

Exodus

Deuterocanonical and Cognate Literature Studies



Edited by

Friedrich V. Reiterer, Beate Ego and Tobias Nicklas

Volume 32

Exodus

Rezeptionen in deuterokanonischer
und frühjüdischer Literatur

Herausgegeben von
Judith Gärtner und Barbara Schmitz

DE GRUYTER



An electronic version of this book is freely available, thanks to the support of libraries working with Knowledge Unlatched. KU is a collaborative initiative designed to make high quality books Open Access. More information about the initiative can be found at www.knowledgeunlatched.org



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 License. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

ISBN 978-3-11-041702-9

e-ISBN (PDF) 978-3-11-041827-9

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-041838-5

ISSN 1865-1666

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutschen Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Printing: CPI books GmbH, Leck

☺ Printed on acid-free paper

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Die Erzählung vom Auszug aus Ägypten gehört zu den zentralen und für die kollektive Identität Israels grundlegenden Überlieferungen, die sich im Buch Exodus verdichten, aber auch die gesamte alttestamentliche Literatur durchziehen. Auffallend ist, dass die Rezeption der Exodusmotivik in hellenistisch-römischer Zeit eine ‚Renaissance‘ erlebt und als Denkfigur die zeitgenössische Literatur in je unterschiedlicher Weise und Intensität geprägt hat. Dabei erfolgt ihre Rezeption in verschiedenen Gattungen, in ganz unterschiedlicher Form und zu höchst unterschiedlichen Zwecken.

Die in diesem Band zusammengestellten Beiträge widmen sich diesem Phänomen. Sie gehen auf eine internationale Fachtagung vom 29. September bis 1. Oktober 2014 in Würzburg zurück, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, eine Gesamtschau der Exodusrezeptionen in der jüdischen Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit zusammenzustellen. Im Mittelpunkt der Tagung standen daher die Fragen nach den Konzeptionen und Überlieferungsprozessen der Exodusrezeptionen in den unterschiedlichen frühjüdischen Literaturen. Ihre Komplexität und Heterogenität, aber vor allem auch das weite Bedeutungsspektrum, das die Exodusmotivik in hellenistisch-römischer Zeit entfaltet, wird durch die Beiträge des vorliegenden Bandes sichtbar.

Unser Dank gilt zu allererst unseren Kolleginnen und Kollegen, die durch ihre Beiträge und ihre intensiven Diskussionen diesen Band erst ermöglicht haben. Ebenso danken wir der „International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature“ (ISDCL), die durch ihre finanzielle Unterstützung nicht nur die Durchführung der Tagung mit ermöglicht hat, sondern darüber hinaus den Band in ihre Reihe „Deuterocanonical and Cognate Literature Studies“ (de Gruyter) aufgenommen hat. Zu danken haben wir auch dem Uni-Bund der Universität Würzburg und der Universität Osnabrück für ihre großzügigen finanziellen Zuschüsse zur Tagung.

Für das zuverlässige Engagement der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an den Universitäten Rostock und Würzburg, die die reibungslose Fertigstellung des Bandes ermöglicht haben, bedanken wir uns herzlich.

Judith Gärtner
Barbara Schmitz

Inhalt

Christoph Dohmen / Matthias Ederer

Wie Exodus zum Exodus wurde. Ein Buch und sein Thema — 1

Joachim Schaper

Exodus – die LXX-Fassung und ihre Rezeption in der deuterokanonischen und frühjüdischen Literatur — 17

Barbara Schmitz

Gotteshandeln. Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttlichen Handelns (Ex 13,17–14,31; Ex 15; Jes 43,14–21; Weish 10,15–21; Jdt) — 33

Judith Gärtner

Exodus Psalm 114 – the hermeneutical centre of the so-called Egyptian Hallel? — 71

Kristin De Troyer

Doing Good and Bad: Links between Exodus and the Deutero-canonical Books — 89

Beate Ego

Das Exodusbild und die Estertradition – Vom masoretischen Text zur Targum-überlieferung — 101

Nuria Calduch-Benages

The Exodus Traditions in the Book of Ben Sira — 117

Renate Egger-Wenzel

Die Individualisierung des Exodusgeschehens im Buch Tobit. Eine Mosestradition — 131

Thomas R. Elßner

Der Auszug aus Ägypten und die ersten beiden Makkabäerbücher oder vom Exodus eines Themas — 145

Lydia Lange

**Die Rezeption des Exodusbuches in der LXX- und Vg-Fassung der
Juditerzählung. Ein Vergleich — 159**

Friedrich Vinzenz Reiterer

**Beobachtungen zum äußeren und inneren Exodus im Buch der Weisheit. Eine
Untersuchung von Weish 10,15–11,1 — 187**

Stefan Beyerle

**“Remember the Exodus!” – and Related Issues within “Historical
Apocalypses” — 209**

Ulrich Dahmen

**Das Exodus-Motiv in Qumran. Ein Negativbefund und seine
Implikationen — 231**

Folker Siegert

Das Passafest bei Josephus — 253

Friederike Oertelt

**Befreiung der Seele – Zur Deutung des Exodus bei Philo von
Alexandria — 269**

Géza G. Xeravits

The Crossing of the Sea in Pseudo-Philo — 289

Michael Sommer

**Bund, Tora und eklektizistische Identitätsbildung. Zur Rolle von Ex 19–20 in
der Apokalypse des „Christusanhängers“ Johannes — 299**

Ulrike Mittmann

**„Sie sprachen von seinem Exodus, den er in Jerusalem erfüllen sollte“
(Lk 9,31) — 321**

Stellenregister — 371

Christoph Dohmen / Matthias Ederer

Wie Exodus zum Exodus wurde. Ein Buch und sein Thema

1 Exodus als Thema?

Sich zu Beginn einer Tagung zur Rezeption des Exodus(-Motivs) in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur dem hebräischen Exodus-Buch zuzuwenden, klingt zuerst einmal ganz plausibel, da die Frage gestellt werden muss, ob und gegebenenfalls wie die genannte Literatur sich auf diesen Text bezieht bzw. von ihm ausgeht. Diese Frage richtet den Blick aber stärker auf den Übergang vom Thema bzw. den Themen des Buches zum Exodusmotiv als auf den vermeintlichen Ursprung. Die von uns üblicherweise gebrauchte Bezeichnung des Buches als „Exodus“ ist selbst schon eine Themenangabe, die – da sie wie die übrigen von uns benutzten Buchbezeichnungen des Pentateuch auf die LXX-Tradition zurückgeht – bereits aus der Perspektive einer bestimmten Rezeption formuliert ist.

Ist aber „der Exodus“, d. h. der Auszug der Israeliten aus Ägypten, wirklich *das* Thema des Buches שמות der Hebräischen Bibel? Bereits eine kursorische Lektüre des Textes lässt erkennen, dass diese Frage durchaus berechtigt ist, denn die Erzählung vom Auszug der Israeliten aus Ägypten nimmt nur wenig Raum im Gesamt des Buches ein (Ex 12–15). Entsprechend wird, um die Benennung des zweiten Buches des Pentateuch als „Exodus“ zu rechtfertigen, vielfach auf eine Unterscheidung zwischen dem Auszug im engen Sinn, also dem Verlassen Ägyptens, und einem Auszug im umfassenderen Sinn verwiesen, wobei letzterer die Vorbereitung des Aufbruchs aus Ägypten (z. B. durch die Plagenerzählung) und auch die nachfolgende Wüstenwanderung mit einschließt. So wird der Rahmen des Themas unterschiedlich weit gesteckt, denn je nachdem soll der Exodus an der Grenze Ägyptens, am Sinai, beim Erreichen des verheißenen Landes oder sogar erst bei dessen Inbesitznahme enden, wobei sich für jede der genannten „Definitionen“ des Exodus gute Gründe nennen lassen. Der je unterschiedlich angesetzte Umfang des Exodus aber – mit dem (gegebenenfalls) die Buchgrenzen innerhalb des Pentateuch überschritten werden – korrespondiert mit ganz unterschiedlichen Auffassungen vom Exodus (Befreiungsakt, Ortswechsel, Wechsel der Lebenssituation etc.). Die umfassende und facettenreiche Wirkungsgeschichte des Exodus außerhalb der Bibel und der mit ihr verwandten

Literatur, die sich durch die gesamte abendländische Gesellschafts- und Geistesgeschichte zieht,¹ spiegelt dies eindrücklich wider.

Versucht man nun aber, das hebräische Buch שמות, das zweite Buch der Tora, zu verstehen, kommt man gar nicht daran vorbei, den Exodus im Ganzen des Buches einzugrenzen und einzuordnen. Die Frage nach dem Buch und seinem Thema bzw. seinen Themen muss dabei in zwei Richtungen gestellt werden: Zum Einen ist zu fragen, wie der Exodus im engen Sinn in der Erzählung des Buches verankert ist bzw. welche Rolle der Auszug aus Ägypten im Buch Exodus spielt, das seinerseits Teil der narrativen Komposition der Tora ist. Zum Anderen aber ist zu ergründen, ob es im hebräischen Buch Anhaltspunkte für das weitere Exodus-Verständnis gibt bzw. wie und wo diese ansetzen.

Im Blick auf das Buch als Ganzes fällt zuerst einmal auf, dass die in der LXX gewählte Bezeichnung des Buches als „Exodus“ eine inhaltliche Zweiteilung desselben unterstreicht. Immerhin begegnet der zum Titel gemachte Terminus ἔξοδος im Buch nur einmal, in Ex 19,1,² um die Sinaitheophanie und letztlich den gesamten Text von Ex 19–40 nicht nur chronologisch,³ sondern auch sachlich an den Auszug aus Ägypten anzuschließen. Dabei knüpft diese Rückbindung zwar zeitlich an einen Punkt der vorauslaufenden Erzählung, den Auszugstag von Ex 12, an, sachlich aber hat sie zugleich den Gesamtzusammenhang von Ex 1–18 vor Augen. Dies wird nicht zuletzt durch die nur in Ex 19,3 und Gen 46,27 begegnende Bezeichnung „Haus Jakob“ unterstrichen, die mit Ex 1,1.5 in Verbindung steht und das am Sinai angekommene Volk als Volk der Verheißungen charakterisiert.⁴

Für die Frage, inwiefern „Exodus“ als inhaltliche oder thematische Beschreibung des ganzen Buches dienen kann, ist fraglos die sogenannte Berufung des Mose (Ex 3–4) zentral, da aus der Beauftragung an Mose Intention und Ziel dessen zu ersehen sind, was nachfolgend im Buch erzählt wird.

2 Auszug als Voraussetzung für die Erfüllung der Landverheißung

Bevor der dem Mose im Dornbusch erscheinende Gott Mose mitteilt, was er von ihm will, stellt er sich ihm als Gott seines Vaters, als Gott Abrahams, Gott Isaaks

1 Vgl. Walzer, *Revolution*.

2 Der Ausdruck kommt zwar noch ein zweites Mal (Ex 23,16) im Buch vor, jedoch dort nicht zur Bezeichnung des „Auszugs der Israeliten aus Ägypten“, sondern des „Jahresausgangs“.

3 Zur Bedeutung der Ankunftsnotiz von Ex 19,1 vgl. Dohmen, *Exodus 19–40*, 50–51.

4 Vgl. Dohmen, *Exodus 19–40*, 55–56.

und Gott Jakobs vor (Ex 3,6). Was in der Erzählung wie eine Selbstvorstellung Gottes wirkt, ist für die Leser des Buches bzw. der Tora ein deutlicher Rückverweis auf die Erzeltern-Erzählungen. So ist die an Abraham ergangene Landverheißung für seine Nachkommen gleich zu Beginn, in Gen 15,13, mit der Ankündigung eines längeren Aufenthalts im fremden Land verbunden.⁵ Die Erwähnung von Rettung (לצל) in Verbindung mit dem verheißenen Land weist aber nicht nur auf den Ursprung der Landverheißung an Abraham hin, sondern nimmt indirekt auch das Ende der Josefsgeschichte (Gen 50,22–26) auf. Josef nämlich bittet seine Brüder darum, dass man seine Gebeine mitnehmen solle, wenn Gott die Israeliten aus Ägypten in das Land führen werde, das er Abraham, Isaak und Jakob versprochen hat.⁷ Wenn nun Mose in Ex 3,16 gesagt bekommt, dass er zu den Ältesten Israels gehen solle, um ihnen mitzuteilen, dass der Gott ihrer Väter sehr wohl auf sie geachtet (פקד) habe, wird ein direkter Bezug zur Erzeltern-Erzählung hergestellt, da die Formulierung dieser Zusage mit פקד exakt die Ankündigung Josefs von Gen 50,24–25 aufnimmt.

Aus der Situation beim Tod Josefs aber ist eine Herausführung als rettendes Eingreifen Gottes nicht verständlich, da die Israeliten zu diesem Zeitpunkt nicht unterdrückt oder versklavt sind, so dass allein ein Einspielen von Gen 15,13 ein solches Verständnis des „Exodus“ an dieser Stelle plausibel machen kann. Im Vordergrund aber steht – sowohl von Gen 15,13 als auch von Gen 50,24–25 her – die für Abrahams Nachkommen geltende Landverheißung. Im Kontext der Moseberufung erscheint folglich der Auszug aus Ägypten nicht als ein selbstständiges bzw. eigentliches Ziel, sondern vielmehr als Voraussetzung für die Erfüllung der Landverheißung. Gott nimmt das Elend der Israeliten wahr und wird darüber – so scheint es – selbst an die Landverheißung erinnert (vgl. Ex 3,7f.).

Die Erzählung des Buches hat diese Erfüllung der Verheißung von Anfang an vorbereitet, wenn sie in Ex 1 hervorhebt, dass die Israeliten zahlreich geworden seien, so dass das Land von ihnen wimmle (Ex 1,10). Diese Mitteilung von der Erfüllung der Mehrungsverheißung (vgl. z.B. Gen 12,7) dient der Erzählung aber gleichzeitig dazu, einen Wechsel in der Beziehung der in Ägypten lebenden Israeliten zu Ägypten einzuleiten. Die vielsagende Feststellung zu Beginn des Exodusbuches „*Und ein neuer König kam in Ägypten an die Macht, der Josef nicht kannte*“ (Ex 1,8) signalisiert, dass der von Josef initiierte privilegierte Status der Israeliten in Ägypten einem Ende entgegengeht. Im weiteren Fortgang der Erzählung schlägt sich dieser Wechsel deutlich nieder und ist u.a. an der Kon-

⁵ Zur Diskussion um die 400 bzw. 430 Jahre vgl. Talmon, 400 Jahre.

⁶ Zum Kontext der צל-Belege vgl. Schmid, *Erzväter*, 235.

⁷ Vgl. Ebach, *Genesis 37–50*, 666 ff.

zentration auf Ägypten abzulesen. Gab es in Ex 1–4 wechselnde Handlungsorte (Ägypten, Midian, Gottesberg), so spielt die Handlung von Ex 5–11 ausschließlich in Ägypten und darüber hinaus wird Ägypten selbst zu einem Thema der Erzählung, denn zum einen steht der König von Ägypten als eine der Hauptfiguren der Erzählung im Mittelpunkt, zum anderen bedarf die sich schon in Ex 1 ankündigende Erfüllung der an die Erzeltern Israels ergangenen Landverheißung einer Klärung in Bezug auf die sozialen und religiösen Bedingungen der Lebenssituation und des Lebensraums der Israeliten in Ägypten. Der für die Erfüllung der Landverheißung notwendige Ablösungsprozess von Ägypten stellt für die seit Generationen in Ägypten lebenden Israeliten die Frage nach ihrer geographischen und kulturellen Zugehörigkeit (Heimat) und damit aufs Engste verbunden die Frage nach dem Verhältnis Ägypten – Israel.⁸ Von der gesamten Aufenthaltsdauer der Israeliten in Ägypten – seit den Tagen Josefs – bildet die Phase der „Versklavung“ in zeitlicher Hinsicht nur einen geringen Teil. Wenn deshalb der Ägypten-Aufenthalt Israels nicht auf die Situation der Versklavung reduziert werden kann, dann ist die sich am Beginn der Exodus-Erzählung anbahnende Herausführung aus Ägypten auch ein Prozess, der Trennung bedeutet und gleichzeitig nach einer Neuorientierung bzw. einer Reflexion auf die eigene Identität ruft. Im Kontext der Sinaitheophanie nimmt dieser Aspekt bezeichnenderweise eine zentrale Rolle ein, was an der für die Identität Israels einzigartigen Aussage von Ex 19,5f., die keinen Ist-Zustand, sondern ein „Werde, was du bist“⁹ beschreibt, ebenso festzumachen ist, wie an den Aussagen zum Bund (vgl. bes. Ex 24 und Ex 34¹⁰).

3 Exodus als das einmalige Verlassen Ägyptens

Wo und wie verlassen nun aber die Israeliten Ägypten, d. h. wo findet der Auszug in der Erzählung statt? Der Blick auf diese Frage kann zu einem tieferen Verständnis des Exodus führen, so dass darüber vielleicht auch die Frage nach dem Thema des Buches in der hebräischen Bibel in neuem Licht erscheint. Der Auszug aus Ägypten ist in der Erzählung von Ex 12–15 nicht so einfach fest zu machen, wie es aus der Retrospektive auch und gerade anderer biblischer Texte den Anschein hat.¹¹

⁸ Vgl. Kessler, *Ägyptenbilder*, 142 ff.

⁹ Ben-Chorin, *Tafeln*, 19.

¹⁰ Vgl. Zenger, *Sinai*, 265–288.

¹¹ Vgl. zur Vielfalt des Exodusmotivs den Überblick bei Markl, *Exodus*, 128–134.

So ist der Aufbruch in Ägypten zunächst nicht von der Plagenerzählung, näherhin der 10. Plage, der Tötung der Erstgeburt, zu trennen. In Ex 12,31 ff. heißt es, dass der Pharao angesichts der Toten unter den Ägyptern – endlich – die Erlaubnis gibt, dass die Israeliten „aus der Mitte“ seines Volkes ausziehen können – und tatsächlich machen sich die Israeliten umgehend auf den Weg (Ex 12,37). Dieser Aufbruch ist aber noch kein (vollständiger) Auszug *aus* Ägypten, da die Israeliten von Ramses *nach Sukkot* aufbrechen und folglich zunächst noch *in* Ägypten bleiben. Die Notiz ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה (Ex 12,37a) wirkt wie ein Hinweis auf den Aufbruch mit einer Art Richtungsangabe.

In dem schwierigen und vielschichtigen Textkomplex von Ex 12–15¹² werden Zeitpunkt bzw. Orte des Auszugs thematisiert, allerdings nicht im Interesse einer historischen oder geographischen Verortung, sondern um den Ereignissen eine (theologische) Deutung zu geben. Wenngleich Ex 12,37 Sukkot nicht ausdrücklich als Lagerort Israels einführt – das סכתה in Ex 12,37a ist ja zunächst nur als Richtungsangabe zu verstehen –, wird es in Ex 13,20 als ein solcher vorausgesetzt, da nun von einem Aufbruch von Sukkot aus (ויסעו מסכת) die Rede ist, der zum nächsten Lagerplatz, Etam, führt:

Dann brachen sie (נסעו) von Sukkot auf und lagerten (חנה) in Etam, am Rand der Wüste.

