den üblichen Weg an der Küste entlang – an der so genannten „Via Maris“, dem damaligen Hauptverbindungsweg – genommen haben, sondern sich nach Südosten gewandt haben. Dies wäre auch nicht ratsam gewesen, da die ganze Strecke durch ein System befestigter ägyptischer Garnisonen gesichert war. Die Ägypter achteten aufgrund schlechter Erfahrungen mit den „elenden Asiaten“ in der Vergangenheit penibel darauf, wen sie in ihr Land ließen. Grenzbeamte hatten darüber Protokolle anzufertigen, die z. T. noch erhalten sind. Außerdem war die Nordroute der Aufmarschweg der ägyptischen Heere auf ihrem Weg ins Zweistromland und damit strategisch von höchster Bedeutung.

Die biblische Überlieferung ist, was den Fluchtweg betrifft, sehr uneinheitlich. Dies schreibt man gewöhnlich den bereits erwähnten unterschiedlichen Überlieferungen zu, indem man mehrere Quellen oder spätere Ergänzungen eines Textes zu rekonstruieren versucht.⁵ Einigkeit aller mit dem

⁵ Klassisch ist die Unterscheidung der heute strittigen Pentateuchquellen „J“ (Jahwist), „E“ (Elohist) und „P“ (Priesterschrift).

Exodus befassten Texte besteht nur darin, dass man einen gemeinsamen Aufbruch in der im östlichen Nildelta gelegenen Stadt Sukkot annimmt. Die unterschiedlichen Reiserouten, die sich in den Texten (Quellen?) vorfinden,⁶ geben dabei Orte an, von denen manche identifiziert werden konnten, andere jedoch nicht (Ex 13, 12–14, 9; Num 33, 5–8). Eines wird allerdings schnell klar: Die Reiserouten widersprechen sich.

Ebenso unwahrscheinlich wie der Weg über die Nordroute ist die Annahme, dass die Gruppe von Flüchtenden den in Ex 13, 17 beschriebenen Weg nach Süden, also in das eigentliche Gebiet des Sinai einschlug (früher trug nur der Südteil der Halbinsel diesen Namen), um an dem gleichnamigen Berg ihrem Gott Jahwe zu begegnen. Denn die Südroute führte zu den Kupferbergwerken des Nillandes, die aufgrund ihrer großen ökonomischen Bedeutung ebenfalls durch starke ägyptische Garnisonen bestens bewacht waren. Außerdem soll das erste Ziel der Exodusgruppe nach Ex 15, 22 eine Oase namens Kadesch Barnea gewesen sein. Dieser Ort liegt aber gar nicht im Süden, sondern auf einer fast horizontalen Linie im Osten.

Es wäre daher viel zu gefährlich gewesen, wenn die Fliehenden den Weg nach Süden genommen hätten, wie dies viele Karten in Bibelausgaben als angebliche Route der Exodusgruppe steif und fest behaupten. Diese Präferenz verdankt sich vor allem der späteren christlich-mittelalterlichen Tradition aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert, die den Berg Sinai im Süden der Halbinsel lokalisierte. Plausibler erscheint da der direkte und „mittlere“ Weg von Sukkot nach Kadesch-Barnea.

5.2. Der Ort des Meerwunders

In Ex 14, 2 wird ein Ort namens Baal-Zaphon genannt, an dem sich das Wunder der Scheidung des Wassers ereignet haben soll. Er liegt an völlig anderer Stelle als die eben genannten Routen, nämlich unmittelbar an der Mittelmeerküste zwischen Ägypten und dem Land Kanaan. Dies wäre aber die Strecke, die die Israeliten nach Ex 13, 17 wegen der starken ägyptischen Befestigungen gerade meiden wollten. Wie der Name verrät, handelt es sich um ein Heiligtum, das dem kanaanäischen Gott Baal geweiht war, der den Beinamen Zaphon erhielt und der auch im kanaanäischen Ugarit in Nordsyrien verehrt wurde. Er galt als Beschützer der Seefahrer, besonders in der nicht ungefährlichen Bucht des Sirbonischen Sees, an dessen Ufer sich das Heiligtum Baal-Zaphon befand.

Das „Schilfmeer“, wie der Ort des Wunders genannt wird, läge dann nicht, wie oft angenommen wurde, am Roten Meer (an dem wegen der steilen Ufer gar kein Schilf wächst), sondern an der dem Sirbonischen Haff und damit an der Mittelmeerküste unweit des Nildeltas. Hier wächst tatsäch-

⁶ Vgl. Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit (ATD.E 4/1), Göttingen 2001, der diese Frage auf den Seiten 93–97 ausführlich erörtert.

lich Schilf, und aufgrund der Strömungsverhältnisse in Ufernähe kommt es auch zu wechselnden Wasserständen, mit denen sich das Wunder am ehesten auf natürliche Weise erklären ließe. Allerdings steht gerade diese Ortsangabe in der jüngsten Quelle des Pentateuch, der Priesterschrift, die frühestens aus der Exilszeit und damit sechshundert Jahre nach der in den Texten angebotenen zeitlichen Einordnung des Exodus im 13. oder 12. Jahrhundert v. Chr. stammt. Kann eine solche Angabe historisch zuverlässig sein? Und in welchem Verhältnis steht sie zu den anderen Ortsangaben?