Von Etam aus wird dann allerdings kein Aufbruch mehr erwähnt. Einen solchen kann man nur indirekt aus der Ausführungsnotiz von Ex 14,4 („Dann machten sie es so“) erschließen, die ihrerseits auf die Aufforderung JHWHs in Ex 14,2, umzukehren und vor Pi Hachiroth zu lagern, bezogen ist.

Dann sprach JHWH zu Mose: Sprich zu den Israeliten, auf dass sie umkehren und vor Pi Hachiroth lagern (חנה), zwischen Migdol und dem Meer, vor Baal Zaphon; ihm gegenüber auf der Meerseite sollen sie lagern (חנה) ... Dann machten sie (es) so. (Ex 14,1–2,4*)

Für die Erzählung ergibt sich daraus eine bedeutungsvolle Lücke. Parallel zum Routenwechsel, den Ex 14,2 fordert, wird der „Ausgangspunkt“ der Wüstenwanderung verschoben. Aufgrund der Charakterisierung von Etam als am Rand der Wüste gelegen (באתם בקצה המדבר) wäre eigentlich nach Ex 13,20 ein Aufbruch von Etam aus zu erwarten, der zu einem Lagerort *in* der Wüste führen müsste. Ein solcher Aufbruch folgt aber erst in 15,22:

Dann ließ Mose Israel vom Schilfmeer aufbrechen (נסעו-hi) und sie zogen aus (יצא-G) zur Wüste Schur.

12 Zur Komposition vgl. Fretheim, Exodus, 133–136.

Zwischen diesen beiden Punkten – Etam am Rand der Wüste und der Wüste Schur – aber findet sich der indirekt genannte Lagerort *bei* Pi Hachiroi / Baal Zaphon sowie der Aufbruchsbefehl von Ex 14,15, der die Israeliten in Richtung auf das Meer hin bringen soll. Vor dem in Ex 15,22 genannten Aufbruch vom „Schilfmeer“ ist aber gerade kein Hinweis auf ein Lagern am „Schilfmeer“ zu finden, woraus zu folgern ist, dass der Aufbruch vom Schilfmeer als direkte Fortführung (und Abschluss) der Meerwunder-Erzählung in Ex 14 zu lesen ist.

In der Zusammenschau ergibt sich daraus, dass mit Hilfe einer Art von theologischer Geographie die Meerwunder-Erzählung zur Grenze zwischen der Erzählung vom Auszug aus Ägypten (im engen Sinn) und der von der Wüstenwanderung Israels gestaltet worden ist – gerade so, als würde die Station Etam als Grenzort zur Wüste hin den Ort des Meerwunders mit einschließen.

4 Exodus als Rettung

Der Auszug aus Ägypten – im engen und eigentlichen Sinn – endet somit in der Darstellung des Exodus-Buches markant mit der Meerwundererzählung, die zugleich das Ende des die Israeliten unterdrückenden Pharaos bedeutet und somit für die Israeliten „Rettung“ aus der Hand der Ägypter, wie sie Mose in Ex 3,8 schon angekündigt worden ist. Der „Exodus“ bekommt hier somit eine doppelte Konnotation: Er ist „Rettung/Befreiung“ und zugleich „Führung zum/ins Land“. Die hymnische (liturgische) Deutung des Meerwunders im sogenannten „Schilfmeerlied“ (bzw. „Mose-, Meer- oder Siegeslied“) von Ex 15,1–18 zeigt dies deutlich an, wenn dieses in seinen beiden Teilen nicht nur Vergangenheit und Zukunft verbindet,¹³ sondern gleichzeitig Rettung vor dem Feind (Ex 15,3–11) und Führung zum Heiligtum JHWHs (Ex 15,13–17). So gewinnt die Herausführung, der „Exodus“, eine besondere Bedeutung, da der Auszug nicht mehr „nur“ als Voraussetzung für die Erfüllung der Landverheißung profiliert ist, sondern zugleich auch als von Gott gewirkte Rettung aus der Hand der Ägypter verstanden wird. Das spiegelt in gewisser Weise auch die bekannte Differenzierung in der Rede von Herauf- bzw. Herausführung wider: Die mit עלה formulierte *Heraufführung* blickt auf das verheißene Land als Ziel des Weges (Erfüllung der Verheißung), während die *Herausführung* mit יצא Hif. auf den Ausgangspunkt, das Herausgehen (-Lassen) – auch im Sinn einer Sklavenbefreiung verstanden – verweist.¹⁴ Ein so verstandener Auszug, der den Gott JHWH als Befreier-Gott erscheinen lässt und in

¹³ Vgl. Utzschneider/Oswald, Exodus 1–15, 331 ff.; Ballhorn, Mose, 130–151, bes. 136–137.

¹⁴ Vgl. auch Utzschneider, Atem, 50–53.

einer komplexen Feier-Struktur (Pesach-Mazzot), die sich auf einen „Auszugstag“ (vgl. Ex 12,14.17) bezieht, erinnert und damit vergegenwärtigt werden kann,¹⁵ gibt den Blick für zumindest ein zentrales Thema des Buches frei: Die Befreiung Israels unter dem oder durch das Stichwort „Auszug“. Gleichwohl bleibt das Buch dabei nicht stehen, sondern es sucht das weiterzuführen, was in Bezug auf Israels Beziehung zu JHWH bei der Mose-Berufung von Ex 3 – bis in die sogenannte Namensoffenbarung von Ex 3,14 hinein – betont wird; es ist das variationsreich vorgestellte „Mit-Sein“ JHWHs. Viel später im Buch, wenn die bleibende Gegenwart JHWHs bei seinem Volk Israel thematisiert wird,¹⁶ findet sich der zentrale Gedanke für die Exodus-Theologie des Buches:

Und sie sollen erkennen, dass ich JHWH ihr Gott bin, der ich sie aus dem Land Ägypten herausgeführt habe, um in ihrer Mitte zu wohnen, ich JHWH, ihr Gott. (Ex 29,46)

Das Ziel der Herausführung (weg aus „der Mitte“ der Ägypter; vgl. Ex 12,31) liegt somit nicht mehr allein in der Erfüllung der Landverheißung, sondern in der Beziehung Israel – JHWH,¹⁷ die in der Gegenwart JHWHs bei seinem Volk gründet. Daraus lässt sich auf *ein* Grundthema des Buches (in der Tora) schließen, das sich letztendlich als roter Faden von Ex 1–40 erweist: *die Gegenwart Gottes in/bei Israel*. Im zweiten Teil des Buches (19–40) ist dieser Gedanke von der Gegenwart und Nähe Gottes allzeit und überall präsent, in den Erzählungen der Sinai-theophanie ebenso wie in den Weisungen für das Leben im Bund mit Gott. Vorbereitet bzw. repräsentiert aber wird dieses grundlegende Motiv im ersten Teil des Buches (1–18), wo es vor allem im Zusammenhang mit der Rettungstat JHWHs, d. h. mit der Herausführung Israels aus Ägypten, verhandelt wird, die ihrerseits mit dem Stichwort „Auszug“, „Exodus“ belegt werden kann.

Es ist offensichtlich dieses Rettungsereignis am Meer, das unter der Chiffre „Exodus“ zum Herzstück der sich in der Bibel Israels artikulierenden Beziehung JHWH – Israel wurde. Deshalb ist die hymnische Ausgestaltung dieser Rettungstat am Meer in Ex 15 weit mehr – und vor allem etwas völlig anderes – als ein *Siegeslied*. So wie sich das Lied in seinem Kontext darstellt, kann man es als „wahre

¹⁵ Zu Analyse des komplexen Textstücks vgl. Müllner, Pessach, 59–94.

¹⁶ Vgl. Janowski, Mitte, 119–147.

¹⁷ „Der Gott, der sich im Zuge der Herausführung als Jahwe, und zwar als alleinig Jahwe, erwiesen hat, der will verstanden werden, sich erweisen als *Israels* Gott. Dieser Erweis steht im Zusammenhang damit, dass die Herausführung zu ihrem Ziel kommt, dass die Beziehung Gott – Volk (vgl. die Bundesformel) als eine dauerhafte sichergestellt wird; das Wohnen Jahwes ‚inmitten seines Volkes‘ steht für diese auf Dauer angelegte Beziehung.“ Diese Beziehung realisiert sich schließlich im Bund, vgl. Diesel, „Ich bin Jahwe“, 205.

Nationalhymne Israels¹⁸ charakterisieren. Insofern dieses Lied aber gerade nicht beim Rückblick auf das Geschehen der Rettung am Meer stehen bleibt, sondern schon auf die (bevorstehende) Wüstenwanderung und das Erreichen des verheißenen Landes vorausblickt, scheint sich indirekt und kaum bemerkbar die Semantik des Begriffs „Exodus“ verändert zu haben: Exodus bezeichnet nun nicht mehr nur das Verlassen Ägyptens, sondern JHWHs „Weg“ mit Israel.

So konnte der „Exodus“ als das bestimmende Thema der Gründungsgeschichte Israels profiliert werden, dessen verborgene Wurzeln in den Texten liegen, die dann als Buch Exodus in die Tora eingegangen sind, das dann aber außerhalb dieses Buches zur Entfaltung gekommen ist und vor allem durch Texte wie Num 33,1–49 eine (be-)greifbare und breit rezipierbare Ausdrucksform gefunden hat.

5 Num 33,1–49 im Überblick

Anders als die geläufige Bezeichnung „Stationenverzeichnis“ oder „Itinerar“ es nahelegt, ist Num 33,1–49 im Eigentlichen keine (Namens-)Liste mit Ortsnamen, sondern eher ein stark formalisierter *Bericht*. Immerhin wird der Text in syntaktischer Hinsicht durch Reihungen von Narrativsätzen dominiert, die der Darstellung eines Sachverhaltsprogresses, also einer fortschreitenden Folge aufeinander aufbauender Handlungen bzw. Ereignisse,¹⁹ dienen. Der Fokus des Textes liegt somit eindeutig auf dem thematisierten *Geschehen*, konkret also auf der Beschreibung der *Wanderungen* Israels von Ägypten bis nach Moab, nicht aber auf der Auflistung von Orten. Die Wanderungen selbst aber werden als stetes Nacheinander der beiden komplementären und streng rhythmisiert aufeinander folgenden Aktionen „aufbrechen“ (נסע) und „sich lagern“ (חנה) präsentiert, was zur Folge hat, dass sie – ungeachtet des „monotonen“ Eindrucks, den der Text bei mitteleuropäisch-neuzeitlichen Leserinnen und Lesern zunächst hinterlassen mag – letztendlich als ein sehr *dynamisches* Geschehen erscheinen.

Soll nun der Frage nachgegangen werden, inwiefern Num 33,1–49 „Exodus“ als theologische Deutekategorie bzw. „Chiffre“ für die gesamte Gründungsgeschichte Israels einführt, so sind v. a. die Verse Num 33,1–2 näher zu betrachten, die dem eigentlichen Bericht über die Darstellung der Aufbrüche und Lagerungen

¹⁸ Jacob, Exodus, 439.

¹⁹ Zu dieser (Haupt-)Funktion des Narrativs vgl. Joüon/Muraoka §118c.

Israels in Num 33,3–49 als Einleitung bzw. Themenangabe voranstehen und damit zugleich als Lesehilfe für diese fungieren.²⁰

Dies sind die Aufbrüche der Söhne Israels,
die aus Ägypten zogen
nach ihren Scharen
durch die Hand des Mose und des Aaron.

Mose aber schrieb ihre Auszüge auf
zu ihren Aufbrüchen auf das Wort JHWHs hin.
Und dies sind ihre Aufbrüche zu ihren Auszügen:

אֵלֶּה מַסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל 1a
אֲשֶׁר יָצְאוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְצַבְאָתָם 1aR

בְּיַד־מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן:
וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת־מוֹצְאֵיהֶם 2a
לְמַסְעֵיהֶם עַל־פִּי יְהוָה
וְאֵלֶּה מַסְעֵיהֶם לְמוֹצְאֵיהֶם: 2b

Num 33,1–2 wird durch zwei Leitwörter bestimmt: die Nomen מסעים („Aufbrüche“,²¹ V. 1a.2ab) und מוצאים („Auszüge“,²² V. 2ab), die beide durchgehend im *status constructus* mit den „Söhnen Israels“ (bzw. einem diese vertretenden enklitischen Pronomen) als *nomen rectum* belegt sind. Dabei klingt in der Rede von den *Aufbrüchen* (מסעים) der Söhne Israels das Verb נסע („aufbrechen“) an, das in Num 33,3–49 zusammen mit dem komplementären חנה („sich lagern“) die Darstellung der Wanderungen Israels bestimmt,²³ während das Nomen מוצאים („Auszüge“) die Auszugsaussage von V. 1aR (vgl. יצא-G, „ausziehen“) fortführt. Beide Stichworte bieten zunächst zwei grundlegende Deutungen der in Num 33,3–

²⁰ Vgl. Davies, *Itineraries*, 50; Seebass, *Numeri* 22,2–36,13, 377.

²¹ Das Nomen מסעים (מסעי בני ישראל) in Num 33,1–2 wird vielfach mit „Stationen“ (vgl. z. B. Seebass, *Numeri* 22,2–36,13, 364–366; Schmidt, *Numeri*, 202; u. a.), „*routes of march*“ (vgl. Levine, *Numbers* 20–36, 512) oder „*stages of journey*“ (vgl. z. B. Davies, *Itineraries*, 50–51; Ashley, *Numbers*, 626, u. a.) wiedergegeben. Gegen diese Übersetzungen spricht, dass das Nomen mit dem in Num 33,3–49 vielfach belegten Verb נסע zu verbinden ist, das in diesem Text jeweils einen Akt des Aufbrechens thematisiert. So erweist sich Num 33,3–49 in seiner Gesamtheit als eine Darstellung von Aufbrüchen der Söhne Israels – und genau als eine solche wird der Text in der „Überschrift“ Num 33,1–2 auch „angekündigt“, weshalb eine Wiedergabe von מסעים mit „Aufbrüche“ als wesentlich treffender erscheint. Vgl. dazu Kaddari, נסע, 496–497; Lee, *Punishment*, 198–199; vgl. auch Ederer, *Aufbrüche*, 20; 22. Zudem bezeichnet das Nomen מסע auch in Ex 40,36.38; Num 10,2.6 und v. a. Num 10,28 – allesamt Stellen, auf die Num 33,1–2 Bezug nimmt (vgl. dazu Ederer, *Aufbrüche*, 33–74) – stets Akte (und Modalitäten) des Aufbrechens und nicht die Station oder Etappe der Wanderung.

²² Als Derivat der Wurzel יצא kann das Nomen מוצאים den *Ausgangsort* oder den *Vollzug* eines Herausgehens bzw. -ziehens bezeichnen. Im Kontext der Exodusaussagen mit יצא in Num 33,1aR.3–4 erweist sich die zweite Verständnismöglichkeit als deutlich plausibler, weswegen im Folgenden die Übersetzung „Auszüge“ gewählt wird.

²³ Num 33,1a deutet zudem eine Schwerpunktsetzung an, da über die Ankündigung einer Darstellung von „Aufbrüchen“ Israels das „Aufbrechen“ (נסע) als die zentralere der beiden komplementären Aktionen (חנה – נסע) markiert wird.

49 dargestellten Wanderungen Israels – als Abfolge von Aufbrüchen (מסע) bzw. als „Auszugsgeschehen“ (מוצא) – an, machen in ihrem engen Bezug aufeinander zugleich aber auch eine enge Verschränkung beider Konzepte kenntlich.²⁴

6 Der Auszug vor den Aufbrüchen – Num 33,1

Als eine „Überschrift“ oder Themenangabe im engeren Sinne kann zunächst der (identifizierende) Nominalsatz Num 33,1a gelten, der eine Darstellung der מסעי בני־ישראל („Aufbrüche der Söhne Israels“) ankündigt, dann aber im Relativsatz Num 33,1aR, der die in V. 1a genannten „Söhne Israels“ durch einen Hinweis auf das Exodusgeschehen näher bestimmt, eine unmittelbare Fortsetzung findet. Num 33,1aR formuliert eine Auszugsaussage (יצא-G), die durch zwei adverbiale Wendungen – לצבאתם („nach ihren Scharen“) und ביד־משה ואהרן („durch die Hand des Mose und des Aaron“) – erweitert ist. Letztere aber sind für eine Interpretation von Num 33,1–2 (u. a.) insofern von Bedeutung, als sie eine enge Bezugnahme auf Ex 6,26–27 anzeigen, einen Text, der (zweimal) betont, dass JHWH Mose *und* Aaron beauftragt habe, die Söhne Israels aus Ägypten herauszuführen (יצא-hi). Ex 6,26–27 nämlich ist – neben Num 33,1 – der einzige Text innerhalb der Tora, der eine Exodusaussage mit יצא formuliert, in der Mose *und* Aaron (*zusammen!*) eine bedeutsame Rolle beim Auszug Israels eingeräumt wird. Zusätzlich verstärkt wird der durch diese Besonderheit indizierte Bezug durch die beiden Texten gemeinsamen Stichworte בני־ישראל (Num 33,1a; Ex 6,26b.27a1) und לצבאתם (Num 33,1aR) bzw. על־צבאתם (Ex 6,26b).

Als Metatext reflektiert Ex 6,26–27 im literarischen Kontext von Ex 6,1–7,7 die Rolle und Funktion von Mose *und* Aaron im Exodusplan JHWHs. Letzterer aber wird grundlegend zu Beginn der Sinneinheit Ex 6,1–7,7 in der Gottesrede Ex 6,2–8 entfaltet. Für den Zusammenhang mit Ex 6,26–27 (und Num 33,1) sind dabei v. a. die Verse Ex 6,6–7 interessant, die das Zentrum der Gottesrede bilden²⁵ und in denen – wie in Ex 6,26–27 – zweimal das Stichwort יצא-hi („herausführen“) belegt ist.

Darum sage zu den Söhnen Israels:
„Ich bin JHWH
und ich führe euch heraus
von unterhalb der Bürden Ägyptens

לְכֹן אֶמַר לְבְנֵי־יִשְׂרָאֵל 6a
אֲנִי יְהוָה 6b
וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם 6c
מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם

²⁴ Vgl. dazu auch Jacob, Exodus, 526–527.

²⁵ Vgl. dazu z. B. Diesel, „Ich bin Jahwe“, 98–101.

und ich rette euch aus ihrem Dienst	וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֵיכֶם	6d
und ich löse euch aus mit ausgestrecktem Arm	וְגָאֲלְתִּי אֶתְכֶם בְּזְרוּעַ נְטוּיָה	6e
und großen Gerichten	וּבְשִׁפְטִים גְּדֹלִים:	
und ich nehme euch mir zum Volk	וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם	7a
und ich will euch zum Gott werden	וְהִיְיִתִּי לָכֶם לְאֱלֹהִים	7b
und ihr sollt erkennen,	וַיִּדְעֻתֶם	7d
dass ich JHWH, euer Gott, bin, der euch Heraus-	כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא	7e
führende	אֶתְכֶם	
von unterhalb der Bürden Ägyptens.“	מִתַּחַת סְבִלֹת מִצְרָיִם:	

Ein erster Beleg des Verbs *יצא*-hi („herausführen“) findet sich gleich zu Beginn der Sinneinheit – unmittelbar im Anschluss an den Übermittlungsauftrag (V. 6a) und die Selbstvorstellungsformel (אני יהוה, V. 6b). An dieser Stelle eröffnet er eine in sich dreiteilige Ankündigung der Befreiung Israels, in der die drei Verben *יצא*-hi, *נצל* und *גאל* (vgl. Ex 6,6c–e) mit ihren je eigenen theologischen Konnotationen nebeneinander gestellt und zugleich miteinander korreliert werden.²⁶ Diese markant formulierte Rettungszusage wird mit der sog. (zweiseitigen) Bundesformel²⁷ (Ex 6,7ab) fortgeführt, in der JHWH unterstreicht, dass er (im Vollzug der Herausführung) Israel zu seinem Volk nimmt und sich selbst als Gott Israels erweisen will/wird.²⁸ Den Schlusspunkt der Ankündigung aber markiert die Erkenntnisformel in Ex 6,7cd, die das eigentliche Ziel des Geschehens definiert: Israel soll erkennen, dass JHWH sein Gott ist. Dabei nimmt V. 7d zunächst die Selbstvorstellungsformel (vgl. V. 6b) auf, erweitert diese aber um die partizipiale Wendung *המוציא אתכם* (wörtlich „der euch Herausführer...“), die die Herausführungsankündigung in Ex 6,6c (*יצא*-hi) wieder aufnimmt und zugleich in der Selbstvorstellung JHWHs als *המוציא* („der Herausführer“) den gesamten in Ex 6,6–7 dargelegten „Exodusplan“ bündelt. Somit erscheint das Verb *יצא*-hi als *der* Schlüsselbegriff des Abschnitts, mit dessen Hilfe die angekündigte Befreiungstat JHWHs – gleichsam in einem Wort – zusammengefasst werden kann.²⁹

So ist es durchaus bedeutsam, wenn Ex 6,26–27 (vgl. auch Ex 6,13) gerade dieses zentrale Stichwort der Gottesrede Ex 6,2–8 – erneut mit zwei Belegen – wieder aufnimmt, um nun die Rolle von Mose und Aaron im Exodusgeschehen zu thematisieren. Zugleich aber fällt auch eine bedeutsame Verschiebung gegenüber

²⁶ Vgl. Fischer/Markl, Exodus, 90–91; Jacob, Exodus, 154–155; Houtman, Exodus I, 487; 501–503.

²⁷ Vgl. dazu Rendtorff, Bundesformel, 18–23.

²⁸ Vgl. Fischer, Priesterschrift, 208.

²⁹ Vgl. Diesel, „Ich bin Jahwe“, 105; Dozeman, Exodus, 167–168; Jacob, Exodus, 156; Rendtorff, Bundesformel, 21–23; Utzschneider/Oswald, Exodus 1–15, 165–166.

Ex 6,6–7 ins Auge, da nun *Mose und Aaron(!)*, nicht *JHWH*, das Subjekt der Herausführungsaussage bilden. Dies kann im Duktus von Ex 6 nur bedeuten, dass beide als Mittler oder Werkzeuge profiliert werden, derer sich *JHWH* bedient, um seinen in Ex 6,2–8 ausführlich dargelegten Rettungsplan in die Tat umzusetzen.³⁰

Welche Konsequenzen aber ergeben sich nun aus den skizzierten Beobachtungen für eine Interpretation der Satzeinheit Num 33,1aR, die ja ihrerseits auf Ex 6,26–27 Bezug nimmt? Ähnlich wie soeben für Ex 6,26–27 beschrieben, geht auch hier die Aufnahme des zentralen Stichworts יצי mit einer deutlichen konzeptuellen Verschiebung gegenüber dem eingespielten Text (d. h. hier gegenüber Ex 6,26–27) einher, die darin besteht, dass Num 33,1aR – anders als Ex 6,26–27 (Ex 6,6–7) – keine *Herausführungsaussage* (יצי-hi) formuliert, sondern eine *Auszugsaussage* (יצי-G) mit den בני־ישראל („Söhne Israels“) als Subjekt. Die Intention dieser Formulierungsvariante ist es dabei wohl kaum, den Anteil *JHWHs* am Exodusgeschehen zu relativieren oder gar zu negieren. Immerhin deutet die adverbiale Wendung ביד־משה ואהרן („durch die Hand des Mose und des Aaron“) in Num 33,1aR ein „Vermittelt-Sein“ des Ausziehens Israels an, das – ganz im Sinne von Ex 6,26–27 (Ex 6,6–7) – transparent ist für ein göttliches Wirken, das den Exodus grundlegend ermöglicht. Vielmehr wird dadurch, dass Num 33,1aR eine *Auszugsaussage* (יצי-G) formuliert, das Ausziehen *Israels* aus Ägypten unmittelbar mit den Aufbrüchen *Israels* korreliert, die Num 33,3–49 thematisiert und deren Darstellung in Num 33,1a im Sinne einer Überschrift angekündigt wird.

Versucht man nun das auf diese Weise angedeutete Verhältnis zwischen Ausziehen und Aufbrüchen genauer zu fassen, so ist zuerst festzuhalten, dass der Auszug der Söhne Israels (V. 1aR) durch die Satzformation x(אשר)-qatal als ein individueller Sachverhalt der (Vor-)Vergangenheit ausgewiesen wird.³¹ Er wird also als ein *einmaliges* Ereignis bestimmt und steht als solches *zahlreichen* Aufbrüchen (vgl. den Plural מסעי בני ישראל) gegenüber. Ergänzend dazu deutet der zeitliche Bezug (Vorvergangenheit) an, dass das Ausziehen Israels den in V. 1a angesprochenen und in Num 33,3–49 im Einzelnen zu behandelnden Aufbrüchen zeitlich – und auch der sachlichen Logik nach – vorausgeht. Num 33,1 definiert folglich den Exodus als Ausgangspunkt bzw. „Vorgeschichte“ der Wanderungen und entwirft so eine Verhältnisbestimmung von Auszug und Aufbrüchen, die derjenigen des Buches Exodus nicht unähnlich ist. Immerhin finden – wie oben dargestellt – auch dort die „Exodusereignisse“ (vgl. Ex 12,1–15,21) mit dem Schilfmeerwunder ihren Abschluss und gehen so der Wüstenwanderung, die in Ex 15,22 mit dem Aufbruch vom Schilfmeer beginnt, als „Vorgeschichte“ voran.

³⁰ Vgl. Utzschneider, Atem, 52–53.

³¹ Vgl. Joüon/Muraoka §122c–d; Richter, Grundlagen III, 219.

Num 33 bleibt allerdings bei dieser Verhältnisbestimmung von Auszug und Aufbrüchen nicht stehen, sondern entwickelt sie in Num 33,2 auf markante Weise weiter.

7 Auszüge und Aufbrüche – Aufbrüche und Auszüge (Num 33,2)

Anders als nach Num 33,1a zu erwarten, folgt in Num 33,2 nicht etwa die dort angekündigte Darstellung von Aufbrüchen Israels. Stattdessen verweist Num 33,2a darauf, dass Mose ein Geschehen aufgezeichnet habe, das in der Wendung *את־מוצאיהם למסעיהם על־פי יהוה* („ihre Auszüge gemäß ihrer Aufbrüche / zu ihren Aufbrüchen auf das Wort JHWHs hin“) umschrieben wird. Diese gegenüber Num 33,1 neue Thematik erfährt allerdings keine ausführlichere Ausgestaltung, da bereits die nächste Satzeinheit, Num 33,2b, auf Num 33,1 zurückgreift und erneut eine Darstellung der Wanderungen Israels ankündigt. Der Narrativsatz Num 33,2a ist somit im Gesamt von Num 33,1–2 als Parenthese zu bestimmen. In Num 33,2b hingegen erweist sich die Wendung *וְאֵלֶּה מַסְעֵיהֶם* („und dies sind ihre Aufbrüche“) als Wiederaufnahme von Num 33,1a (*אֵלֶּה מַסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל*) – der einzig wesentliche Unterschied zwischen beiden Satzeinheiten besteht darin, dass in V. 2b die *בְּנֵי יִשְׂרָאֵל* („Söhne Israels“) aus V. 1a pronominalisiert sind, während in dem Stichwort *מוֹצְאֵיהֶם* („ihre Auszüge“; Num 33,2b) die Exodusaussage (*יָצָא*-G) aus Num 33,1aR nachklingt. In diesem deutlichen Rückbezug auf Num 33,1 aber kommt Num 33,2b im Gefüge des Textes die Funktion zu, („endgültig“) zur Darstellung der Aufbrüche und Lagerungen Israels überzuleiten, die mit V. 3a beginnt.

Der knappe Überblick über Num 33,2 macht deutlich, dass in *beiden* Satzeinheiten, V. 2a und V. 2b, das zentrale Stichwort *מַסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל* („Aufbrüche der Söhne Israels“) aus V. 1a in der Formulierung *(ל)מַסְעֵיהֶם* („[zu] ihre[n] Aufbrüche [n]“) wiederkehrt – und zwar jeweils unmittelbar verbunden mit der Wendung *מוֹצְאֵיהֶם* („ihre Auszüge“). Letztere nimmt das Verb *יָצָא*-G der Exodusaussage in Num 33,1aR auf, wobei nun – anders als in Num 33,1aR – nicht etwa ein *einmaliges* Ausziehen der Söhne Israels in den Blick kommt, sondern eine *Vielzahl* von „Auszügen“ (vgl. den Plural *מוֹצְאֵיהֶם*), die ihrerseits mit „ihren Aufbrüchen“ (*מַסְעֵיהֶם*) – ebenfalls im *Plural* – korreliert wird. Die beiden eng aufeinander bezogenen Stichworte *מַסְעֵיהֶם* und *מוֹצְאֵיהֶם* sind einander dabei in den beiden Satzeinheiten chiasmisch zugeordnet. So ist in V. 2b von „Aufbrüchen“ (*מַסְעֵיהֶם*) die Rede, die durch „Auszüge“ (*מוֹצְאֵיהֶם*) näher qualifiziert werden, während umgekehrt in V. 2a die als Gegenstand der Verschriftung genannten „Auszüge“ durch die

Wendung *למסעיהם עלי פי יהוה* („zu ihren Aufbrüchen auf das Wort JHWHs hin“) näher bestimmt sind.

Die Formulierungsvariante in Num 33,2a schließt dabei insofern an Num 33,1 an, als auch sie die Auszüge den Aufbrüchen (sachlich oder chronologisch?) vorordnet. Somit korreliert sie jeden einzelnen der Aufbrüche jeweils mit einem Ausziehen und transportiert auf diese Weise die Idee, dass jeder Akt des Aufbrechens ein Ausziehen ist, also gleichsam den ersten Aufbruch (in Ägypten) fortführt bzw. erneut vollzieht. Num 33,2b hingegen legt dem gegenüber den Fokus auf die *Aufbrüche* und ordnet diesen die Auszüge zu. Wenn sich aber dieser Formulierung zufolge die Auszüge im Gefolge bzw. in Zusammenhang mit den einzelnen Aufbrüchen ereignen, so werden hier die einzelnen Etappen des Weges, die Num 33,3–49 von ihren „Eckpunkten“ – נסע („aufbrechen“) und חנה („lagern“) – her beleuchtet, ihrer „Essenz“ nach als „Auszüge“ (מוצאים) qualifiziert. Letztlich erscheinen damit die einander in Num 33,2 wechselseitig zugeordneten Stichworte מסעיהם und מוצאיהם – im wahrsten Wortsinn – als austauschbar: Israels Aufbrüche sind Auszüge, Teiletappen eines Exodusgeschehens, das mit Israels Aufbruch in Ramses in Ägypten seinen Anfang nimmt (vgl. Num 33,3–5a), dann aber den gesamten Weg bis (mindestens) an die Jordanfurt in Moab (vgl. Num 33,48–49) umfasst und sich auf diesem Weg immer neu vollzieht.³²

8 Fazit

Hat sich im Exodusbuch der „*Exodus*“ als ein wichtiges Thema unter vielen, bei weitem aber nicht als *das* zentrale Thema erwiesen, so ergibt sich in Num 33,1–2 ein anderer Befund. Folgt man der in Num 33,1–2 entfalteten Konzeption, so avanciert in diesem Text der „*Exodus*“ – oder genauer das „*Ausziehen*“ (יצא) – zu *der* zentralen theologischen Deutekategorie für die („ganze“) Gründungsgeschichte Israels, die Num 33,3–49 mit Augenmerk auf die „Bewegungen“ Israels überblickt. Die knapp angesprochene Bezugnahme von Num 33,1aR auf Ex 6 aber regt – ebenso wie weitere Rückverweise auf Texte aus Ex und Num³³ – im Lektüreprozess dazu an, Themen, die im Exodusbuch mit dem „Auszug“ eng verbunden sind (z. B. Rettung und Befreiung Israels, „Mit-Sein“ JHWHs), auch in Num 33 einzuspielen und mit dem „ganzen Weg“ Israels zu korrelieren.

³² Vgl. dazu auch Achenbach, Vollendung, 622; Frevel, Understanding, 115.

³³ Vgl. dazu v. a. Bezüge zu Ex 12,1–13,17; 40,34–38; Num 9,15–23; 10,11–28. Vgl. dazu Ederer, Aufbrüche, 33–97.

Zuletzt aber ist spannend, dass es Num 33,2a zufolge niemand anderes als Mose selbst ist, der die theologische Deutung der Gründungsgeschichte Israels als „Exodus“ verantwortet. Immerhin war er es, der die auf das Wort JHWHs hin erfolgten Aufbrüche Israels *als Auszüge* beschrieben (und damit zugleich interpretiert) bzw. aufgeschrieben hat.

Literatur

- Achenbach, Reinhard, Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch, BZAR 3, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.
- Ashley, Timothy R., The Book of Numbers, NICOT, Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 1993.
- Ballhorn, Egbert, Mose als Psalmist. Das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15) und seine Kontextbedeutung für das Exodusbuch, in: Egbert Ballhorn / Georg Steins (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 130–151.
- Ben-Chorin, Schalom, Die Tafeln des Bundes und das Zehnwort vom Sinai, Tübingen: Mohr Siebeck, ²1987.
- Davies, Graham I., The Wilderness Itineraries: A Comparative Study, TB 25 (1974) 46–81.
- Diesel, Anja Angela, „Ich bin Jahwe“. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussagen zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus, WMANT 110, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.
- Dohmen, Christoph, Exodus 19–40, HThKAT, Freiburg / u. a.: Herder, ²2012.
- Dozeman, Thomas B., Exodus, ECC, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Ebach, Jürgen, Genesis 37–50, HThKAT, Freiburg / u. a.: Herder, 2007.
- Ederer, Matthias, Aufbrüche zur Exodustheologie. Das Itinerar Num 33,149 als theologische Deutung der Wüstenzeit Israels, SBS 231, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2014.
- Fischer, Georg, Keine Priesterschrift in Ex 1–15?, ZKTh 117 (1995) 203–211.
- Fischer, Georg / Markl, Dominik, Das Buch Exodus, NSK.AT 2, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2009.
- Fretheim, Terence E., Exodus, Interpretation, Louisville: Knox, 1991.
- Frevel, Christian, Understanding the Pentateuch by Structuring the Desert. Numbers 21 as Compositional Joint, in: Jacques van Ruiten / J. Cornelis de Vos (Hg.), The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honor of Ed Noort, VT.S 124, Leiden / Boston: Brill, 2009, 111–135.
- Houtman, Cornelis, Exodus, Bd. 1, HCOT, Kampen: Kok, 1993.
- Jacob, Benno, Das Buch Exodus. Herausgegeben im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Shlomo Mayer unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen, Stuttgart: Calwer, 1997.
- Janowski, Bernd, „Ich will in eurer Mitte wohnen“. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie, in: Bernd Janowski (Hg.), Gottes Gegenwart in Israel, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993, 119–147.
- Joüon, Paul / Muraoka, Takamitsu, A Grammar of Biblical Hebrew. Second Reprint of the Second Edition, with Corrections, SB 27, Rom: Gregorian & Biblical Press, ²2009.
- Kaddari, Menachem Zevi, Art. נָסָא, *nāsaʿ*, ThWAT 5 (1986) 493–497.

- Kessler, Rainer, Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte, SBS 197, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002.
- Lee, Won W., Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign, Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2003.
- Levine, Baruch A., Numbers 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 4B, New Haven / London: Yale University Press, 2000.
- Markl, Dominik, Art. „Exodus“, in: Fieger, M. u. a. (Hg.), Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013, 128–134.
- Müllner, Ilse, Pessach als Ereignis und Ritual. Die narrative Einbindung kommender Generationen in Ex 12,1–13,16, in: Ute E. Eisen / Peter von Möllendorf (Hg.), Über die Grenze. Metalepse in Text- und Bildmedien des Altertums, Berlin / Boston: de Gruyter, 2013, 59–94.
- Rendtorff, Rolf, Die Bundesformel. Eine exegetisch-theologische Untersuchung, SBS 160, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995.
- Richter, Wolfgang, Grundlagen einer althebräischen Grammatik. B. Die Beschreibungsebenen. III. Der Satz (Satztheorie), ATS 13, St. Ottilien: EOS-Verlag, 1980.
- Schmid, Konrad, Erzväter und Exodus, Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.
- Schmid, Konrad, Exodus in the Pentateuch, in: Thomas B. Dozeman / Craig A. Evans / Joel N. Lohr (Hg.), The Book of Exodus. Composition, Reception and Interpretation (FJOTL), VTS 164, Leiden / Boston; Brill, 2014.
- Seebass, Horst, Numeri. 3. Teilband: Numeri 22,2–36,13, BK.AT 4.3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007.
- Talmon, Shemaryahu, „400 Jahre“ oder „vier Generationen“ (Gen 15,13–15): Geschichtliche Zeitangaben oder literarische Motive?, in: Erhard Blum (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990, 13–25.
- Utzschneider, Helmut, Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht, SBS 166, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1996.
- Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang, Exodus 1–15, IEKAT, Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- Walzer, Michael, Exodus und Revolution, Berlin: Rotbuch-Verlag, 1988.
- Zenger, Erich, Wie und wozu die Tora zum Sinai kam. Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19–34, in: Marc Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Exodus, BETL 126, Leuven: Peeters, 1996, 265–288.