Eine andere Vermutung besteht darin, das Wunder der Rettung Israels an den großen und salzhaltigen Bitterseen anzusiedeln, die sich zwischen der Nord- und der Südroute am Westrand der Sinai-Halbinsel befinden. Diese liegen der Oase Kadesch-Barnea am nächsten, und auch dort ist mit dem Vorhandensein von Schilf zu rechnen, was ihnen den Namen „Schilfmeer“ (Ex 13, 18 u. ö.) eingetragen haben könnte.⁷ Mehr lässt sich allerdings nicht sagen.

Welches Wunder hat sich überhaupt am „Schilfmeer“ ereignet? Eine nähere Betrachtung der Quellen zeigt weitere Varianten und Unstimmigkeiten des konkreten Rettungswunders, die man traditionell durch die Verarbeitung unterschiedlicher Quellen erklärt. Ein der Quelle „J“ (Jahwist, s. o.) zugeordneter Text beschreibt, dass die flüchtende Moseschar an ein Wasserhindernis gestoßen sei. Jahwe, der dem Volk in einer Wolkensäule voranzog, soll sich in der Nacht vor dem Wunder so zwischen die Ägypter und die Mosegruppe gestellt haben, dass ein nächtlicher Angriff gegen die Mosegruppe verhindert wurde (Ex 14, 19b–20). Durch einen starken Ostwind habe Jahwe dann die ganze Nacht hindurch das Meer ausgetrocknet (14, 21a), so dass die fliehende Gruppe den Ägyptern über das freigelegte Wasserbecken entkam. Das Wunder erscheint nach dieser Darstellung nicht ganz so miraculös und wird mit den relativ natürlichen Vorgängen starker Winde in Verbindung gebracht.

Die andere Quelle „P“ (Priesterschrift), hat dagegen gerade die miraculösen Züge des Wunders gesteigert und schildert den Vorgang in einer anderen Variante: Danach habe Mose seine Hand mit dem aus der Beschwörung der Plagen bekannten Zauberstab über das Meer ausgestreckt, wodurch sich das Wasser in zwei links und rechts aufragende Wassersäulen geteilt habe. Von einem Wind ist dabei nicht mehr die Rede, und er ist für dieses Wunder auch nicht zu gebrauchen. Danach seien die Flüchtenden trockenen Fußes zwischen den beiden steil aufragenden Wasserwänden hindurchgegangen (Ex 14, 21–22). Als die Ägypter dies auch versuchten, habe Mose den Zauber rückgängig gemacht, woraufhin die Wassermassen über den Ägyptern zusammenschlugen.

Daneben gibt es womöglich noch eine dritte Variante, die ebenfalls in Ex 14 verarbeitet wurde. Danach habe Jahwe am Morgen einen „großen

⁷ Die Bezeichnung „Meer“ steht dem Vorschlag der Bitterseen nicht im Wege, weil das hebräische Wort für Meer (*jam*) auch Seen bezeichnen kann (so wird z. B. der See Genezareth im Hebräischen als „Meer“ bezeichnet).

Schrecken“ unter den Truppen der Ägypter bewirkt und die Räder ihrer Wagen „gehemmt“, so dass die Ägypter nur schwer vorankamen. Sie seien daraufhin von Panik erfasst worden und hätten gesprochen: „Lasst uns vor Israel fliehen! Jahwe streitet für sie gegen Ägypten“ (Ex 14, 24–25). Nach dieser Darstellung wurden die ägyptischen Truppen gar nicht vom Wasser verschlungen, sondern zogen sich von Angst ergriffen selbst zurück.

Es gibt womöglich noch einen Hinweis auf eine vierte Variante des Meerwunders. Im Siegeslied der Mirjam (der Schwester des Mose) in Ex 15, 21 findet sich der vermutlich alte hymnische Text: „Ross und Reiter hat Jahwe ins Meer gestürzt.“ Dies könnte auf ein aktives und unmittelbares gewaltsames Eingreifen Jahwes hindeuten. Sicher ist dies aber nicht. Es kann sich auch um eine Variante oder Erläuterung zur Fassung der Quelle „P“ handeln.

5.3. *Wo lag der Berg Sinai?*

Wo ist innerhalb des Exodusberichts jener heilige Berg anzusiedeln, an dem sich der Gott Jahwe den Flüchtenden nach dem Rettungswunder geoffenbart und Mose die Zehn Gebote übergab? Bei der Lokalisierung zeigen sich dieselben Schwierigkeiten, auf die man auch bei den Angaben zur Fluchtroute stößt. Denn der Gottesberg wird in der Überlieferung des Alten Testaments unterschiedlich lokalisiert und sogar mit unterschiedlichen Namen bezeichnet. Er wird meist „Sinai“ oder „Horeb“ (im Deuteronomium) genannt und erhält an anderen Stellen noch weitere Bezeichnungen.

Ein geografischer Hinweis könnte sich hinter der Notiz in Ex 19, 16–19 verbergen. Die Begegnung Jahwes mit Mose wird dort mit seismischen Phänomenen in Verbindung gebracht, hinter denen man ein Erdbeben und eine vulkanische Aktivität (rauchender Berg) vermuten kann. Andererseits handelt es sich dabei um typische Merkmale einer Gotteserscheinung im Alten Testament (Theophanie), weshalb es fraglich ist, ob man den geologischen Phänomenen eine besondere Bedeutung beimessen kann. Sollten Erdbeben und vulkanische Aktivität aber ursprünglich sein und mit dem Sinai-Bericht zusammengehören, dann scheidet gerade die allgemein verbreitete Theorie über den Gottesberg aus, die ihn an der Südspitze der Halbinsel Sinai (in der Nähe des Katharinenklosters) vermutet. Nach geologischen Erkenntnissen fand dort in geschichtlicher Zeit keinerlei vulkanische Aktivität statt. Im Unterschied dazu lassen sich in der Gegend am östlichen Ufer des Golfs von Aquaba (im Nordwesten des heutigen Saudi-Arabien) in der fraglichen Zeitspanne durchaus vulkanische Aktivitäten nachweisen. Dann hätte der „Berg Sinai/Horeb“ im Siedlungsgebiet der Midianiter (und späteren Edomiter) gelegen, mit denen Mose ausweislich der Quellen verbunden und sogar verschwägert war (Ex 2–4; 18). Für diese Theorie spräche auch der womöglich alte hymnische Text in Ri 5, 4f., wonach Jahwe seinem Volk vom „Gebirge Seir“ in Edom kommend in der entscheidenden Schlacht gegen die Kanaanäer zu Hilfe geeilt sei. Offensichtlich galt nach dieser Tradition das Gebiet Edoms als Ursprungsort der Jahwe-Religion.

Die Lokalisierung am Südpfingel der Halbinsel Sinai geht dagegen erst auf eine christliche Tradition aus dem vierten Jahrhundert zurück (s. o.).

Nach dem Propheten Habakuk (Hab 3, 3) stammt Jahwe dagegen aus „Teman“, also aus dem südlichen Ostjordanland, das ebenfalls im Stammesgebiet Edoms liegt. Im „Mosesegen“ im Buch Deuteronomium (Dtn 33, 2) werden neben dem Sinai und dem Gebirge Seir auch noch die Wüste Paran als Ursprungsort Jahwes genannt. Dieses Wüstengebiet liegt westlich von der Oase Kadesch-Barnea im Nordosten der Sinaihalbinsel. Dies wäre eine dritte Möglichkeit. Andererseits ist der Name „Sinai“ im Alten Testament breit bezeugt, weshalb Israels Gott Jahwe oft auch nur „der vom Sinai“ genannt wird. Dieser Name passt aber nur zur südlichen Hälfte der gleichnamigen Halbinsel.

Der Ort des Gottesbergs gibt also Rätsel auf. Gab es womöglich mehrere heilige Berge in der Gegend? Und sind die alternativen Namen „Horeb“ für den Berg Sinai im Buch Deuteronomium oder „Seir“ und „Paran“ weitere Gottesberge oder meinen sie denselben Ort mit ggf. unterschiedlichen Bezeichnungen? Gab es einen heiligen Berg auf der südlichen Halbinsel Sinai und einen weiteren im südlichen Edom, die später miteinander identifiziert wurden? Dies wäre gut möglich, denn im Alten Testament finden solche kulturellen Verschmelzungsprozesse an vielen Stellen statt. Jedenfalls wissen wir, dass Jahwe mit Beginn der staatlichen Zeit von seinen heiligen Bergen im Süden in die klimatisch günstiger gelegene Stadt Jerusalem „umgezogen“ ist, wo er schließlich den „Berg Zion“ zu seinem neuen Wohnsitz und späteren Wallfahrtsort erklärte (u. a. Ps 46; 48; Jes 28, 16).

Es muss ansonsten bei Vermutungen bleiben. Heute wird meist angenommen, dass die Begegnung mit Jahwe am „Sinai“ bzw. am „Horeb“ eine ursprünglich eigenständige Tradition darstellt, die einen religiösen Jahwe-Kult begründete, der erst viel später (vermutlich im 7. Jahrhundert v. Chr., s. u.) mit der Exodusgeschichte verknüpft wurde, bevor er irgendwann zu einer gesamtisraelitischen Tradition wurde. Wahrscheinlich gehört die Selbstoffenbarung Jahwes am Gottesberg daher ursprünglich gar nicht zu den Exodus-Ereignissen, sondern wurde erst nachträglich der Mosegruppe zugeschrieben.

5.4. Archäologische und religionsgeschichtliche Aspekte

Neben diesen inneren Unstimmigkeiten des Texts gibt es grundsätzliche Einwände gegen die Historizität der dargestellten Ereignisse seitens der Archäologie und der Ägyptologie gegen die biblische Überlieferung. Zunächst einmal stellt sich die Frage, ob es für ein derart aufwändiges Unternehmen wie den Exodus nicht auch außerbiblische Belege zu den berichteten Ereignissen geben müsste. Die ägyptischen Quellen zeigen dabei einen überraschenden Befund. Zunächst bestätigen sie, dass es immer wieder Kontakte der unterschiedlichsten Art mit von Westen eindringenden semitischen Gruppen gab, die sich im östlichen Nildelta niederließen. Ägypten

war nicht auf den Regenfeldbau des östlichen Mittelmeerraums angewiesen wie die Bewohner Kanaans oder Syriens, denn der Nil und seine alljährlichen Überschwemmungen sorgten für ganzjährige Bewässerungsmöglichkeiten der Felder (in Ägypten regnet es nie). Das Land am Nil war die Kornkammer des Alten Orients und auch der ihr folgenden Antike. Die Schwankungen des Nilwassers konnten zwar die Erträge beeinträchtigen, aber die ägyptischen Bewässerungssysteme waren verlässlich. Besonders das Nildelta, das im Altertum wesentlich verzweigter war als heute, bot ideale Bedingungen für die Ansiedlung von Flüchtlingen aus dem Osten.