Joachim Schaper

Exodus – die LXX-Fassung und ihre Rezeption in der deuterokanonischen und frühjüdischen Literatur

Als ich meine Erläuterungen zum Buch Exodus für das Septuaginta Deutsch-Projekt abgeschlossen und eingereicht hatte, sprach mir einer der Mitherausgeber seinen Dank dafür aus, dass ich die Übersetzung konsequent in ihrer Einbettung in das Judentum ihrer Zeit kommentiert hätte. Man sollte annehmen, dass das selbstverständlich sei. Das ist es allerdings nicht: weil die Übersetzungen, die gemeinsam das konstituieren, was wir die Septuaginta nennen, oftmals immer noch gleichsam im luftleeren Raum interpretiert werden – oder wenn dies nicht der Fall ist, dann doch immer gleich im Blick auf das Neue Testament und seine sprachlichen und theologischen Herausforderungen.

Es ist glücklicherweise mittlerweile eine Binsenweisheit, dass jedes einzelne Buch der Septuaginta zunächst einmal für sich selbst zu interpretieren ist und dass allgemeine Weisheiten, z. B. zur Übersetzungstechnik „der“ Septuaginta, mit Vorsicht zu genießen sind. Doch was weiterhin oftmals fehlt, ist ein wirkliches Eingehen auf die jüdische Exegese, insbesondere die proto-rabbinische und rabbinische Tradition. Um diesen Mangel zu beheben, lohnt es sich, die exegetischen und historischen Arbeiten der Wissenschaft des Judentums – und insbesondere die Werke von Leopold Zunz (1794 – 1886) und Zacharias Frankel (1801 – 1875) – zu konsultieren. Sie gehörten zu den ersten Gelehrten überhaupt, die die Septuaginta konsequent einer historischen und kritischen Untersuchung unterwarfen.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Frage nach der Relation der Übersetzung zum Original und somit die Frage nach der möglichen *relativen Eigenständigkeit* der Version.

Zacharias Frankel schrieb im Jahre 1851:

Es knüpft sich aber auch ein culturgeschichtliches Moment an diese Uebersetzung. Ist vielleicht durch sie manches Licht in die Religionszustände jener Zeit zu bringen, kann von hier aus das geheimnisvolle Schweigen Palästina's unterbrochen werden? Liegt hier nur eine Uebersetzung oder auch ein Religionswerk vor? Von der Beantwortung dieser Frage hängt natürlich auch das Verständniss der Septuaginta ab, sowie auch nur hier der richtige Massstab für die Texteskritik gewonnen werden kann. Von einer Seite ist sowohl nach der damaligen geringen Stufe der Hermeneutik als dem herrschenden religiösen Geiste anzunehmen, dass bei einer Version der heil. Schrift das religiöse Element sich unwillkürlich geltend machen musste und eine völlig objective, nur an den Worten der Schrift haltende und

von der religiösen Exegese der Gegenwart nicht berührte Auffassung (*sic*) nicht in der Macht, und wohl auch nicht in dem Willen der Uebersetzer lag. Von einer andern Seite sagt nicht nur etwa eine Ahnung, sondern eine auf festen Anzeichen und Facten ruhende Gewissheit, dass zwischen den Bekennern desselben Glaubens in zwei Nachbarländern viele Berührungspunkte obwalteten, dass Alexandrien aus Palästina, als der Quelle und Pflanzstätte des väterlichen Glaubens abgeholt, die Strömungen der in Palästina heimischen Exegese sich über Alexandrien ergossen haben.¹

Ich möchte ein paar Überlegungen vorstellen, die den Schluss nahe legen, dass der Übersetzer beziehungsweise die Übersetzer des Exodus-Buches eine Übersetzung vorlegten, die auch ein Religionswerk ist. Es wird bei näherer Betrachtung des griechischen Textes völlig klar, dass sich, in den Worten Frankels, „eine völlig objective, nur an den Worten der Schrift haltende und von der religiösen Exegese der Gegenwart nicht berührte Auffass[un]g nicht in der Macht, und wohl auch nicht in dem Willen der Übersetzer lag“.

Zunächst einmal ein paar Worte zur *Sprachgestalt* der griechischen Übersetzung des Exodus-Buches. Frankel schreibt über den Übersetzer: „Exodus wurde von einem Mann übertragen, der mehr mit der griechischen als mit der hebräischen Sprache vertraut gewesen zu sein scheint.“ Diese Bemerkung ist das, was man im Englischen als ein *barbed compliment* bezeichnet. In ihrer Zweischneidigkeit stellt Frankels Äußerung ja im Grunde die hebräische Sprachkompetenz des Autors weitgehend in Frage. Das kann man so nicht stehen lassen, und deshalb muss ich Anneli Aejmelaeus Recht geben, wenn sie schreibt: „[...] it soon strikes the reader of his text that he was the one who of all the Pentateuchal translators paid most attention to the requirements of the Greek language“² – was ihm kaum möglich gewesen wäre, wenn er der Kompetenz im Hebräischen ermangelt hätte.

War es aber nur ein einziger Übersetzer? Während, wie gesagt, die Sensibilität für die Frage nach den Übersetzern *jedes einzelnen Buches* der griechischen Bibel in den vergangenen 10 – 15 Jahren durchaus gewachsen ist, hat es sich vielleicht noch nicht genügend herumgesprochen, dass die Lage in manchen Fällen komplizierter ist, als man gemeinhin bisher angenommen hat. So stellt sich zum Beispiel im Blick auf das Exodus-Buch tatsächlich die Frage, ob hier nicht vielleicht *mehr als ein* Übersetzer tätig war.

¹ Frankel, Einfluss, 2–3. Zur Exodus-Septuaginta im Allgemeinen vgl. jetzt Salvesen, Exodus, 29–42. An Kommentaren vgl. u.a. Gurtner, Exodus, Le Boulluec/Sandevor, L'Exode und Schaper, Exodos, 258–324. Zum Text vgl. Wevers, Notes.

² Aejmelaeus, What Can We Know about the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint?, ZAW 99 (1987), 58–89 = Aejmelaeus, Trail, (77–115) 94.

Den altkirchlichen Vätern bereits fielen die Schwierigkeiten auf, die der griechische Text bereithält, wenn man die erste mit der zweiten Stiftshütten-Perikope vergleicht.³ Zwischen den Kapiteln 25–31 einerseits und 35–40 andererseits gibt es auffällige Diskrepanzen: Während erstere den hebräischen Text kompetent ins Griechische übertragen, sticht bei letzteren ins Auge, dass der Septuaginta-Text kürzer ist als der hebräische und, anders als jener, innere Widersprüche aufweist. Die Sequenz in der Darstellung selbst und das griechische Vokabular sind auffällig verschieden von dem der Kapitel 25–31. Die hexaplarische Revision des griechischen Textes versucht, den ursprünglichen griechischen Text wiederherzustellen und zeugt damit von einer neuen Sensibilität in der Auffassung der Aufgabe von Übersetzungen.⁴

Einige Bemerkungen über die Kapitel 35–40 des griechischen Textes, den zweiten Stiftshüttenbericht: Anders als Zacharias Frankel konstatiert Martha Wade (und sie scheint mir Recht zu haben), dass dort, wo der Übersetzer vom hebräischen Text abweicht, er das aus durchaus nachvollziehbaren Gründen tut. Orientiert man sich an der Frage, wo die hauptsächlichsten Unterschiede zwischen dem hebräischen und dem griechischen Text von Exodus 35–40 liegen, dann stellt man fest, dass die Verortung der Anweisungen zur Herstellung der Priestergewänder zu Beginn der Liste der „constructed items“ in der LXX (36,8b–40^{LXX}) zu finden sind, nicht an deren Ende (MT: 39,1–31). Und die Anweisung zur Errichtung des Vorhofes findet sich in der LXX vor der Anfertigung der Ausstattung der Stiftshütte. Wade kommentiert das mit den folgenden Worten: „These two differences in order have shifted the verse numbering of a sizable portion of the second tabernacle account, but with the exception of these two large differences, the remainder of the items maintains the same approximate relationship to one another in the \mathfrak{M} and \mathfrak{G} .“⁵ So unterstützt also die abweichende Ordnung in der

³ Vgl. Origenes, Epistula, 4. Vgl. die forschungsgeschichtliche Darstellung des Problems in Wade, Consistency, 2–9.

⁴ Vgl. Wade, Consistency, 4: „The fact that the Hexaplaric revision of the \mathfrak{G} is so distinct from the \mathfrak{G} , however, is clear evidence that the differences between the Greek and Hebrew were recognized at an early stage and that the cultural definition of an acceptable translation had changed sufficiently enough (or the Hebrew text that revisers used differed enough from the one used by the translator(s) of the \mathfrak{G}) that this part of the \mathfrak{G} was outside of the limits of what they were willing to tolerate. Thus, the Hexaplaric evidence highlights the fact that the second tabernacle account of \mathfrak{G} Exodus has been considered a major text critical problem since the beginning of serious text critical work.“

⁵ Wade, Consistency, 3.

LXX keinesfalls die Annahme, der Übersetzer sei ein Opfer seiner Konfusion geworden, wie Frankel⁶ meinte.

Und thematisch folgt das griechische Exodusbuch ja durchaus dem hebräischen Original: Auf die Darstellung der Bedrückung der Israeliten in Ägypten folgen die Geburt und Errettung des Mose, seine Berufung, die Konfrontation mit dem Pharao mitsamt der Plagen-Erzählung, die Stiftung des Passa-Festes, der Auszug der Israeliten, die Wanderung zum Sinai sowie die Offenbarung des Gesetzes mit dem Bundesschluß am Sinai (allerdings mit interessanten theologischen Akzentuierungen, die sich im Originaltext so nicht finden). Im griechischen Text liegen, wie im hebräischen, zwei Berichte über die Gesetze für die Stiftshütte vor (Ex 25–31 und Ex 35–40), voneinander getrennt durch die Episode mit dem Goldenen „Kalb“ und die Darstellung der Errichtung der Stiftshütte und des Bundesschlusses in Ex 34.

So schließt Martha Wade zu Recht: „[...] the cumulative weight of the minute differences between the accounts and the similar nature of the minuses could all be explained by the theory that the second tabernacle account was produced by a second translator who used the translation of the first tabernacle account as his point of reference“.⁷

Im Blick auf die Frage nach der Einheit der ersten und zweiten Stiftshütten-Perikope kommt Wade also zu dem Ergebnis, dass die zweite Perikope von einem Übersetzer hergestellt worden sei, der die Übersetzung der ersten Perikope als Grundlage seiner Arbeit benutzte. Zwischen den Übersetzungstechniken in beiden Perikopen bestehen viele grundsätzliche Übereinstimmungen, so dass Wade annimmt, die Übersetzer beider Perikopen seien von derselben „Schule“ geprägt.⁸ Dass der Übersetzer der zweiten Perikope die Übersetzung der ersten nicht revidierte, könnte kulturelle Gründe haben, z.B. sich aus der *pietas* des Schülers gegenüber dem Lehrer erklären.⁹ Demnach mag ein Schüler des Übersetzers der Kapitel 1–34 die Arbeit seines Lehrers fortgeführt und beendet haben, ohne in dessen Arbeit korrigierend einzugreifen. Der Übersetzer der Kapitel 35–40 wäre demnach zwar von der Übersetzungstechnik seines Lehrers geprägt, in seiner Detailarbeit aber sorgfältiger als dieser gewesen. Obwohl sich der Schüler das Korrigieren der Arbeit des Lehrers versagte (nach den kulturellen Vorgaben seiner Zeit wohl auch versagen *musste*), vermied er es nach Kräften, Spannungen zwi-

⁶ Vgl. Frankel, Einfluss, 110 über Ex 36,8 LXX (*sic*) bis Ende: „In diesem Theile der Sept. herrscht eine ungemaine Confusion“. Vgl. auch a.a.O., 111 zur „auffallenden Erscheinung dieses Untereinanderwerfens und der ungemainen Lückenhaftigkeit“.

⁷ Wade, Consistency, 242.

⁸ Vgl. Wade, Consistency, 243.

⁹ So Wade, Consistency, 242.

schen der ersten und der zweiten Stiftshütten-Perikope auftreten zu lassen oder diese Perikopen in Widerspruch zum Pentateuch als Ganzem treten zu lassen.¹⁰

Es ist vielleicht besonders signifikant, dass für die im engeren Sinne kultisch orientierten Kapitel ein anderer Übersetzer zuständig war als für die eher narrativen Abschnitte. Man könnte vermuten, dass es dem Übersetzer oder seinen Auftraggebern sinnvoll erschien, für die kultische Terminologie gleichsam einen Spezialisten heranzuziehen, weil der Hauptübersetzer mit dieser Terminologie überfordert war. Hier würde es sich allerdings um eine Spekulation handeln, doch ist die Überlegung nicht ganz aus der Luft gegriffen und wäre mit Martha Wades Erklärung kompatibel.

Zusammenfassend kann man sagen, dass hier mit hoher Wahrscheinlichkeit tatsächlich zwei Übersetzer am Werk waren. Die Art des Vorgehens der Übersetzer zeigt zugleich, dass man beim Buch Exodus – wie auch sonst bei der Auseinandersetzung mit der Septuaginta – mit der von Albert Pietersma inaugurierten Hypothese der „Interlinearübersetzung“ nicht weiterkommt. Pietersma behauptet ja, die überwältigende Mehrheit aller in der griechischen Bibel versammelten Übersetzungen, und alle zum griechischen Pentateuch gehörigen, seien von einem Interlinearitätsparadigma geprägt, das die Arbeit der Übersetzer geleitet habe. So sagt er zum Beispiel: „[...] the Septuagint text of most books is interlinear in character and [...] this text was produced as a schooltext“.¹¹ Fragt man sich dann, was eigentlich mit „interlinear“ gemeint sei, kann man bei Pietersma folgende Antwort finden:

The term „interlinear“ is meant to signal a relationship of subservience and dependence of the Greek translation *vis-à-vis* the Hebrew parent text. What is meant by subservience and dependence is *not* that every linguistic item in the Greek can only be understood by reference to the parent text, nor that the translation has an isomorphic relationship to its source, but that the Greek text *qua* text has a dimension of unintelligibility.¹²

Und zu dieser Interlinearität hat Pietersma auch Folgendes zu sagen: „‘interlinearity’ [...] signals that, for some *essential* linguistic information, the parent text needs to be consulted, since the text as we have it cannot stand on its own feet“.¹³

Nun fragt man sich natürlich, wie es im Interesse von Übersetzern sein könnte, Texte herzustellen, die nicht auf eigenen Füßen stehen können. Der einzige vorstellbare Kontext zur Herstellung solcher Texte als Übersetzungen heiliger oder doch zumindest autoritativer Texte wäre tatsächlich die Ausbildung von Schülern,

¹⁰ So Wade, *Consistency*, 244.

¹¹ Pietersma, *A New Paradigm*, 357.

¹² Pietersma, *A New Paradigm*, 350.

¹³ Pietersma, *A New Paradigm*, 350.

wobei der Begriff des Schülers hier weit gefasst werden müsste. Es würde sich um Schüler handeln, deren Hauptinteresse das Kennenlernen und Verstehen der hebräischen Texte war und die zu diesem Zwecke mit provisorischen Übersetzungen zufrieden waren. Solche Übersetzungen wären dann tatsächlich Texte gewesen, die nicht für sich hätten bestehen können oder sollen, weil sie durch und durch nur dienende Funktion gegenüber dem hebräischen Text gehabt hätten.

Von solchen Texten würde man dann aber auch erwarten, dass sie kunstlos sind und sich nicht mit Subtilitäten abgeben. Aber schon die Beobachtung, dass zwei Übersetzer am Exodus-Text gearbeitet haben und der zweite möglicherweise zum Zwecke der Präzisierung des kultischen Vokabulars herangezogen wurde, lässt den Schluss zu, dass die Exodus-Übersetzer nicht von einem Interlinearitätsparadigma geleitet waren und ihre Übersetzung nicht in einem Schulkontext entstand.

Im Folgenden möchte ich eine der interessantesten Wiedergaben im griechischen Text von Exodus vorstellen und diskutieren, um einen vertieften Eindruck davon zu vermitteln, wie die Übersetzer arbeiteten und welchen übergeordneten Sinn das Produkt ihrer Arbeit für sie gehabt haben könnte. Zu diesem Zweck möchte ich mich dem 32. Kapitel des Buches zuwenden. Dort heißt es in den Vv. 3–4 bei der Beschreibung der Herstellung des goldenen Kalbes, und ich zitiere der Einfachheit halber aus der Übersetzung der Septuaginta deutsch: „und das ganze Volk nahm die goldenen Ohrringe ab, die an ihren Ohren waren, und sie brachten sie zu Aaron und er nahm sie aus ihren Händen entgegen und formte sie mit dem Griffel [γραφίδι, von γραφίς] und machte sie zu einem gegossenen Jungstier und sagte: Diese sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägyptens hinausgehen ließen“.

Um die griechische Übersetzung würdigen zu können, müssen wir zuerst einen Blick auf die Schwierigkeiten des hebräischen Textes werfen. So lautet zum Beispiel V. 4 in der Übersetzung der Zürcher Bibel folgendermaßen: „Und er nahm es aus ihrer Hand und bearbeitete es mit dem Meißel und machte daraus ein gegossenes Kalb.“ Die hebräische Formulierung בְּחַרְטֹם wird hier als „mit dem Meißel“ übersetzt. Näher hätte „Griffel“ gelegen, doch ergibt dies hier scheinbar keinen Sinn, da es sich bei einem Griffel um ein Schreibgerät handelt, was im Zusammenhang des Gießens des Goldenen Kalbes unpassend wirkt. Christoph Dohmen versteht, in seinem Exodus-Kommentar, חֲרָט hier als „‘Skulptur’ im Sinne des Produktes der Ziselierarbeit“ und sieht insgesamt „eine Bezeichnung der Goldschmiedetätigkeit“, „die den gesamten Fertigungsakt umschreibt“.¹⁴ Er übersetzt

¹⁴ Dohmen, Exodus, 291.