In Ägypten kannte man daher das Problem der Infiltration und Einwanderung semitischer Gruppen. Es galt als klassisches Asyl-land, wovon auch mehrere Texte des Alten Testaments berichten.⁸ Da diese Migrationen nicht immer in friedlicher Absicht geschahen, bestanden bei den Ägyptern starke Vorbehalte gegen einwandernde Nomaden, die deswegen an den Grenzen und Zufahrtsstraßen streng kontrolliert wurden. So lässt etwa ein ägyptischer Grenzbeamter eine Gruppe von Nomaden, die er „Schasu“ nennt und die aus Edom kommen, mit ihrem Vieh passieren, „damit sie am Leben bleiben“.⁹ Dieser Bericht zeigt, wie man sich die Sache vorzustellen hat, und dass es sich bei der Einwanderung der Nachkommen Jakobs nach Ägypten um kein singuläres Phänomen handelt.

Nach dem Zerfall des Mittleren Reichs im 17. Jahrhundert v. Chr. nahm die Einwanderung asiatischer Gruppen in das Nildelta sprunghaft zu. Die Ägypter nannten die Eindringlinge „Hyksos“, was übersetzt „Fürsten der Fremdländer“ bedeutet. Dabei handelt es sich um semitische Einwanderer, die den Gott Baal verehrten. Aufgrund neuer Waffentechniken wie der Einführung der Kavallerie (Pferdegespanne als Streitwagen) und verbesserter Bogentechniken besiegten sie die Ägypter, übernahmen die Herrschaft in Unterägypten und bildeten im Nildelta eine Führungsschicht um die von ihnen erbaute Hauptstadt Avaris. Nach einer circa 150-jährigen Herrschaft gelang es den Pharaonen der 18. Dynastie (1552–1306), sich von der Hyksos-Herrschaft zu befreien, diese nach Kanaan und Syrien zurückzudrängen und die Landbrücke an der Ostküste des Mittelmeeres als ägyptisch kontrollierte Pufferzone zu nutzen.

Handelt es sich bei der Migration der Israeliten nach Ägypten um Erinnerungen an die Hyksos? Sind sie mit den späteren Israeliten identisch? Dafür spräche die Herkunft der Hyksos, die wohl tatsächlich aus dem syrisch-palästinischen Raum stammen. Gegen eine solche Theorie sprechen aber gewichtige Gründe, u. a. dass die Israeliten im Unterschied zu den Hyksos kein Reitervolk sind. Auch hätte diesen Nomaden jede Verwaltungserfahrung für die Beherrschung eines Reichs wie dem Gebiet Unterägyptens gefehlt. Wenn die Vorfahren der Israeliten Kleinvieh-Nomaden waren, wie es viele Tex-

⁸ Vgl. Gen 12; 1Kön 11, 40; 2Kön 25, 22–26. Auch archäologisch lassen sich zahlreiche jüdische Spuren in Ägypten nachweisen (z. B. in Elephantine).

⁹ Vgl. Brief eines Grenzbeamten an seine Vorgesetzten (um 1192 v. Chr.), in: TGP, 40 f.

te darstellen, können sie also schwerlich mit den Hyksos identisch sein. Für eine Verbindung mit den Vorfahren Israels spricht dagegen, dass die Hyksos einer Überlieferung Manethos zufolge (die allerdings nicht verlässlich ist) nach ihrer Vertreibung die Stadt Jerusalem gegründet und dort einen Tempel errichtet hätten. Die Exodus-Erzählung des Alten Testaments lässt sich aber schwerlich mit der Geschichte Hyksos in Einklang bringen. Denn die „Hebräer“ sind Sklaven und keine verhassten Fremdherrscher, die zudem auch nicht vertrieben werden, sondern selbst aus Ägypten entkommen wollen.

Neben der Hyksos-These, die ins 16. und 17. Jahrhundert verwies, ist die am weitesten verbreitete Theorie, dass der Exodus unter Ramses II. aus der 19. Dynastie stattfand, dem wichtigsten König des Neuen Reiches (1290–1224 v. Chr.). Dafür sprechen die genannten Orte, an denen die Israeliten zur Fronarbeit im östlichen Nildelta herangezogen wurden, die seit dem 13. Jahrhundert belegt sind (nicht jedoch zur Zeit der Hyksos!). Der Bau der Städte und auch die Herstellung von Lehmziegeln durch Sklaven, wie sie der biblische Text schildert (Ex 1, 13 f.), ist ebenfalls durch Inschriften und Reliefdarstellungen nachgewiesen. In diese Zeit weist auch der älteste erhaltene außerbiblische Text, der den Namen „Israel“ nennt. Er steht auf der so genannten Israel-Stele des ägyptischen König Merenptah (1224–1204 v. Chr.), einem Sohn von Ramses II. Dort wird ein aus der Sicht Merenptahs erfolgreicher Feldzug gegen Libyer, Hethiter sowie die Bewohner Kanaans erwähnt, wobei „Israel“ mit dem hieroglyphischen Personaldeutezeichen einer Menschengruppe versehen ist. Archäologische Grabungen bestätigen diesen Befund insofern, als sie im fraglichen Zeitraum der Spätbronzezeit auf Dutzende neuer Siedlungen im östlichen Bergland in Kanaan stießen. Diese hängen mit einer großen Stadtflucht zusammen, die, nach dem Archäologen Israel Finkelstein, auch die mit den Städten im Austausch stehenden Nomaden zur Sesshaftigkeit und dem eigenen Anbau von Getreide zwang.

Gegen eine historische Einordnung des Exodus ins 13. Jahrhundert, wie er im Alten Testament insinuiert wird, sprechen aber gewichtige Gründe. So wird der Exodus oder eine auch nur ansatzweise vergleichbare Flucht in ägyptischen Texten mit keiner Silbe erwähnt. Das völlige Schweigen aller Quellen ist für eine derart große demografische Veränderung durch eine Massenemigration (die Bibel spricht von 600 000 Männern – ohne Frauen und Kinder) kaum vorstellbar. Bei einer von Archäologen geschätzten Gesamtbevölkerung von ca. 3 Millionen Menschen in Ägypten, die sich durch Siedlungsspuren ziemlich präzise berechnen lässt, hätte eine solche Migration das Land am Nil in ein völliges Chaos gestürzt und irgendeine Spur hinterlassen. Im Alten Orient ist darüber hinaus kein Indiz irgend einer Schwächung Ägyptens aus dieser Zeit bekannt – im Gegenteil. Das Land stand gerade auf dem Höhepunkt seiner Machtentfaltung und dominierte die politische Landschaft bis nach Anatolien. Wenn sogar eine kleine Gruppe von Nomaden aus Edom penibel erfasst wurde, warum findet sich kein einziger Hinweis auf eine angebliche „Massenauswanderung“? Selbst wenn das Heer des Pharao in den Fluten des Schilfmeeres umgekommen sein

sollte, hätten die Kasernen im Sinai und in Kanaan eine weitere Verfolgung der Flüchtenden ermöglicht.

Es gibt noch weitere ägyptische Quellen über semitische Zuwanderer, diesmal aus dem 15. Jahrhundert v. Chr. Sie sprechen von Personengruppen in Kanaan, die „Apiru“ genannt werden und die etymologisch mit dem Wort „Hebräer“ verwandt sind. Mit Apiru/Hebräer bezeichnen die Ägypter keine Völker, sondern Teile der autochthonen Bevölkerung, die mit einer sozial diskriminierenden Konnotation versehen werden und als „kriminelle Elemente“ gelten, die sich in Banden organisieren. Sie erscheinen als nichtsesshafte Gruppen, die im ägyptisch kontrollierten Kanaan ihr Unwesen trieben und durch Aufstände die städtische Ordnung durcheinanderbrachten. Es handelt sich bei den Apiru/Hebräern daher schwerlich um nomadische Zuwanderer (aus Ägypten), vielmehr wird mit ihnen auf einen Konflikt innerhalb der kanaänischen Gesellschaft Bezug genommen.

Darüber hinaus ist das Ergebnis weiterer Spurensuche nach dem Auszug der Israeliten negativ. Das Hinterland des Sinai mit seinem großen Wüstengebiet zeigt keinerlei Spuren semitischer Nomaden. So hat man weder ein Gebäude noch eine einzige Töpferscherbe, Reste eines Lagers oder irgend ein anderes Relikt einer solchen Wanderung gefunden, obwohl der biblische Bericht behauptet, die 600 000 Israeliten seien mit großer Beute, mit Gold und Silberschätzen aus Ägypten aufgebrochen (Ex 12, 35). Für das 13. Jahrhundert v. Chr. gibt es keinerlei Belege für die Existenz von Nomaden auf der Sinai-Halbinsel, während sich sogar noch Spuren von Hirten aus dem 3. Jahrtausend dort nachweisen lassen. Es ist dieser völlige Mangel an irgendwelchen Relikten oder Zeugnissen, der trotz verfeinerter archäologischer Methoden am meisten überrascht.

Bleibt noch der Hinweis auf die Oase Kadesch-Barnea, an der die Israeliten 38 Jahre gerastet haben sollen (Dtn 2, 14). Der etwa 75 Kilometer süd-südwestlich von Beerscheba gelegene Ort konnte zwischenzeitlich identifiziert werden. Ein Volk, das sich fast eine ganze Generation lang an dieser von zwei Quellen gespeisten wasserreichen Oase aufgehalten hatte, müsste unweigerlich auffindbare Spuren, zumindest die eines Lagers hinterlassen haben, zumal selbst Relikte von Gesellschaften, die aus Jägern und Sammlern bestehen, zwischenzeitlich wissenschaftlich erfassbar sind. Für die Spätbronzezeit ist das Ergebnis gleich null. Die ältesten Überreste einer Besiedlung und Bebauung der bedeutenden Oasenstadt müssen sehr viel später, d. h. auf einen Zeitraum zwischen 900 und 600 v. Chr. datiert werden. Selbst wenn die biblische Überlieferung ins 15. oder ins 13. Jahrhundert wiese, spräche diese Ortsangabe nicht dafür.

Dies lässt sich auch für andere in der Auszugserzählung genannte Orte feststellen, etwa den Ort Ezjon-Geber in der Nähe des heutigen Ortes Eilat am Roten Meer. In der fraglichen Zeit finden sich dort ebenfalls keinerlei Besiedlungsspuren, wie auch für einen anderen wichtigen Ort im Süden Kanaans: Arad, das die Israeliten angeblich vernichtet haben sollen (Num 21, 1–3), war in der Spätbronzezeit unbewohnt. Alle genannten Orte waren

in der fraglichen Zeit entweder nicht mehr oder noch nicht besiedelt, um für den Exodus infrage zu kommen. Zwar lassen sich mittlerweile fast alle in den Exodus-Texten genannten Orte identifizieren, Besiedlungsspuren zeigen sich aber in viel früherer oder sehr viel späterer Zeit.