Vv. 3 und 4 folgendermaßen: „Daraufhin nahmen sie sich, das ganze Volk, die goldenen Ringe, die an ihren Ohren waren, ab und brachten (sie) zu Aaron. Er nahm (sie) aus ihrer Hand und bearbeitete es als Skulptur, und er machte es zu einem goldenen Kalb.“

Der jüdisch-hellenistische Übersetzer aber hat sich mit dem Begriff *γραφίς* für eine Wiedergabe entschieden, die in und mit der Darstellung der Herstellung des Goldenen Kalbes durch Aaron in Ex 32,4 auf das *Schreiben* Gottes und Moses in Ex 24,4 und 24,12 sowie Ex 31,18 anspielt. Wie man es nämlich auch dreht und wendet: Der griechische Begriff *γραφίς* bedeutet einfach nicht „Gravurinstrument“, auch wenn ich dabei ausnahmsweise einmal Takamitsu Muraoka widersprechen muss (und weniger ausnahmsweise der *New English Translation of the Septuagint*). Beide entscheiden sich hier nämlich für eine Einebnung des Problems. In seinem Lexikon optiert Muraoka für „engraving tool“, und ebenso entscheidet sich der Exodus-Übersetzer von NETS, Larry J. Perkins, für die Wiedergabe „and formed them with an engraving tool“. Aus *γραφίς* wird aber in diesem Leben kein „engraving tool“. Welches Segment der griechischen Literatur man auch konsultiert: Es handelt sich um einen Schreibgriffel oder einen Malpinsel. Und in der Septuaginta wird der Begriff nur an zwei weiteren Stellen benutzt, und zwar in Jes 8,1 und Ez 23,14. In Jes 8,1 übersetzt er ebenfalls *חָרֵט* und ist völlig eindeutig als Schreibgriffel zu verstehen; in Ezechiel übersetzt er *שֵׁשֶׁר* „rote Farbe, Mennige“ („gemalt mit Mennige“) und bezeichnet offenbar einen Malpinsel, sodass es im griechischen Text heißt: [...] *ἐζωγραφημένους ἐν γραφίδι*. Auch aus dem Kontext wird deutlich, dass es sich um Malen, nicht um Einritzen handelt. Korrekt übersetzt die *New English Translation of the Septuagint*: „painted by brush“.

Doch nun zurück zu Ex 32,4. Was hat es mit einer solchen Anspielung auf das Schreiben Gottes im unmittelbaren Zusammenhang mit dem unrechtmäßigen Herstellen eines Gottesbildes auf sich? Auf kontraintuitive Weise werden hier ja auch das Verb *πλάσσειν* „formen“, „bilden“ und das Substantiv *γραφίς* „Schreibgriffel“ zusammengespannt. Es kommt sozusagen zu einem semantischen Zusammenstoß zwischen den Tätigkeiten des glyptischen Darstellens einerseits und des Schreibens andererseits.

War das Ganze etwa nur ein Versehen, wie dies Alain Le Boulluec und Pierre Sandevour meinen, nachzulesen in ihrer Übersetzung und Kommentierung des Exodus-Buches in der Bible d'Alexandrie? Sie sind überzeugt, der Übersetzer habe *חָרֵט* bzw. *חָרִיט* „Hülle“, „Umhüllung“, „Behälter“, „Geldbeutel“ mit *חָרֵט* „Griffel“, „Stylos“ verwechselt („le mot [...] est confondu“).

Die Erklärung geht letztlich bis auf Rashi zurück. Aber ist die Wiedergabe mit *γραφίς* also wirklich nur ein Versehen, Ergebnis der mangelnden Beherrschung des Hebräischen durch den Übersetzer? Handelt es sich bei der Entscheidung für die Wiedergabe mit *γραφίς* nicht vielmehr um eine bewusste Anspielung auf die

Schreibertätigkeit Gottes und Moses in den vorhergehenden Passagen des Exodusbuches? Hier könnte die Absicht bestimmend gewesen sein, die illegitime Herstellung des Goldenen Kalbes in direkten Kontrast mit der höchst legitimen Tätigkeit des Aufschreibens der göttlichen Gebote zu setzen und damit die Herstellung des Kalbes noch negativer zu konnotieren, als dies im hebräischen Text der Fall ist.

Dazu noch zwei Detailbeobachtungen. Die Konkurrenz zwischen Bildmedium und Schriftmedium wird in hochsubtiler Weise zugespitzt: Im hebräischen Text von Ex 32,4 ist, wie wir schon hörten, vom קָרָה (Ex 32,4) die Rede, und in Ex 32,16 heißt es von der Schrift auf den Tafeln: $\text{מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא קְרוֹת עַל־הַלְּחָת}$ „Gottes Schrift, in die Tafeln eingegraben“ – קְרוֹת : hier wird mit Hilfe der Homophonie קָרָה und קְרוֹת also eine Beziehung zwischen der Herstellung des Kultbildes in V. 4 und dem Schreiben in V. 16 hergestellt und damit die Opposition zwischen Kultbildherstellung und Schreibertätigkeit, zwischen Bild und Schrift bzw. Bild und Wort betont.¹⁵ Diese subtile Korrespondenz zwischen den beiden Versen wird vom Übersetzer nicht nachgeahmt: In V. 4 wählt er, wie gesagt, γραφίς , in V. 16 aber nicht etwa eine Form von γράφω , sondern κεκολαμμένη , von κολλάω : $\text{καὶ ἡ γραφὴ γραφὴ θεοῦ ἐστὶν κεκολαμμένη ἐν ταῖς πλαξίν}$ („und die Schrift, die Schrift Gottes, ist fest in den Tafeln angebracht“). Er übersetzt also einfach mehr oder minder genau den hebräischen Text.

Als Fazit aus allem bisher Diskutierten, und besonders aus der Tatsache der Übersetzung von בְּקָרָה als γραφίδι , ergibt sich, dass die Übersetzer des Exodusbuches auf durchaus hohem Niveau operierten, allerdings offenbar auch nicht alle Subtilitäten des hebräischen Textes wahrnahmen, wie sich an der im griechischen Text nicht umgesetzten Korrespondenz zwischen Ex 32,4 und Ex 32,16 zeigt. Nirgendwo aber bekommt man den Eindruck, hier handele es sich um eine interlineare Übersetzung, die der Ausbildung von Schülern – auf welchem Schülerniveau auch immer – gedient habe. Vielmehr zeigen die von mir gewählten Beispiele, dass es einerseits um eine möglichst präzise Wiedergabe des hebräischen Textes ging und dass zugleich innerhalb des damit vorgegebenen Rahmens durchaus manchmal exegetische Optionen wahrgenommen wurden.

Das Adjektiv „exegetisch“ ist dabei sehr wohl angemessen, da es sich um interpretative Auseinandersetzungen mit dem hebräischen Text handeln konnte, und zwar auch dort, wo keine Not war, wo man *nicht aus Ratlosigkeit* auf irgendeine Möglichkeit zurückgreifen musste, sondern bewusst zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen konnte. Wie Muraoka in einer Diskussion der Pietersma-These einmal so treffend gespöttelt hat: „[It is my] assumption that the

¹⁵ Vgl. Herring, Divine Substitution.

translator intended to have the fruit of his labour read as a Greek text, not as a crib for students enrolled in Beginners' Biblical Hebrew“.¹⁶

Es ist interessant, dass Sebastian Brock, ganz ähnlich wie Geza Vermes, die Septuaginta insgesamt als „Teil der exegetischen Literatur“ („part of exegetical literature“)¹⁷ bezeichnet. Das mag einigen Septuagintaforschern zu vollmundig vorkommen und ist in den Augen mancher Kolleginnen und Kollegen aus Kanada und Finnland einfach nur schrecklicher Maximalismus, ist aber doch nicht so einfach von der Hand zu weisen, wie manche meinen.

Nun noch einige wenige Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte des griechischen Exodus-Buches. Sie kann durch andere Bücher der Septuaginta, die hellenistisch-jüdische Literatur, das Neue Testament, die patristische Literatur und antike Rezensionen ihres Textes sowie durch antike Übersetzungen verfolgt werden.

Zunächst einige Beobachtungen zur Septuaginta im Allgemeinen, insbesondere zur Septuaginta im eigentlichen Sinn, also der Übersetzung des Pentateuchs. Oft hat man behauptet, die Übersetzung des Pentateuchs sei von späteren Übersetzern bei ihrer Arbeit als eine Art Lexikon konsultiert worden.¹⁸ Die Details sind umstritten. Unzweifelhaft dürfte jedoch z. B. der enorme Einfluß sein, den die Exodus-Septuaginta auf die Übersetzer des Jesajabuches ausgeübt hat. Schon Thackeray diskutierte die Beziehungen zwischen Ex 12,9; 14,13 und Jes 14,1, Ex 15,3 und Jes 42,13 sowie Ex 16,36 und Jes 5,10.¹⁹ Seeligmann baute in seiner berühmten Dissertation über den griechischen Jesaja auf solchen Beobachtungen auf.²⁰

Die Wirkung der Septuaginta überhaupt und besonders auch der Exodus-Septuaginta auf die deuterokanonische und frühjüdische Literatur war beträchtlich.²¹ Das gilt nicht nur für die Übersetzungen anderer biblischer Bücher in

16 Muraoka, *Recent Discussions*, 226. Vgl. hierzu jetzt auch Schaper, *The Concept*, 31 – 46.

17 Brock, *Translating*, (87 – 98) 96 zitiert Vermes, *Bible and Midrash*, 199 – 231.

18 Vgl. z. B. Mozley, *The Psalter im Blick auf den griechischen Psalter*.

19 Vgl. Thackeray, *Greek Translators*, 583 – 584.

20 Vgl. Seeligmann, *Septuagint*, 45: „One would be inclined to ascribe this series of remarkable renderings – which have no, or hardly any, parallel in the Septuagint apart from the quoted passages in Exodus – to a writer who was familiar with the story of the Exodus in the Septuagint version. The phrase ἐπάγειν customarily used in the Septuagint, serves our translator [d. h. dem hellenistisch-jüdischen Übersetzer des Jesajabuches] six times as a rendering of פקד, a term difficult to translate; outside the Isaiah translation this version occurs exclusively in Ex 32.31 and 34.7. This circumstance appears in a peculiar light when we note the fact that the extremely striking rendering of משה נשג by the combination πληγήν ἐπάγειν, in [LXX Isa.] 10.24 ... is exemplified in Ex 11.1 and 33.5.“

21 Vgl. Swete, *Introduction*, 369 – 380.

semitischer Ursprache, sondern auch für eigenständige griechischsprachige Bücher, die später in den griechischen Kanon aufgenommen wurden.

Hier sind besonders zwei von diesen hervorzuheben, das eine ein deutero-kanonisches Werk, das andere ein frei flottierendes Produkt der hellenistisch-jüdischen Literatur: das Buch der Weisheit und die Exagoge des Ezechiel Tragicus.

An beiden werden der Einfluss des Exodus-Buches und die Macht des Exodus-Motivs besonders deutlich. Zuerst zum Buch der Weisheit: Ein ganz wesentlicher Teil des Werkes entspringt einer intensiven exegetischen Auseinandersetzung mit der Exodus-Septuaginta (vgl. Weish 10,15 – 19,22) und ist von der Exoduserzählung als zentralem Strukturelement geprägt.

Nun zu Ezechiel Tragicus und seiner Exagoge.²² In diesem fragmentarisch erhaltenen Drama, geschaffen nach dem Vorbild der klassischen griechischen Tragödie, einem Drama, dessen Fragmente vornehmlich in der Praeparatio Evangelica (9,28,1–29,16) des Eusebius von Cäsarea überlebt haben, greift Ezechiel Tragicus Ex 1–15 auf und macht den Exodus der Israeliten zum zentralen Thema eines Stückes in wahrscheinlich ursprünglich fünf Akten – eben nach Art der klassischen attischen Tragödie –, das sachlich und sprachlich zutiefst von der Exodus-Septuaginta beeinflusst ist.²³ Das wird nicht zuletzt an Ezechiels Bundeskonzept – der Bund als Geschenk des göttlichen Wohltäters – deutlich, das sich dann in Philo, Josephus und frühchristlichen Autoren in ausgeprägter Form findet.²⁴

Einige wenige Bemerkungen noch zu Spuren des griechischen Exodus-Buches in anderen Bereichen der jüdisch-hellenistischen Literatur. So stand z. B. der Philosoph und Exeget Aristobulos, ansässig in Alexandria um die Mitte des 2. Jh. v. Chr., dessen Werk uns ebenfalls nur fragmentarisch-zitathaft in Werken der Kirchenväter erhalten ist, ebenso unter dem Einfluss des griechischen Exodus-Buches. Er kommentierte, so ist es überliefert, den Pentateuch, und im Chronikon paschale heißt es über ihn, er habe für die Könige Ptolemaios und Philometor *exegeseis* der mosaïschen Schrift (γραφή) angefertigt (καὶ βίβλους ἐξηγητικάς τοῦ Μωυσέως νόμου Arist 1,1). Er war der erste Autor, der die Allegorese in der Exegese

²² Vgl. Frankel, Einfluss, 113 – 122.

²³ Vgl. Horbury, Gifts, 65 – 82. Vgl die folgenden Ausgaben der Exagoge: Jacobson, Exagoge und Lanfranchi, L'Exagoge.

²⁴ Vgl. Horbury, Gifts, 75: „The view expressed allusively in Ezekiel Tragicus, and developed in Josephus, Philo and first-century Christian writers, is therefore probably interrelated with the late biblical and Septuagintal interpretation of *b'rit*. In the Greek period, the semantic development already evident in the completed form of the Pentateuch will have encouraged, and have been encouraged by, a view of the covenants as gifts of the divine benefactor.“

biblischer Texte einsetzte, und bezog sich in seinem Kommentar besonders auf die Exodus-Septuaginta.

Ganz besondere Spuren hat diese im Werk des Philon von Alexandria²⁵ hinterlassen, der ihr ein eigenes Werk, *Quaestiones et solutiones in Exodum*, gewidmet hat. Auch dem Werk der anderen überragenden Gestalt der jüdisch-hellenistischen Literatur, Josephus,²⁶ hat die Exodus-Septuaginta ihren Stempel aufgeprägt, wie sich besonders in Buch I–III der *Antiquitates* zeigt.

Auch ein weiteres zentrales Werk der frühjüdischen Literatur, das Neue Testament, ist durchsetzt von Zitaten aus der griechischen Bibel,²⁷ und seine Theologie ist zutiefst von ihr geprägt. „The LXX was the Bible of the authors of the New Testament. Its ubiquity can be seen not only in the quotations from the Old Testament in the New but also in the hermeneutic techniques and in many other forms of influence.“²⁸ Die Exodus-Septuaginta hatte dabei aufgrund ihrer Thematik eine herausragende Bedeutung.

Die patristische Literatur schließlich ist ebenfalls durch und durch von der Theologie und Sprache der LXX geprägt und setzt sich vielfältig mit dem Exodus-Thema auseinander.²⁹ Die Exodus-Septuaginta hat allein schon aufgrund der heilsgeschichtlich zentralen Thematik des Exodus-Buches einen enormen Einfluss ausgeübt, doch liegt die patristische Literatur außerhalb des Bereichs, der hier zu behandeln ist.

Wohl aber sollten die Revisionen und Rezensionen des Septuaginta-Textes des Exodus-Buches noch kurz erwähnt werden. Nachdem sich die griechische Bibel im griechischsprachigen Judentum eingebürgert hatte, kamen nach und nach unweigerlich Zweifel an der Art und Weise sowie an der Zuverlässigkeit der Umsetzung des Urtextes auf. Seit dem 2. Jh. v. Chr. griff man in den Text des griechischen Pentateuchs korrigierend ein. Im 1. Jh. n. Chr. begannen jüdische Bearbeiter dann – wohl nicht zuletzt, um der Aneignung der LXX durch die Christen und deren apologetischer Benutzung durch christliche Autoren zu begegnen – die vorliegende griechische Übersetzung umfassend durchzusehen und zu revidieren. Zu diesen Überarbeitungen gehören die von Theodotion erstellte und die *kaige*-Revision. Das Verhältnis zwischen beiden ist umstritten; manche

²⁵ Vgl. Swete, Introduction, 372–376.

²⁶ Vgl. Swete, Introduction, 376–379 und z. B. M. Hadas-Lebel, Flavius Josephus apologiste. À propos des récits de la *Genèse* et de l'*Exode* dans les *Antiquités*, livres I à III, in: Dorival/Munnich, *KATA TOYΣ O΄*, 409–422, passim.

²⁷ Vgl. Swete, Introduction, 381–405.

²⁸ Fernández-Marcos, Septuagint, 338. Vgl. die Beispiele Fernández-Marcos, 320–335. Vgl. besonders Tabachovitz, Septuaginta.

²⁹ Vgl. Swete, Introduction, 406–432, vgl. auch 462–477.

Forscher nehmen sogar an, beide seien identisch. Hier ist die Forschungslage weit offen. Interessant ist, dass das theodotionische Material des Exodus-Buches wahrscheinlich zur *kaige*-Revision gehört.³⁰

Der Wunsch nach einer möglichst textgetreuen, von der LXX unabhängigen Übertragung des hebräischen Textes ging schließlich so weit, dass Aquila um 128/129 n. Chr. eine neue Übersetzung erstellte, die allerdings stark von der Revision des alten griechischen Textes geprägt war. Eine weitere jüdische Übersetzung, die ebenfalls auf frühere Revisionen zurückgriff, war die von Symmachus um 165 n. Chr. vorgelegte.

Unter den christlichen Rezensionen ist die Hexapla des Origenes die bedeutendste. Bei Lukian handelt es sich weniger um eine Rezension als vielmehr um einen Text, der nur für einige biblische Bücher vorliegt. Ob die dritte christliche „Rezension“, die hesychianische, tatsächlich existierte, und wenn, ob sie als eine Rezension zu verstehen ist, ist offen.

Zusammenfassung und Ausblick

Zusammenfassend lässt sich Folgendes sagen: Eine nähere Auseinandersetzung mit dem Text der Exodus-Septuaginta zeigt, dass man als Exeget heutzutage bei der Auslegung des griechischen Exodus-Buches, wie bei der Auseinandersetzung mit der Septuaginta überhaupt, die relative Eigenständigkeit der griechischen Bibel als Produkt des hellenistischen Judentums – und diese wird, wie wir gesehen haben, beim Exodus-Buch besonders deutlich! – ernstnehmen muss. Ob man die Exodus-Septuaginta und andere Teile der Septuaginta deswegen nun gleich als exegetische Literatur bezeichnen möchte, wie Sebastian Brock das tut, ist eine andere Frage. Was aber auf jeden Fall in der zukünftigen Forschung stärker beachtet werden muss, ist das Zusammentreffen von Fragen der Text- und der Rezeptionsgeschichte. Die Rezeptionsgeschichte beginnt nämlich beim Schreiber selbst, den man sich nicht als einen „Automaten“ vorstellen sollte, wie Andrew Teeter treffend sagt:

The conception of the scribe as automaton does not square with the totality of the evidence. Though, to be sure, some scribes endeavoured toward exact replication, others plainly did not have such an aim. These latter tradents took their orientation in the *meaning* of the gapped, laconic, and polyvalent text before them – the meaning, of course, as they understood it. That approach necessarily entailed the localized and limited alteration of the textual surface

³⁰ Vgl. O’Connell, Theodotionic, 292 – 293.

structure before them for purposes of interpretation, clarification, explicitation. Text history thereby became reception history, and actively so.³¹

Und die Schreiber waren von einer Hermeneutik geprägt, die mit der der heutigen Textkritiker und Exegeten nichts gemein hat – und deshalb von diesen oftmals nicht verstanden oder stillschweigend ignoriert wird; auch die Materialität des Schreibens und der Schrift wird dabei nicht oder nicht hinreichend berücksichtigt.³²

Die eklatanten Unterschiede in der Konzeptualisierung von Text und Sprache zwischen den antiken Schreibern und den heutigen Textkritikern und Exegeten haben schwerwiegende Folgen für die moderne Interpretation dieser Texte.³³ Wie Teeter zurecht sagt,³⁴ und wie ich es bereits in meinem Buch zur Eschatologie im griechischen Psalter ähnlich hervorhob,³⁵ ist es die exegetische Arbeit der Wissenschaft des Judentums, die ihrer Zeit weit voraus war und uns heute den Weg zu einem subtileren, historisch und philologisch angemesseneren Umgang mit Texten wie der Exodus-Septuaginta weisen kann.