6. Eine theologische Lösung

Ganz anders gestaltet sich nun dieser Befund, wenn man die Verhältnisse des 7. Jahrhunderts v. Chr. heranzieht, also ca. 600 Jahre nach den berichteten Ereignissen. Auch in dieser Zeit lässt sich eine rege Bautätigkeit der Pharaonen im Nildelta nachweisen, die der Aktivität von Ramses II. kaum nachsteht. Der ägyptische König Necho II. versuchte damals sogar, den ersten Kanal zwischen dem Mittelmeer und dem Roten Meer zu bauen, was allerdings in einer Katastrophe endete, als die Dämme brachen. Stammt die Erinnerung an eine Flutkatastrophe, bei der etliche Ägypter ums Leben kamen, vielleicht aus dieser Zeit?

In das 7. Jahrhundert weisen noch weitere Spuren. Etwa die großen Zuwandererströme, die sich damals im Nildelta niederließen und dort eigene Gemeinden bildeten, die auch im Buch des Propheten Jeremia erwähnt werden, darunter eine Stadt namens Migdol (Jer 44, 1; 46, 14 vgl. Ex 14, 2). Auch lässt sich in dieser Zeit die Errichtung anderer Städte im Nildelta aus dem Buch Exodus nachweisen, die zu mächtigen Festungen ausgebaut wurden (Pithom). Selbst die so unbekannte Herkunft des Namens „Gosen“ für die Landschaft, in der die Israeliten in Ägypten gesiedelt haben sollen (Gen 45, 10; Ex 8, 18 u. ö.), erschließt sich womöglich aus späterer Zeit, wenn es dabei um keinen ägyptischen, sondern um einen semitischen Namen handeln sollte. Nach Meinung des Archäologen Donald Redford ist die Bezeichnung von „Geschem“ ableitbar, dem Namen einer arabischen Königsdynastie, die im 7. Jahrhundert v. Chr. im Nildelta ansässig war. Archäologisch zeigen sich auch für andere Städte wie die bereits erwähnten Orte Kadesch-Barnea und Ezjon-Geber im 7. Jahrhundert bemerkenswerte Bau- und Siedlungsaktivitäten.

Auch die große Abneigung gegen die Immigrantenströme aus dem Osten lässt sich für das 7. Jahrhundert gut erklären. Damals versuchten die aus dem Zweistromland stammenden Assyrer das ägyptische Reich zu beherrschen und drangen mit ihren Heeren bis zum Nil vor. Und noch eine weitere Beobachtung scheint von Bedeutung. Nach der biblischen Überlieferung sollen die im Ostjordanland befindlichen Königreiche Moab und Edom die Israeliten daran gehindert haben, durch ihr Gebiet in das Land Kanaan zu ziehen (Num 20, 14 ff.; 22 f.). Nachweislich waren diese Länder, besonders Edom, in der fraglichen Zeit aber gar nicht oder nur sehr dünn besiedelt. Erst im 7. Jahrhundert v. Chr. wurde Edom mit Hilfe der Assyrer zu einem eigenen Königreich.

Ein weiteres Indiz verweist die vorliegende Exodus-Erzählung in das 7. Jahrhundert. In dieser Zeit gab es starke politische Spannungen zwischen

dem judäischen König Josia (640–609 v. Chr.) und den Ägyptern, die zu Konkurrenten um die Vorherrschaft in Palästina wurden. Josia versuchte damals, sich aufgrund der Schwäche der Assyrer von deren Vorherrschaft zu lösen, die sich dem Ende zuneigte, und ein neues „Großisrael“ zu schaffen, das sich an den Grenzen des – freilich stilisierten – davidischen Reichs orientierte. Das drohende Ende des assyrischen Großreichs hatten allerdings auch die Ägypter bemerkt und unter dem Pharao Necho II. ihre alten Pläne zur Beherrschung Kanaans reaktiviert. Der Konflikt zwischen Necho und Josia, der für den jüdischen König katastrophal ausging und ihn das Leben kostete (2. Kön 23, 28–30), lässt sich leicht als Hintergrund des Streits zwischen dem im Buch Exodus verdächtig namenlosen „Pharao“ und dem Gott „Jahwe“ und seinem Protagonisten, dem späteren Gesetzgeber Mose und dessen treuen Gefolgsmann Josia verstehen.

Josias Pläne für ein geeintes Reich aus „Juda und Israel“ – letzteres wurde bisher von den Assyrern verwaltet – waren zunächst teilweise erfolgreich gewesen, bis Necho diese Ansätze durch seine Hegemonialpolitik bedrohte. In diesem Umfeld wird die Exodustradition in ihrer vorliegenden Gestalt auf neue Weise verständlich. Es könnte sich dann um eine theologische Programmschrift des 7. Jahrhunderts gegen ägyptische Ansprüche auf Juda/Israel und seine Bevölkerung handeln. Dazu passt auch die Verbindung der Exodus-Tradition mit dem Empfang des Gesetzes, dessen „urdeuteronomische“ Fassung Josia im Tempel „entdeckte“ und durch die Forderung nach der Alleinverehrung Jahwes und der dort geforderten Zentralisierung des Kultes in Jerusalem auch zur Verbindung von „Exodus“ und dem Empfang der „Sinai-Tora“ passt (2. Kön 22 f.). Die biblische Exodus-Darstellung wäre dann so etwas wie die Ursprungsgeschichte eigener Autonomieansprüche Judas aus der Zeit Josias, die sich gegen den ägyptischen Anspruch auf Kanaan wandte und die Überlegenheit des Gottes Jahwes über die mächtigen ägyptischen Götter demonstrierte.

Es kam schließlich zum Konflikt beider Könige, der allerdings anders ausging, als es die idealisierte Exodustradition des 7. Jahrhunderts nahelegte. Im Jahr 609 stellte sich Josia dem Heer des Pharao Necho entgegen, wie es im 2. Königebuch heißt (23, 28 ff.), was in einem militärischen und politischen Desaster für Josia und das Königreich Juda endete. Der Pharao machte kurzen Prozess mit dem rebellischen König und tötete ihn in der Nähe der Stadt Megiddo. Juda wurde wieder einmal Vasall Ägyptens.

7. Fazit

Der auf diese Weise rekonstruierte historische Befund beantwortet eine ganze Reihe von Fragen und wirft doch zugleich neue auf. Ist der Exodus, der befreiende Auszug einer Schar von Nomaden aus Ägypten, überhaupt ein geschichtliches Ereignis oder eine josianische Erfindung? Hat es je einen Exodus gegeben?

Einerseits lässt sich anhand der literarischen und archäologischen Analyse sehr wahrscheinlich machen, dass hinter jedem einzelnen Zug der Exodus-Erzählung reale historische Sachverhalte und Erfahrungen Israels mit den Ägyptern als einer Besatzungs- und als Schutzmacht stehen. Dazu gehört die Erinnerung an die regelmäßigen Wanderungen von aus Kanaan stammenden Familien in der Spätbronzezeit ebenso wie die Erinnerung an die Herrschaft semitischer Gruppen der Hyksos im 16. Jahrhundert v. Chr. über Ägypten, an die vielleicht auch die Josefsnovelle anknüpfte (Gen 37–50), die der Exodus-Geschichte vorangestellt wurde. Auch die Propheten Amos und Hosea wussten bereits im 8. Jahrhundert v. Chr. um den Exodus und setzen ihn als allgemein bekannt voraus.

Auch die Erinnerung an Ramses den II. und seine starke Militärmacht sowie den Frondienst zur Erbauung von Grenzstädten mehr als eine Generation später gehörte sicherlich zum kulturellen Gedächtnis Israels. Und schließlich gehört dazu auch die Erinnerung an die Zeit, als es zu einem offenen Konflikt zwischen Ägypten und dem Königreich Juda im 7. Jahrhundert kam. Hier erhielt die Exodustradition ihren heutigen Zusammenhang und ihre Vernetzung mit der Tradition von einem heiligen Gesetz, das Josia später radikal umsetzte.

Wenn man so will, dann ist an der Exoduserzählung tatsächlich alles *wahr*. Die berichteten Dinge haben sich alle irgendwann in der Geschichte der Beziehungen zwischen Kanaan und Ägypten ereignet – nur eben nicht zur selben Zeit. Die geschichtliche Erinnerung Israels hat im Exodusbericht alte und neue Erfahrungen mit der ägyptischen Hegemonialmacht gesammelt und zu einer großen Erzählung eines latenten Konflikts mit Ägypten ausgestaltet. Solche theologischen Vernetzungen von ursprünglich getrennten Überlieferungen zeigen sich auch noch in anderen Zügen der Erzählung, etwa an der Begründung des „Passahfests“, das mit dem ursprünglich unabhängigen „Fest der ungesäuerten Brote“ im Rahmen der Exodusgeschichte zu einem gemeinsamen Fest amalgamiert wurde. So wäre auch die hohe Bedeutung verständlich, die dem Passahfest zur Zeit Josias beigemessen wurde, das nicht zufällig in 2. Kön 23, 21–23 erwähnt wird. Vermutlich gibt es das Fest in dieser „kombinierten“ Weise überhaupt erst seit der Zeit Josias.

Der Auszug aus Ägypten hat gewiss einen realen Hintergrund, was durch die breite der Überlieferung im Alten Testament belegt wird, die teilweise älter sind als der Auszugsbericht im Buch Exodus. Die literarisch gestaltete Exodustradition im zweiten Buch des Pentateuch ist aber vermutlich eine bewusst antiägyptisch verfasste Programmschrift, aus der mittels einer Ursprungsgeschichte (Ätiologie) theologische und territoriale Ansprüche abgeleitet werden. Die hyperbolischen Züge der komponierten Erzählung, etwa der Plagen, die über Ägypten kommen, könnte man als apotropäische Fluchtexte verstehen, die die judäischen Anhänger am Königshof ermutigen und die ägyptischen Aggressoren abschrecken sollten. Diese die Auszugsgeschichte im Buch Exodus durchziehende Hyperbolik passt gut zu einem König, der sich nach anfänglichen Erfolgen in der Innen- und Außenpoli-

tik und auf dem Hintergrund der religiösen Mission einer zentralistischen Kulturreform als Werkzeug seines unbesiegbaren Gottes Jahwe sah.

Dem alttestamentlichen Geschichtsverständnis geht es nicht um eine objektive Darstellung dessen, was „eigentlich“ passiert ist, sondern welche Wirkungen die Vergangenheit für die Gegenwart hat. Insofern ist die Exodusüberlieferung aus der Sicht der josianischen Zeit von großer theologischer Klarheit. Vergangenheit und Gegenwart werden auf faszinierende Weise füreinander durchlässig. Gegenwart ist die stets aktualisierte Vergangenheit und ruft nach einer Fortschreibung der Überlieferung durch immer neue Interpretationen und Adaptionen. So konnte die alte Tradition vom Auszug aus Ägypten zum Ausgangspunkt einer neuen Deutung der eigenen Geschichte und Umstände werden. Für die Judäer des 7. Jahrhunderts im Umfeld des Königs Josia, die um die Migrationsgeschichten zwischen Kanaan und Ägypten wussten, war der Konflikt mit den Ägyptern und dem Pharao eine uralte Geschichte, die aus einer langen Kette von ganz unterschiedlichen Ereignissen bestand, die sich gerade wiederholten.