Auf jeden Fall haben wir im griechischen Exodus-Buch keine „Interlinear-Übersetzung“ vor uns, sondern ein Religionswerk im Sinne Frankels, das Spuren recht subtiler interpretativer Manöver aufweist, die nicht ohne Wirkung auf die Entwicklung der jüdischen und christlichen Literaturen und Glaubenswelten geblieben sind.

31 Teeter, *Scribal Laws*, 269.

32 Vgl. Teeter, *Scribal Laws*, 269.

33 Vgl. Teeter, *Scribal Laws*, 270: „Insofar as modern philological and text-critical approaches do not share these tradition-internal hermeneutic assumptions about text and language, they represent a kind of interpretive rival to such a scribal approach. To attempt to describe the variants resulting from these scribal techniques as either ‘errors’ (as though they must represent mistakes – accidental visual, aural, or cognitive lapses) or ‘corrections’ (as though the scribe must have considered the prior reading to be mistaken) is to construe them through the lens of the modern approach, importing a set of linguistic, textual and interpretive assumptions not organic to the mindset generating these differences.“

34 Teeter, *Scribal Laws*, 270: „Because these variants do not arise from a modern textual mentality, and because textual encounter in Jewish antiquity was so deeply imbedded [sic] in a scripturally-determined cultural matrix, understanding textual variance requires working across disciplinary divisions – biblical studies, Qumran studies, Jewish studies, and so forth. Not to do so invites distortion. The *Wissenschaft des Judentums* pioneers of the nineteenth century already understood this point well. If a distinct program of research is advocated in the present study, it is in essence the continuation and incremental refinement of the program that they began.“

35 Vgl. besonders Schaper, *Eschatology*, 25, 35, 41, in Bezug auf Z. Frankel.

Literatur

- Aejmelaeus, Anneli, What Can We Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?, ZAW 99 (1987) 58–89 (= Aejmelaeus, Anneli, On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays, Kampen. Kok Pharos, 1993, 77–115).
- Boulluec, Alain Le / Sandevor, Pierre, L'Exode, La Bible d'Alexandrie 2, Paris: Éd. du Cerf, 1989.
- Brock, Sebastian P., Translating the Old Testament, in: D.A. Carson / Hugh G.M. Williamson (Hg.), It is Written: Scripture Citing Scripture, Cambridge: Cambridge Univ. Pr., 1988, 87–98.
- Dohmen, Christoph, Exodus 19–40, HThKAT, Freiburg i. Br. 2004.
- Dorival, Gilles / Munnich, Olivier (Hg.), KATA ΤΟΥΣ Ο΄. Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante (FS M. Harl), Paris: Cerf, 1995.
- Fernández-Marcos, Natalio, The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible, Leiden: Brill, 2000.
- Frankel, Zacharias, Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig: Barth, 1851 (Nachdruck 1972, Westmead, Farnborough, Hants, England).
- Gurtner, Daniel, Exodus. A Commentary on the Greek Text of Codex Vaticanus, Septuagint Commentary Series, Leiden / Boston: Brill, 2013.
- Hadas-Lebel, Mireille, Flavius Josèphe apologiste. À propos des récits de la *Genèse* et de l'*Exode* dans les *Antiquités*, livres I à III, in: Gilles Dorival / Olivier Munnich (Hg.), KATA ΤΟΥΣ Ο΄. Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante (FS M. Harl), Paris: Cerf, 1995, 409–422.
- Herring, Stephen L., Divine Substitution. Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East, FRLANT 247, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Horbury, William, The Gifts of God in Ezekiel the Tragedian, in: William Horbury (Hg.), Messianism among Jews and Christians. Twelve Biblical and Historical Studies, London u. a.: Bloomsbury T&T Clark, 2003, 65–82.
- Jacobson, Howard, The Exagoge of Ezekiel, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
- Lanfranchi, Pierluigi, L'Exagoge d'Ezéchiél le Tragique. Introduction, texte, traduction et commentaire, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 21, Leiden / Boston: Brill, 2006.
- Mozley, Francis W., The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms Compared with the Hebrew, with Various Notes, Cambridge: Cambridge Univ. Pr., 1905.
- Muraoka, Takamitsu, Recent Discussions on the Septuagint Lexicography With Special Reference to the So-called Interlinear Model, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.), Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20. – 23. Juli 2006, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 221–235.
- O'Connell, Kevin G., The Theodotianic Revision of the Book of Exodus, Cambridge (MA): Harvard Univ. Press, 1972.
- Pietersma, Albert, A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint, in: Johann Cook (Hg.), Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference. Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique „From Alpha to Byte“. University of Stellenbosch

- 17–21 July, 2000, Leiden / Boston: National Association of Professors of Hebrew, 2002, 337–364.
- Salvesen, Alison, Exodus, in: James K. Aitken (Hg.), *T&T Clark Companion to the Septuagint*, London / New Delhi / New York / Sydney: Bloomsbury Academic, 2015, 29–42.
- Schaper, Joachim, Eschatology in the Greek Psalter, *WUNT II/76*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- Schaper, Joachim, Exodus / Exodos / Das zweite Buch Mose, in: Martin Karrer / Wolfgang Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. 1: Genesis bis Makkabäer, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 258–324.
- Schaper, Joachim, The Concept of the Translator(s) in the Contemporary Study of the Septuagint, in: Kristin De Troyer / Timothy M. Law / Marketta Liljeström (Hg.), *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*, *Contributions to Biblical Exegesis & Theology* 72, Leuven: Peeters, 2014, 31–46.
- Seeligmann, Isac L., *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, *MEOL* 9, Leiden: Brill, 1948.
- Swete, Henry B., *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge Univ. Pr., 1900.
- Tabachovitz, David, *Die Septuaginta und das Neue Testament. Stilstudien*, *SSIA* 4, Lund: Gleerup, 1956.
- Teeter, Andrew, Scribal Laws. Exegetical Variation in the Textual Transmission of Biblical Law in the Late Second Temple Period, *FAT* 92, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Thackeray, H. STJ., The Greek Translators of the Prophetical Books, *JThSt* 4 (1903) 578–585.
- Vermes, Geza, Bible and Midrash. Early Old Testament Exegesis, in: Peter R. Ackroyd / Christopher. F. Evans (Hg.), *The Cambridge History of the Bible*, Bd. 1: From the Beginnings to Jerome, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 199–231.
- Wade, Martha L., Consistency of Translation Techniques in the Tabernacle Accounts of Exodus in the Old Greek, *SCSt* 49, Atlanta: Society Biblical Literature, 2003.
- Wevers, John William, *Notes on the Greek Text of Exodus*, Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Wevers, John William, *Text History of the Greek Exodus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Barbara Schmitz

Gotteshandeln

Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttlichen Handelns
(Ex 13,17 – 14,31; Ex 15; Jes 43,14 – 21; Weish 10,15 – 21; Jdt)

Einleitung

Die Herausführung des Volkes Israel aus Ägypten ist der Grundmythos Israels. Dieser erzählt von der Rettung Israels durch das Handeln Gottes. Damit ist das Buch Exodus eine der Gründungsurkunden Israels, die erzählt, wie sich das Gott-Israel-Verhältnis formiert und seine lebensgestaltende Form erhalten hat. Bis heute wird das Buch Exodus täglich ausgelegt und gelebt und in Festen wie Pessach aktualisiert, so dass es in der Gegenwart immer noch identitätsformend wirkt.¹

Als entscheidende Grundlage und Voraussetzung für das Gott-Israel/Mensch-Verhältnis stellt die Exodusüberlieferung, aber auch die biblische Überlieferung insgesamt immer wieder das Handeln Gottes in der Geschichte heraus. Die Geschichtsmächtigkeit Gottes ist die Deutekategorie, mit der biblische Geschichte(n) erinnert, reflektiert und immer wieder neu erzählt werden. Dabei fungiert der Vorstellungskomplex von der Rettung Israels am Schilfmeer – wie kaum eine andere biblische Tradition – als ein Stoff, in dem sich in besonderer Weise das sich Israel zuwendende und rettende Eingreifen Gottes verdichtet. Dies bezieht sich keineswegs nur auf die Erzählung in Ex 13,17–14,31 und die Lieder des Mose und der Mirjam (Ex 15), sondern die Rettung Israels am Schilfmeer ist in der biblischen Literatur vielfach und in ganz unterschiedlichen Kontexten rezipiert worden: in Gebeten (Ps 77,20; 78,13–14; 106,7–12; 136,13–14; Neh 9,11–12), in erzählender Literatur (z. B. im Buch Judit), in prophetischer Literatur (Jes 43,16–17; 51,9–10; 63,12–13; Hab 3,15 etc.), in der Weisheitsliteratur (Weish 10,15–21 u. ö.).²

Die Rettung Israels am Schilfmeer zieht sich somit durch sehr unterschiedliche Texte und Gattungen. Ihnen allen ist gemeinsam, dass Gottes Geschichtsmächtigkeit selbstverständlich vorausgesetzt wird. Daher dient diese in den

¹ Die österliche Dreitagefeier der Christen ist ebenfalls von der Erinnerung an den Exodus geprägt.

² Gerade die in der biblischen Literatur breit rezipierte Rettung Israels am Schilfmeer zeigt, dass einzelne Signalwörter reichen, um das gesamte Geschehen zu aktualisieren.

gründenden Anfängen verortete Denkfigur dazu, am Beispiel der Schilfmeererzählung die Geschichtsmächtigkeit Gottes immer wieder neu zu erzählen, zu durchdenken und zu aktualisieren. Erinnerter und neu erzählte Geschichte macht so ihrerseits Geschichte.³

Für diesen Zugriff auf Geschichte ist eine Unterscheidung hilfreich, die *Eric Voegelin* bereits in den 1950er Jahren in die Diskussion eingeführt hat: Er unterscheidet zwischen pragmatischer und paradigmatischer Geschichte.⁴ Sein Anliegen hat er in seinem mehrbändigen Werk *Order and History* (dt. „Ordnung und Geschichte“) entfaltet, in dem er die Entwicklung des Geschichtsbewusstseins in der Darstellung der Geschichte gesellschaftlicher Ordnungen vom Alten Orient bis in die Neuzeit als entscheidenden Einschnitt herauszustellen sucht.⁵

Voegelin versteht unter pragmatischer Geschichte Geschichtsschreibung im Sinn eines historisch-wissenschaftlichen Zugangs,⁶ die er als *history* bezeichnet. Unter paradigmatischer Geschichte fasst er jenen Umgang mit Geschichte, der Geschichte im Sinn einer identitätsformierenden und identitätsvergewissernden Erinnerung erzählt und die er als *story* bezeichnet. Paradigmatische Geschichte deutet Geschichte als sinnstiftende Geschichte, in der historische Geschehnisse in einen transzendenten Bezugsrahmen gestellt werden.⁷ Damit zielt paradigmatische Geschichte darauf, Identität zu stiften, indem Geschichte unter der Perspektive eines deutenden Musters erzählt wird. Dieses deutende Muster sieht Geschichte gerade nicht als eine Folge zufälliger und kontingenter Ereignisse, sondern rechnet mit einer transzendenten Größe, die einen Sinnzusammenhang der Ereignisse für die, die sich an sie erinnern, erkennbar werden lässt. In dieser

3 Zwei jüngst erschienene Sammelbände nehmen die Rezeption des Exodusmotivs v. a. mit dem Schwerpunkt der innerbiblischen Rezeption in den Blick: Fox, *Reverberation of the Exodus*; Dozeman/Evans/Lohr (Hg.), *The Book of Exodus*.

4 Vgl. *Voegelin*, *Ordnung und Geschichte*.

5 Statt der kosmologischen Ordnungsprinzipien in Ägypten und Mesopotamien, in denen Schöpfungsmythen integraler Bestandteil der Geschichte sind, beschreibt *Voegelin*, dass sich in Israel zum ersten Mal ein Geschichtsbewusstsein herauskristallisierte. Dieses habe sich gerade durch die Überlieferung des Exodusgeschehens entwickelt, dem ein Ordnungsdenken zugrunde liege, das Schöpfung und Geschichte voneinander trenne.

6 Die neuere kulturwissenschaftliche Debatte um Erinnerung und Gedächtnisforschung, die in den Geschichts-, Literatur- und Sozialwissenschaften ebenso diskutiert wird wie in der Psychologie, nimmt die Unterscheidung von *Voegelin* auf, ohne sich allerdings explizit auf ihn zu beziehen, siehe Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*; Erll, *Kollektives Gedächtnis*, 156–185; Erll, *Gedächtnis und Erinnerungskulturen*; Kansteiner, *Postmoderner Historismus*, 119–139; Lottes, *Erinnerungskulturen*, 163–184; Sandl, *Historizität der Erinnerung*, 89–119.

7 Die Darstellung folgt Gärtner, *Geschichtspsalmen*, 11–15.

Geschichte kann Gott handeln und sich für seine Menschen als geschichtsmächtig erweisen.

Einem solchen Zugriff auf Geschichte liegt ein anderes Wahrheitsverständnis zugrunde: Ereignisse werden dann als wahr erachtet, wenn sie in den identitätsstiftenden Rahmen und in die deutenden Muster eingeordnet werden können. Dabei sind die in der paradigmatischen Geschichte erzählten Geschehnisse keineswegs starr oder stehen fest, sondern werden dann überarbeitet, wenn sich ihre paradigmatische Bedeutung aus der Perspektive der Erinnerungsgemeinschaft verändert. Paradigmatische Geschichte verlangt danach, ständig auf ihre Lebensauglichkeit hin überprüft, modifiziert und neu interpretiert zu werden. Dadurch wird deutlich, dass sich paradigmatische Geschichte mehr ihrer Überlieferungsgemeinschaft als den (vermeintlichen) Fakten oder den Quellen verpflichtet weiß. Paradigmatische Geschichte entwickelt ihre identitätsstiftende oder identitätsvergewissernde Funktion für die Gemeinschaft und „darf“ daher aus den Ereignissen der Vergangenheit auswählen, das eine stark machen oder das andere ausblenden, um auf diese Weise einen eigenen narrativen Sinnzusammenhang zu erstellen.⁸ Dass dabei unterschiedliche „Bilder“ der Geschichte entstehen können, zeigt, dass in diesen Interpretationsvorgängen Geschichte *ihrer* jeweiligen (Re)Konstruktion folgt und nach der von ihr angenommen Hermeneutik skizziert wird. Dies bewirkt eine Verschränkung der Zeitebenen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft:

Diese Erzählungen über die Vergangenheit werden als solche wahrgenommen und zugleich in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Situation der erinnernden Subjekte erneut real erfahrbar. Dadurch entsteht eine Situation, in der die erinnernden Subjekte an den Ereignissen paradigmatischer Geschichte partizipieren und ihnen zugleich bewusst ist, dass es sich hierbei um Erfahrungen der Ursprungszeit und nicht um Erfahrungen der Gegenwart handelt. [...] Die Perspektive der Zukunft ist schließlich dadurch präsent, dass sich der Prozess der Rezeption und Interpretation auf die Kohärenz der Erinnerungsgemeinschaft richtet und auch im Hinblick auf die Zukunft des Kollektivs identitätsstiftend wirkt. Insofern entsteht in der Rezeption und Interpretation paradigmatischer Geschichte eine *Kopräsenz der drei Zeithorizonte von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*.⁹

8 Auch die pragmatische Geschichte erstellt narrative Strukturen und Sinnzusammenhänge, nur resultiert die Legitimität der Konstruktion nicht aus der Situation derer, die sie vornehmen, und sie ist auch nicht für diese gedacht. Ziel pragmatischer Geschichte ist die (Re)Konstruktion der Quellen und diese in einen nach wissenschaftlichen Kriterien nachvollziehbaren Zusammenhang zu bringen.

Zur Narrativität pragmatischer Geschichte White, Klio; Müller/Rüsen (Hg.), Sinnbildung; Straub (Hg.), Erzählung; Rüsen, Historik.

9 Gärtner, Geschichtspsalmen, 22 – 23.

Aus dieser Sichtweise ist das Beispiel der Exoduserzählung deswegen aufschlussreich, weil man den Exodus aus beiden Verständnissen von Geschichte beleuchten kann: Aus der Perspektive der paradigmatischen Geschichte kann man bei den Denkfiguren „Exodus“ und „Rettung am Schilfmeer“ danach fragen, wo, wie und in welchen Kontexten, mit welchem Ziel und welchen Funktionen von der „Rettung am Schilfmeer“ erzählt wird. Deutlich wird dabei, dass sämtliche biblischen Erzählungen in *paradigmatischer* Erzähltradition stehen. Dies gilt bereits für den Erzählkomplex in Ex 13–15 und nicht erst für die Schilfmeerreflexionen in den Psalmen oder in der prophetischen Literatur. Die kanonisch gewordene Reihenfolge, die die Wahrnehmung der Lesenden lenkt und dazu verleiten kann, von ihr eine pragmatische, historisch-rekonstruktive Sicht abzuleiten, liefert aber keinen Hinweis darauf, wie es „eigentlich“ geschehen sei, sondern ist vielmehr selbst Teil der paradigmatischen Geschichtsschreibung. Mit anderen Worten: Der ganz offensichtlich in sich gewachsene und redaktionell bearbeitete Text Ex 13,17–14,31 und der sich aus Hymnen und Erzähltext zusammensetzende Teil von Ex 15 sind in sich komplexe Textüberlieferungen, die ihrerseits bereits von der Geschichtsmächtigkeit Gottes erzählen und vielfache Deutungsmuster für Gottes Rettung am Schilfmeer bieten. Im Zentrum steht dabei immer wieder die Frage nach dem Handeln Gottes in der Geschichte, die sich als entscheidende Deutekategorie erweist. Diese steht aber nicht fest, sondern wird immer wieder neu und anders gedeutet, erzählt und damit verändert und modifiziert.