Die neue Erzählung verwob die eigene Gegenwart mit den konfliktreichen Erfahrungen, die man mit den Ägyptern gesammelt hatte und die für eine politisch-religiöse Propaganda instrumentalisiert wurden.

Gleichzeitig trat das in der alttestamentlichen Tradition ebenfalls vorhandene positive Ägypten-Bild von einem hungernden Nomaden Asyl gewährenden Staat in den Hintergrund. Insofern trägt die Exodus-Erzählung ideologische Züge.

Die Besonderheit der alttestamentlichen Darstellung des Exodus als Befreiungsgeschichte von der Fremdherrschaft besteht darin, dass ihr überlieferungsgeschichtliches Grundverständnis, das aus den Erfahrungen vieler Jahrhunderte gespeist wurde, zur Gegenwart ihrer Nacherzähler und zugleich zur Zukunft hin offen ist. Diese Geschichte ist nie zu Ende erzählt, sondern kann nach wie vor aktualisiert, neu interpretiert und in unser Heute übertragen werden. Sie ist ein Kompendium des kulturellen Gedächtnisses auf neue Erfahrungen hin angelegt, die sich im Spiegel der Geschichte erzählen lassen. Das ist die Botschaft nicht nur der Exodustradition, sondern der ganzen nacherzählten Geschichte der Bibel. Sie ist nichts Vergangenes sondern vielmehr die in die Gegenwart übersetzte Vergangenheit. Dass dies nicht nur faszinierend, sondern immer auch riskant ist, zeigt die tragische Geschichte des Königs Josia, der sich als neuer Mose und als zweiter David verstand – und damit maßlos überschätzte.

Die Geschichte des biblischen Auszugs aus Ägypten war aus der Sicht des 7. Jahrhunderts erinnerte Gegenwart und zugleich eine Art religiöser „Realutopie“. Die Kompilation vieler negativer Erfahrungen mit der ägyptischen Hegemonialmacht über mehrere Jahrhunderte und ihre Verdichtung in einer einzelnen großen Erzählung will sagen: Geschichte wiederholt sich selbst unter anderen historischen Umständen, weil in ihren Anfängen etwas Wesentliches zum Ausdruck kommt, das auch den weiteren Verlauf bestimmt. Die Bibel ist voller solcher Ursprungsgeschichten (Ätiologien), die

die Vergangenheit aus den Erfahrungen der Gegenwart rekonstruieren, um das Typische und Wesentliche dabei festzuhalten. Was am Anfang geschah, entfaltet sich in immer neuen geschichtlichen Aktualisierungen. Das Vergangene ist nach diesem Verständnis nie wirklich vergangen, es ist nur *gewesen*. Das ist ein großer Unterschied. Denn was gewesen ist, schreibt sich ins Leben fort. Darum sind die Texte der Bibel unsterblich.

Bibliografie

- Assmann, Jan, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München ³2006
- Beyerlin, Walter, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD.E 1), Göttingen ²1985
- Booth, Charlotte, The Hyksos Period in Egypt, Buckinghamshire 2005
- Coats, George W., Exodus 1–18 (FOTL 2A), Grand Rapids 1998
- Donner, Herbert, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit (ATD.E 4/1), Göttingen ³2001
- Dozeman, Thomas B., God at War. Power in the Exodus Tradition, New York 1996
- Edelman, Diana Vikander (Hg.), The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaism (CEBET 13), Kampen 1995
- Finkelstein, Israel/Silberman, Neil Asher, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München ⁴2007
- Fohrer, Georg, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin/New York 1968
- Galling, Kurt (Hg.), Texte zur Geschichte Israels (TGI), Tübingen ³1979
- Gertz, Jan Christian, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung (FRLANT 186), Göttingen 2000
- Jahnel, Claudia (Hg.), Theologie befreit. Transformationen und Rezeptionen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Erlangen 2009
- Kinet, Dirk, Geschichte Israels (NEB.AT Ergänzungsband 2), Würzburg 2001
- Lemche, Niels Peter, Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts (BE 1), Stuttgart u. a. 1996
- Levin, Christoph, Das vorstaatliche Israel, in: ZThG 97 (2000), 385–403
- Ludwig Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1937
- Niehr, Herbert, Religionen in Israels Umwelt (NEB.AT Ergänzungsband 5), Würzburg 1998
- Ninow, Friedbert (Hg.), Wort und Stein. Studien zur Theologie und Archäologie. Festschrift für Udo Worschech, Frankfurt a. M. 2003
- Noth, Martin, Geschichte Israels, Göttingen ¹⁰1986
- Oren, Eliezer D. (Hg.) The Hyksos. New Historical and Archaeological Perspectives, Philadelphia 1997
- Paganini, Simone, Führe mein Volk heraus. Zur innerbiblischen Rezeption der Exodusthematik. Festschrift für Georg Fischer, Frankfurt a. M. 2004
- Soden, Wolfram von, Der Alte Orient. Eine Einführung, Darmstadt 2006 (²1992)
- Soggin, Alberto J., Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas, Darmstadt 1991
- Strübind, Andrea, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Martin Luther King und die „Black Church“ als Trägerin der Bürgerrechtsbewegung, in: KZG 17 (2004), 500–518
- Vieweger, Dieter, Archäologie der biblischen Welt, Göttingen ²2006