Aus dem Blickwinkel pragmatischer Geschichtsschreibung kann man danach fragen, ob es ein solches mit Israel verbundenes Auszugsgeschehen je gegeben hat. Bei dieser historischen Rückfrage teilt man aus heutiger Sicht den Optimismus früherer Generationen nicht mehr, die davon ausgegangen sind, dass den Exoduserzählungen tatsächlich ein Auszugsgeschehen Israels zugrunde liege; so muss man wohl mit *Christian Frevel* nüchtern resümieren:

Der Exodus – so wie die Bibel ihn schildert – ist *nicht* historisch. [...] Ägyptische Quellen schweigen sich über den Exodus vollständig aus. Da auch keiner der biblischen Belege zeitgenössisch ist und deren Quellenwert zudem begrenzt bleibt, ist der historische *Nachweis* eines Exodus aussichtslos.¹⁰

Aufgrund fehlender Quellen ist aus historischer Sicht kein Exodusgeschehen rekonstruierbar; die Überlieferungen, die uns zur Verfügung stehen, sind alle sehr viel jünger als das erzählte Geschehen; die ersten Hinweise auf die Denkfigur

¹⁰ Frevel, *Geschichte Israels*, 717–718.

Exodus in den biblischen Schriften stammen wohl aus assyrischer Zeit¹¹ und sind damit mindestens 500 Jahre später zu datieren als das in der Textwelt ca. im 13. Jh. v. Chr. verortete Geschehen.

Damit ist die Exodusüberlieferung Zeugnis des Spiels von pragmatischer und paradigmatischer Geschichte. *Benjamin Stein* formuliert es in seinem Roman „Die Leinwand“ so:

Erinnerung aber ist unbeständig, stets bereit, sich zu wandeln. Mit jedem Erinnern formen wir um, filtern, trennen und verbinden, fügen hinzu, sparen aus und ersetzen so im Laufe der Zeit das Ursprüngliche nach und nach durch die Erinnerung an die Erinnerung. Wer wollte da noch sagen, was einmal wirklich geschehen ist?¹²

Die Jahrhunderte später erst belegbare Erinnerung an einen Exodus aus Ägypten, der in „grauer Vorzeit“ spielt, kann damit keine Quelle für pragmatische Geschichtsschreibung sein, ist aber sehr wohl als paradigmatische Geschichte zu verstehen, die in sehr unterschiedlicher und oft auch widersprüchlicher Weise¹³ das Handeln Gottes als das zentrale Movens der Geschichte herausstellt. Die Denkfiguren „Exodus“ und „Schilfmeer“ erzählen von einem Auszugsgeschehen, vor allem aber erinnern sie an Gottes Geschichtsmächtigkeit.

Die Frage an die biblischen Texte nach dem Handeln Gottes in der Geschichte liegt auf der Ebene von paradigmatischer Geschichte: Die Erzählungen vom Handeln Gottes in biblischen Texten sind immer schon gedeutete Geschichten, die bereits mit dem transzendenten Bezugsrahmen als der entscheidenden Deutekategorie erzählen. Das als Rettungserfahrung in der Ursprungszeit erzählte Gotteshandeln hat seinen Deutungsfokus in der jeweiligen Gegenwart der Erinnerungsgemeinschaft, die die Rettung Israels am Schilfmeer neu rezipiert, modifiziert und für ihre Diskurse relevant macht.

11 Die vermutlich ältesten literarischen Belege stammen nicht aus dem Buch Exodus, sondern aus prophetischen Texten frühestens aus assyrischer Zeit (Hos 8,11 – 13; 9,3 – 4; 11,1 – 6; 12,8 – 14, vgl. Am 2,10; 3,1; 9,7). Aufschlussreich ist auch, dass ein *assyrisches* Tonprisma (Prisma Ninive A) aus dem Jahr 673 v. Chr. den Bau eines „Vorratshauses“ in Ninive erwähnt, das der assyrische König Asarhaddon erbauen lässt, für das Material und Arbeitskräfte von den Vasallensaaten geliefert werden müssen. Unter diesen Vasallen wird der judäische König Manasse (698 – 642 v. Chr.) genannt (TGI Nr. 41; TUAT I 393 – 397). Zudem fällt auf, dass ein assyrisches Lehnwort (assyrl.: *maškanu*) als Bezeichnung der in Ex 1,11 von den Israeliten zu erbauenden „Vorratsstädte“ (hebr.: *'arē misk'nōt*) verwendet wird; vgl. hierzu auch Otto, Mose, 43 – 84, Text 60 – 61.

12 Stein, Leinwand, Zeile 7 – 8.

13 Ein Beispiel: Zum einen drängt der Wind das Meer zurück (Ex 14,21*.27), zum anderen wird das Wasser gespalten und steht wie eine Mauer da (Ex 14,21*.28).

Im Folgenden werden fünf ausgewählte Texte (Ex 13,17–14,31; Ex 15; Jes 43,14–21; Weish 10,15–21 und das Buch Judit), die auf jeweils ihre Weise das Schilfmeerereignis wiedergeben, danach befragt, ob und wie sie das Handeln Gottes darstellen, welche Elemente ausgesucht und wie diese versprachlicht werden, welcher Sinnzusammenhang hergestellt und welche deutenden Muster zugrunde gelegt werden, welches Ziel diese sinnstiftende Konstruktion verfolgt, vielleicht sogar auf wen hin identitätsformierend und identitätsvergewissernd erinnert wird.

1 Die Deutung der Rettung des Volkes Israel am Schilfmeer (Ex 13,17 – 14,31)

Die Rettung Israels am Schilfmeer durch Gott (Ex 13,17–14,31) ist die fundamentale und fundierende Erinnerung Israels, in der sich die Geschichtsmächtigkeit Gottes in verdichteter Form erweist. Nach Kontexteinordnung und Gliederung von Ex 13,17–14,31 soll daher nach den Formen des Handeln Gottes in der Erzählung gefragt werden.

Kontext und Gliederung von Ex 13,17–14,31

Nach der Rede des Mose (Ex 13,3–10.11–16) beginnt die Erzählung von der Rettung am Schilfmeer (Ex 13,17–15,21) mit der Schilderung des Weges (Ex 13,17–22), erzählt dann von dem sog. Meerwunder (Ex 14,1–31) und endet mit zwei das Ereignis besingenden und deutenden Liedern: dem Lied des Mose (Ex 15,1–18) und dem Lied Mirjams (Ex 15,19–21).¹⁴ Im Anschluss daran setzt mit der weiteren Schilderung des Weges ein neuer Abschnitt ein (Ex 15,22ff.).¹⁵

<i>Ex 13,17–22</i>	<i>Ex 14,1–31</i>	<i>Ex 15,1–18.20–21</i>
Schilderung des Weges	Meerwunder	Lied des Mose und Lied Mirjams

¹⁴ Zur Auslegung von Ex 13–14 in seinem literarischen Kontext vgl. Steins, Wunder, 162–175 und Ballhorn, Mose, 130–151.

¹⁵ Die Beobachtungen erfolgen auf der Ebene der Buchkomposition und sind von dem Interesse geleitet, wie das Handeln Gottes auf der Ebene der „Endfassung“ des Textes geschildert wird. Die Übersetzungen der hebräischen Texte folgen, so nichts anderes vermerkt ist, der Zürcher Übersetzung.

Die Erzählung vom sog. „Meerwunder“ lässt sich auf der Ebene der heutigen Buchkomposition¹⁶ in sechs Teile gliedern (Ex 14,1–4.5–9.10–14.15–20.21–29.30–31).¹⁷

Ex 14,1–4: *Rede Gottes*; Anweisung an Mose, Umsetzung durch Israeliten

Ex 14,5–9: König von Ägypten; Perspektive: Ägypten

Ex 14,10–14: Israel und Mose; Perspektive: Israel

Ex 14,15–20: *Rede Gottes*; Bote Gottes, Wolkensäule; Situationsschilderung in der Nacht

Ex 14,21–29: *Rede Gottes*; Mose, JHWH, Ägypter; vor und am Morgen

Ex 14,30–31: Resultat und Resümee: Erzählstimmenkommentar

Zuerst erfolgt eine Rede JHWHs an Mose und die Umsetzung der Anweisung durch die Israeliten (Ex 14,1–4). Sodann schwenkt die (Erzähl)Kamera um. Die Leser erleben, was sich in Ägypten abspielt und können den Weg der Ägypter bis nach Baal-Zefon mitverfolgen (Ex 14,5–9). In Ex 14,10 wechselt erneut die Perspektive und die Leser erblicken (Ex 14,10: וַיִּשְׂאוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-עֵינֵיהֶם) nun mit Israel die heranrückenden Ägypter;¹⁸ die Bedrohlichkeit der Situation führt zu einem Schlagabtausch zwischen den Israeliten und Mose (Ex 14,10–14). In einer zweiten Rede erläutert JHWH Mose sein Vorhaben mit Hilfe eines „Boten Gottes“ (מַלְאָכִי הָאֵלֹהִים), der hier erstmals auftritt. Hinzu kommt die aus Ex 13,21.22 bereits bekannte Wolkensäule. Dieser Teil endet mit einer Zustandsbeschreibung der nächtlichen Situation (Ex 14,15–20). In derselben Nacht wird dann von zwei Handlungen des Mose erzählt, die zu der von Gott bewirkten Teilung des Meeres und zum Zurückfluten des Wassers und damit zur Rettung Israels und zum Untergang des ägyptischen Korps führen (Ex 14,21–29). Ex 14 endet mit einem Erzählstimmenkommentar, der das Geschehene resümierend beleuchtet (Ex 14,30–31).

¹⁶ Literarkritische Positionen siehe Krüger, Meerwundererzählung, 519–533; Blum, Feuersäule, 117–137; Blum, Studien, 256–262; Houtman, Exodus, 249–277; Jacob, Exodus, 373–426; Levin, Jahwist, 341–347; Scharbert, Exodus, 57–62; Schmid, Priesterschrift, 19–33.

¹⁷ Eine andere Gliederung bei synchroner Textbetrachtung schlägt beispielsweise Utzschneider vor, der Ex 14 in drei Teile gegliedert sieht (Ex 14,1–14: am Tag; 14,15–25: in der Nacht; 14,26–31: gegen Morgen), siehe Utzschneider/Oswald, Exodus, 291–292. Dozeman gliedert den ganzen Abschnitt folgendermaßen: Ex 13,17–14,4; 14,5–14; 14,15–31, Dozeman, Exodus, 300.

¹⁸ Dieser Perspektivwechsel wird auch von Utzschneider beobachtet, siehe Utzschneider/Oswald, Exodus, 292.

Gott als Handelnder in Ex 13,17–14,31

Ex 13,17–14,31 erzählt von dem Weg Israels zum Schilfmeer und durch das Schilfmeer. Hier tritt Gott als handelndes Subjekt immer wieder auf. Dabei können mindestens vier unterschiedliche Arten des göttlichen Auftretens und Wirkens in diesem Text unterschieden werden.

1. Gott als direktes Subjekt einer Handlung

In Ex 13,17–14,31 tritt Gott als direkt handelnde Figur auf; sprachlich drückt sich das darin aus, dass Gott Subjekt eines Prädikats bzw. eines flektierten Verbs ist:

- Gott führt sein Volk einen bestimmten Weg (Ex 13,17: Subjekt von „führen“ נחה qal)
- er veranlasst Israel, einen Umweg zu nehmen (Ex 13,18: Subjekt von סבב hif.)
- er geht vor dem Volk her (Ex 13,21: Subjekt von הלך qal und „führen“ נחה hif.)
- er verhärtet das Herz des ägyptischen Königs (Ex 14,8: Subjekt von חזק pi.)¹⁹
- er treibt das Meer zurück und legt es trocken (Ex 14,21: Subjekt von הלך hif. und שים qal)
- er blickt und bringt das Heer Ägyptens in Verwirrung (Ex 14,24: Subjekt von שקף hif. und המם qal)
- er lenkt die Räder und lässt sie nur mühsam vorankommen (Ex 14,25: Subjekt von סור hif. und נהג pi.)
- er wirft („schüttelt“) die Ägypter ins Meer (Ex 14,27: Subjekt von נער pi.)²⁰

Dieses aktive Handeln und direkte Eingreifen Gottes fasst die Erzählstimme mit den Verben „retten“ (ישע hif.) und „handeln, erweisen“ (עשה qal.) am Ende zusammen: „So rettete JHWH an jenem Tag Israel aus der Hand Ägyptens [...]. Und Israel sah, wie JHWH mit mächtiger Hand an Ägypten gehandelt hat“ (Ex 14,30.31).

2. Gott handelt in der Wolken- und Feuersäule

Neben den direkten Handlungen Gottes werden in der Erzählung mit der Wolken- und der Feuersäule zwei naturnahe Phänomene eingeführt. Diese werden von den Figuren der Textwelt wahrgenommen und als Ausdrucksform von Gottes Handeln gedeutet: In Ex 13,21.22 ist die Wolkensäule am Tag und die Feuersäule in der

¹⁹ Dass Gott das Herz des Pharao verhärtet, ist ein innerlicher, nicht äußerlich sichtbarer Vorgang, der daher nur der Erzählstimme und – durch sie privilegiert – den Lesern zugänglich ist.

²⁰ In Ex 15 tritt Gott zwischen dem Lied des Mose und dem der Mirjam noch einmal als direkt Handelnder auf: JHWH lässt die Wasser des Meeres über die Ägypter zurückkommen (Ex 15,19: Subjekt von שוב hif.).

Nacht erwähnt. In beiden Phänomenen scheint die Präsenz Gottes zu denken zu sein. In Ex 14,19 wird nur die Wolkensäule (ohne Tagesangabe) und in Ex 14,24 die Wolken- und Feuersäule zur Zeit der Morgenwache erwähnt.²¹ Diese unterschiedlichen Angaben zeigen, dass das Motiv der Wolken- und Feuersäule in sich plural ist und die Anwesenheit Gottes jeweils differenziert wird.

3. Indirektes Handeln Gottes durch den Boten Gottes

In Ex 14,19 tritt die Figur des „Boten Gottes“ (מַלְאֲכַי הַאֱלֹהִים) das erste und einzige Mal auf (zuletzt Ex 3,2): Dabei ist der „Bote Gottes“ deutlich von der Wolkensäule unterschieden, dürfe aber auch als Manifestation Gottes gelten: Während der Bote durch die Konstruktusverbindung Gott zu- und untergeordnet wird, ist die Wolkensäule der Ort der Anwesenheit Gottes (vgl. Ex 13,21). In unterschiedlichen Denkfiguren wird in doppelter und zugleich unterschiedlicher Weise Gottes handelnde Präsenz erzählt.

4. Gott handelt durch Rede und Anweisungen

Eine weitere Form göttlichen Agierens ist, dass Gott spricht: Er redet drei Mal (Ex 14,1–4.15–19.26), und zwar jedes Mal mit Mose. In seinen Reden erteilt Gott jeweils konkrete Handlungsanweisungen, die umgesetzt werden (Ex 14,1–4a → 14,4b; 14,16 → 14,21; 14,26 → 14,27). Gott handelt, indem er spricht und Anweisungen erteilt. Besonders interessant sind dabei die Stellen, in denen die Rede mit den Anweisungen und die Umsetzung voneinander abweichen. Ein Beispiel: In Ex 14,16 weist Gott Mose an, den Stab zu heben, die Hand über das Meer auszustrecken und es zu spalten (Subjekt: Mose des Verbs בקע),²² in der Umsetzung in Ex 14,21 jedoch streckt Mose zwar seine Hand über das Meer aus, aber nun ist es ganz explizit JHWH, der das Meer zurückgehen lässt (Subjekt: JHWH mit Verb הליך hif.) mit dem Ergebnis, dass die Wasser sich spalten (Subjekt: Wasser des Verbs בקע).

²¹ Literarkritisch betrachtet gehöre die Wolkensäule zum vorpriesterschriftlichen Text, der dann die Feuersäule als nächtliche Lichtquelle an die Seite gestellt worden sei, so Berner, *Exoduszählung*, 371–375.

Eine präzise literar- und redaktionskritische Analyse zu dem Phänomen der Wolken- und Feuersäule bietet Groß, *Wolkensäule*, 97–122; Knauf, *Exodus*, 73–84.

²² Das Verb בקע „spalten“ kommt nur in diesem Erzählzusammenhang in Ex 14,16.21 vor.

Fazit

In Ex 13,17–14,31 lassen sich mindestens vier verschiedene Formen göttlichen Handelns erkennen. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie selbstverständlich ein direktes Eingreifen Gottes in den Lauf der Handlung annehmen. Unterschieden wird dabei direktes Handeln Gottes von den Handlungen des Mose, die auf Gottes Anweisung hin erfolgen, sowie seine Präsenz im Modus von Naturphänomenen oder Botengestalten. Diese unterschiedlichen Handlungsformen stellen alle Gott als den geschichtsmächtigen Handelnden heraus.

Die paradigmatische Deutung der Geschichte lässt sich auch mit Blick auf ihre (vermutete) Entstehungsgeschichte aufzeigen:

Konzeptionell entwickelt die Redaktion aus der ‚jahwistischen‘ Version des Meerwunders als Rettungswunder für Israel und seiner priesterschriftlichen (Neu-)Fassung als Erweiswunder für Ägypten ein neues Verständnis des Meerwunders als Erweiswunder für Israel.²³

Die Redaktion interpretiert und modifiziert die priesterschriftliche Konzeption des Meerwunders neu:

Es ist nicht ausschließlich durch das Interesse Jahwes motiviert, sich an Pharaon vor den Ägyptern zu verherrlichen, sondern auch und in erster Linie durch Jahwes Rücksichtnahme auf Israel. ... Vielmehr ‚inszeniert‘ er (ganz im Sinne von P) das Meerwunder, das nun aber nicht primär der Rettung Israels vor den Ägyptern dient (wie bei J¹) oder der Selbstverherrlichung Jahwes an Ägypten (wie bei P), sondern der Einübung Israels in das Durchstehen kriegerischer Auseinandersetzungen im Vertrauen auf Jahwe und Mose (Jdc 3,2f.).²⁴

Die Erzählung von Ex 13,17–14,31 ist gedeutete, paradigmatische Geschichte, die den transzendenten Bezugsrahmen als die zentrale Deutekategorie voraussetzt und sinnstiftend fruchtbar macht: Weil es Gott ist, der der eigentliche Handlungsträger in der Erzählung ist, kann das Meer gespalten werden und das Volk hindurchziehen. Dass Gott handelt, wird von den Figuren in der Erzählung nicht als erstaunlich oder verwunderlich eingestuft, vielmehr erweist sich JHWH als Gott. Erkennbar ist dies am Ausmaß der göttlichen Handlungsmacht: Diese ist so übergroß („mit mächtiger Hand“ Ex 14,31), dass das Volk aufgrund dieser Art des

23 Krüger, Meerwundererzählung, 527. Krüger sieht die der Priesterschrift zugewiesenen Stellen: Ex 14,1.2a.3.4.8a* (ohne *mlk mšrym*).10abβ.15.16* (ohne *hrm 't m'k w-*).17.18.21α¹.b.22.23.26.27α¹.28a.29; stärker umstritten sind jene Stellen, die als nicht-priesterschriftlich gelten, meist als jahwistisch verstanden werden: Ex 13,20.21α* (ohne *ywmm* und *lh'tm h'drk*); 14,5a.6.9αα².10ba.13–14.19b.20ααβ* (ohne *h'nn wh-*).b.21αα²β.24* (ohne *w'nn*).25b.27αα²βb.28b.30 (Seite 520.522).

Siehe auch die Analysen von Gertz, *Miracle*, 91–120.

24 Krüger, Meerwundererzählung, 527.

Handelns Gottes mit Gottesfurcht (ירא) und Vertrauen/Glauben (אמן) antwortet (Ex 14,31).

2 Deutung(en) des Gotteshandelns in den Liedern des Mose und der Mirjam (Ex 15)

Die Erzählung von der grundlegenden und fundierenden Rettung Israels durch Gott am Schilfmeer wird nicht nur erzählt, sondern auf der Ebene der Buchkomposition unmittelbar im Anschluss an die Erzählung zweifach, im Lied des Mose und der Mirjam, gedeutet (Ex 15,1–18.21).²⁵ Damit werden die narrativen Deutungen der Geschichtsmächtigkeit Gottes in der Erzählung von Ex 13,17–14,31 um neue Deutungen in dem poetischen Text ergänzt.

Die Lieder des Mose und der Mirjam sind Hymnen, die im Vergangenheits-tempus auf die Taten Gottes zurückblicken und das Handeln Gottes dankend preisen.²⁶ Das Lied des Mose gliedert sich in drei Teile (Ex 15,1–5.6–17.18),²⁷ die sich vor allem durch den Wechsel von der Rede über Gott in der dritten Person (Ex 15,1–5.18) sowie der Anrede Gottes in der zweiten Person (Ex 15,6–17) abgrenzen. Die hymnischen Partien des Liedes, die eher allgemeine Aussagen über Gott enthalten (Ex 15,6–7 im PK; Ex 15,3.11 nominal formuliert), lassen sich von den erzählenden Partien unterscheiden (Ex 15,4–5.8–10.12.13 ff. im AK). Der Schluss des Liedes preist JHWH in seiner dauerhaften Rolle als König: „JHWH wird König bleiben auf immer und ewig“ (Ex 15,18).²⁸

25 Dass auf die Narration die deutenden Lieder folgen, darf als bewusste Setzung der Buchkomposition gelten, auch wenn sich die Reihenfolge entstehungsgeschichtlich umgekehrt verhalten dürfte, so Jeremias, *Königtum Gottes*, 93–106.

Siehe auch zum Vergleich von Ex 14 und Ex 15 Patterson, *Victory*, 42–54, ohne allerdings seine „historische“ Auswertung zu teilen.

26 Weil das Lied Mirjams (Ex 15,21) in seinem für unsere Fragestellung entscheidenden zweiten Teil identisch mit der entsprechenden Partie des Moseliedes (Ex 15,1b=15,21b) ist, steht im Folgenden das Moselied im Mittelpunkt der Untersuchung.

27 Die Gliederung folgt Jeremias, *Königtum Gottes*, 93–106; vgl. zu Ex 15 auch Zenger, *Tradition und Interpretation*, 452–483; Fischer, *Das Schilfmeerlied*, 32–47; Hamilton, *Exodus*, 221–233; Albertz, *Exodus*, 248–253; Utzschneider/Oswald, *Exodus*, 327–341; siehe auch den Gliederungsvorschlag und die Literarkritik von Anja Klein: Klein, *Hymn and History*, 516–527; Klein, *Geschichte und Gebet*, 16–49.

28 Zu JHWH als König: Flynn, *YHWH*, 47–58.

Weil sich die Geschichtsmächtigkeit Gottes in der Erzählung soeben souverän erwiesen hat (Ex 13,17–14,31), stellt sich nun die Frage, wie diese im Lied von Mose besungen und gedeutet wird.

1. Die Deutung des Handelns Gottes in Ex 15,1–5

Die Kombination aus Hymnus und rückblickend-deutendem Danklied zeigt sich bereits im ersten Teil (Ex 15,1–5): Nach der Aufforderung „ich will JHWH singen“ (Ex 15,1) fasst das betende Ich das Geschehen aus seiner Perspektive zusammen und wiederholt dabei den Gedanken, dass Gott die Ägypter ins Meer geworfen habe (Ex 15,1b – 15,4–5). Diese Kurzzusammenfassung des Geschehens, die unterschiedliche Formulierungen benutzt, rahmt die Gott preisenden Verse Ex 15,2–3²⁹ in der Mitte.

Ex 15,1b

סוס וְרֶכְבּוֹ

רָמָה בַיָּם

Ex 15,4–5

מִרְכָּבַת פָּרְעֹה וְחֵילוֹ⁴

יָרָה בַיָּם וּמִבְּחַר

שְׁלֵשׁוֹ טָבְעוּ בַיָּם-סוּף

תְּהַלְמֹת יִכְסִימוּ⁵

יָרְדוּ בַמְצֹלֹת כְּמוֹ-אֶבֶן

Roß und seinen Streitwagenkämpfer warf er ins Meer.³⁰

⁴Die Wagen Pharaos und seine Streitmacht schleuderte er ins Meer; seine erlesensten Wagenkämpfer versanken im Schilfmeer.

⁵Fluten bedeckten sie, sie sanken in die Tiefen wie Steine.

Das Handeln Gottes ist in beiden Zusammenfassungen auf eine Aktion Gottes verdichtet, die mit zwei semantisch ähnlichen,³¹ aber unterschiedlichen Verben geschildert wird: „werfen“ (רמה) und „schleudern“ (ירה). Beide Verben finden sich in der ganzen vorangehenden Erzählung nicht: Gott hat an keiner Stelle Pferde

²⁹ Ex 15,2–3: „²Meine Stärke und mein Loblied ist Jah: Er ist mir zur Hilfe geworden; ja, er ist mein Gott, ich will ihn preisen, ist der Gott meines Vaters, ich will ihn erheben. ³JHWH ist ein Krieger, JHWH sein Name!“.

³⁰ Die deutsche Übersetzung nach Jeremias, Königtum Gottes, 94–96.

³¹ Dozeman übersetzt rמה mit „shot into“ und ירה ebenfalls mit „shot“. Er leitet beide von der Tätigkeit des Bogenschießens ab und nennt als Vergleichsstellen Ex 19,31 und 1 Sam 20,36–37; 2 Sam 11,20; 2 Kön 13,17; 19,32 (= Jes 37,33), Spr 26,18; Dozeman, Exodus, 222–223.

und Streitwagenkämpfer ins Meer *geworfen* oder *geschleudert*, vielmehr wird erzählt, dass das zurückkehrende Wasser das Heer des Pharaos bedeckt hat (Ex 14,28), zuvor hatte Gott das ägyptische Heer in Verwirrung gebracht, die Räder der ägyptischen Wagen vom Weg abgebracht und sie nur mühsam vorankommen lassen (Ex 14,24.25).

Mit der Interpretation des Geschehenen als Ins-Meer-Werfen (Ex 15,1.4.21) werden die Deutungen aus der Erzählung von Ex 13,17–14,31, die in vielfacher Weise von Gottes direktem Eingreifen und seiner Geschichtsmächtigkeit erzählt hatten, aufgenommen, nun aber wieder neu gedeutet. Diese Neudeutung erfolgt unter der zu Beginn genannten Perspektive: JHWH ist ein Kriegsmann (Ex 15,3),³² deswegen kann er Pferde und Streitwagenkämpfer ins Meer werfen. Auffallend ist zudem, dass genau die Stelle, an der in der Erzählung (Ex 14,28) zuvor gerade *nicht* von Gottes aktivem Handeln gesprochen wurde, nun durch direktes Handeln Gottes „gefüllt“ wird.

Dass Gott die Ägypter ins Meer geworfen habe, ist somit eine deutende Kurzfassung, die auf der Ebene der Buchkomposition neu hinzukommt und die über die selbst bereits deutende Erzählung hinausgeht.

2. Die Deutung des Handelns Gottes in Ex 15,6–17

Der Hauptteil des Liedes ist zweigeteilt (Ex 15,6–12.13–17).³³ Der erste Teil (Ex 15,6–12) ist als eine Ringkomposition gestaltet, deren Zentrum das Feindzitat in Ex 15,9 bildet.³⁴ Um dieses legen sich zwei Rahmen, die beide vom Handeln Gottes erzählen. Der innere Rahmen (Ex 15,8.10) wiederholt die Worte „Sturm“ (רִיחַ), „Wasser“ (מַיִם) und „Meer“ (יָם), der äußere Rahmen (Ex 15,6–7.11–12) die Worte „deine Rechte“ (יְמִינֶךָ Ex 15,6.12) und „gewaltig“ (אָדָר Ex 15,6.11).

יְמִינֶךָ יְהוָה⁶ †Deine Rechte, JHWH,
 נְאֻדְרֵי בָּחַן †gewaltig an Kraft,
 יְמִינֶךָ יְהוָה †deine Rechte, JHWH,
 תִּרְעַץ אוֹיֵב †zerschmettert den Feind.
 זִבְרָב גְּאוּנֶךָ⁷ †In der Fülle deiner Hoheit
 תִּהְרַס קְמִיךָ †wirfst du deine Gegner nieder;
 תִּשְׁלַח חֲרֹנֶךָ †sendest du deine Zornesglut aus,
 יֵאָכְלֻמוּ בְּקֶשׁ †verzehrt sie sie wie Stopfeln.

³² Zur Deutung und Umdeutung von Ex 15,3^{MT} in der Septuaginta siehe: Schmitz, κύριος, 5–16.

³³ Die Gliederung folgt Jeremias, Königtum Gottes, 97.

³⁴ Ex 15,9: „Es dachte der Feind: ‚Ich jage nach, hole ein, verteile die Beute, daß meine Gier sich an ihnen stillt, zücke mein Schwert, daß meine Hand sie austilgt!‘“.

וּבְרוּחַ אֶפְיָה נֶעְרַמּוּ מִיַּם נִצְבּוּ כְּמוֹ-גֵד נְזִלִים קָפְאוּ תְהוֹמַת בְּלִבְיָם	⁸ Ja, durch den Sturm deines Schnaubens staute sich das Wasser; Wogen standen da wie ein Wall, Fluten gerannen mitten im Meer.
... וְנִשְׁפַּתְךָ בְּרוּחְךָ ¹⁰ בְּסָמּוֹ יָם צָלְלוּ כַּעֲזוֹפְרֵת בְּמַיִם אֲדִירִים	... ¹⁰ Du bliesest mit deinem Sturm, da bedeckte sie das Meer; sie versanken wie Blei in gewaltigen Wassern.
מִי-כַמְכָּה ¹¹ בְּאֵלִם יְהוָה מִי כַמְכָּה נְאֻדָּר בְּקֹדֶשׁ נוֹרָא תְהִלָּה עֲשֵׂה פֶלְאָ נְטִיתָ יְמִינְךָ ¹² תִּבְלַעְמוּ אֶרֶץ	¹¹ Wer ist wie du unter den Göttern, JHWH? Wer ist wie du gewaltig im Heiligtum, furchtbar an Ruhmestaten, Wunder wirkend? ¹² Du strecktest deine Rechte aus, da verschlang sie die Erde.

Der äußere Ring des ersten Teils (Ex 15,6–7.11–12) schildert mit verschiedenen Verben das machtvolle Handeln Gottes: den Feind zerschmettern (רעץ Ex 15,6), den Gegner niederwerfen (הרס Ex 15,7), Gottes Zornesglut aussenden (שלח + קרון), die die Gegner wie Stoppeln verzehrt (Ex 15,7), und das Ausstrecken der Rechten (נטה + ימין), die das Verschlungenwerden der Feinde in der Erde bewirkt (Ex 15,12). Diese Verben und die mit ihnen beschriebenen Handlungen Gottes werden in Ex 13,17–14,31 nicht erwähnt.³⁵ Sie stellen vielmehr neue Deutungen des Handelns Gottes dar. Dabei gerät Israel ganz aus dem Blick, das sprechende Ich fokussiert den Blick auf Gott und die Feinde (vgl. unten Jes 43,14–21).

Der innere Ring (Ex 15,8.10) beschreibt das Auseinanderfluten der Wasser und nimmt dabei Bezug auf Ex 14,22.29, wo geschildert wird, dass das Wasser wie eine

³⁵ Das Verb שלח steht in Ex 14,5 in einem anderen Zusammenhang.

Das Verb „ausstrecken“ (נטה) ist in Ex 14 aber gerade nicht mit Gott, sondern mit Mose verbunden, den Gott anweist, seine Hand auszustrecken (יד + נטה Ex 14,16.26) und der das auch jeweils umsetzt (Ex 14,21.27). Hier wird also eine Aktion auf Gott übertragen, die in der Erzählung Mose ausgeführt hat; von der Redesituation her betrachtet, ist es sogar noch komplexer: Der Sprecher Mose überträgt Aktionen auf Gott, die er – auf Gottes Anweisungen hin – zwei Mal selbst ausgeführt hat. Die Auswirkung des Ausstreckens der Rechten ist, dass die Feinde von der Erde verschlungen werden. Das Verb „verschlingen“ (בלע) findet sich interessanterweise in Ex 14 nicht. Der beschriebene Vorgang (die Erde verschlingt) ist in der beschriebenen Wasser-Szenarie nicht einmal vorstellbar.

Mauer (חֹמָה) steht; Ex 15,8 benennt die Mauer mit dem seltenen Wort „Wall, Damm“ (גֵּד). Während Ex 14,21 den Grund für die Wassermauer in der Spaltung (בַּקַּעַ) des Wassers sieht, beschreibt Ex 15,8 dies mit dem seltenen Verb „stauen“ (עָרַם). Das in Ex 14,22 spezifisch als „starker Ostwind, Oststurm“ (בְּרוּחַ קָדִים עֶזְהָ) beschriebene Wetterphänomen wird in Ex 15,8.10 allgemeiner als „Wind, Sturm“ (רוּחַ) bezeichnet. In der Leserichtung kann man mithin einen klaren Bezug von Ex 15,8 auf die vorangehende Erzählung herstellen, aber Ex 15,8 verändert das Geschilderte insofern, als andere Wörter verwendet werden und das Geschehen gegenüber Ex 14 gesteigert wird: So wird der Sturm als „Sturm deines Schnaubens“ qualifiziert (וּבְרוּחַ אֶפְיֵדָה; אף „Zorn, Schnauben“: nicht in Ex 13,17–14,31). Während in Ex 14,22.29 das Dasein der Mauer (חֹמָה) ohne Verb im Nominalsatz beschrieben wird, „standen die Wogen da wie ein Wall“ (נִצְבּוּ כְמוֹ-גֵד נוֹלִים) in Ex 15,8). Auch wenn das Wort „Wasser“ (מַיִם) durchgehend verwendet wird (Ex 14,21.22.26.28.29; 15,8.10 [„gewaltige Wasser“ בְּמַיִם אֲדִירִים].19), wird dieses Wasser in Ex 15,5.8 als „Flut, Urflut“ (תְּהוֹם) bezeichnet, ein Wort, das auf die Chaosgottheit Tiamat verweist und mit Vorstellungen von Chaoskampf und mit Todessymbolik verbunden ist.³⁶

Ein ähnlicher Befund ergibt Ex 15,10: Gott wird als Handelnder dargestellt, der den Sturm durch Schnauben verursacht hat („blasen, schnauben“ נוֹשֵׁף), während in Ex 14,21 Gott das Meer durch einen starken Ostwind hat auseinander gehen lassen (הִלֵּךְ hif. Ex 14,21). Das Zudecken der Feinde mit Wasser wird in Ex 15,5.10 wie in 14,28 mit dem Verb „bedecken“ (כִּסָּה) formuliert, das allerdings in Ex 14,28 lediglich als „Wasser“ (מַיִם) bezeichnet war, während dieses in Ex 15,10 mit dem mythisch aufladbaren Begriffen „Meer“ (יָם)³⁷ und in Ex 15,5 mit „Flut, Urflut“ (תְּהוֹם) verbunden ist. Dass die Feinde „wie Blei versanken“ (צָלְלוּ כְעוֹפְרֹת) beides sind selten verwendete Wörter), steigert das in Ex 14 Beschriebene poetisch.

Damit entsteht ein neues Deutungsmuster: Die berichteten Ereignisse werden als Krieg geschildert, in dem Gott als Krieger (vgl. Ex 15,3) seine Geschichtsmächtigkeit erweist. Diese wird in diesen Versen aber nicht mit Blick auf die Rettung Israels, sondern mit Blick auf die Vernichtung der Feinde geschildert; Israel kommt nicht vor. Gottes Handlungsmacht zeigt sich in seinem souveränen Umgang mit den Feinden.³⁸ Diese Feinde aber bleiben namenlos und sind daher

³⁶ Innerbiblisch als der Schöpfung vorgegebenes chaotisches Wasser in Gen 1,2, das in Gen 7,11; 8,2 als „Sintflut“ wieder über die Welt hereinbricht (vgl. Gen 49,25; Dtn 33,13; Ijob 38,16 u. ö.).

³⁷ Zu den Bezügen von Ex 15 zum ugaritischen Baal-Mythos, in dem Baal den das Chaos verkörpernden Gott Jamm besiegt, dem dann ein himmlischer Palast errichtet wird etc. vgl. Jeremias, Königtum Gottes, 99–101. Vgl. Dozeman, Song, 94–113.

³⁸ Diesen Gedanken unterstützen die Charakterisierungen Gottes: JHWH ist gewaltig an Kraft (Ex 15,6), seine Hoheit besteht in Fülle (Ex 15,7), JHWH ist gewaltig und furchtbar an Ruhmestaten

für unterschiedliche „Füllungen“ offen. Dabei ist der Fluchtpunkt des an den Feinden durchgeführten, paradigmatischen Erweises von Gottes Geschichtsmächtigkeit nicht der Triumph über die Feinde, sondern der Erweis von Gottes Einzig(artig)keit als Gott: „Wer ist wie du unter den Göttern, JHWH?“ (Ex 15,11). Dieses Ziel, Gottes Einzig(artig)keit aufzuzeigen, resultiert nicht aus dem Erzählten selbst, sondern ist der deutende Zugriff der Erinnerungsgemeinschaft, die ihre Theologie mit Blick auf das Heiligtum JHWHs zuspitzt (Ex 15,11: „gewaltig im Heiligtum“ vgl. Ex 15,17) und retrospektiv in die gründenden Anfänge zurückverlagert. Damit ist eine Perspektive angedeutet, die im zweiten Teil des Liedes (Ex 15,13–17) ausgebaut wird.

Der zweite Teil (Ex 15,13–17) ist dreigeteilt: Im Rahmen (Ex 15,13 und 15,17) steht das Handeln JHWHs im Mittelpunkt, das jeweils auf das Heiligtum ausgerichtet ist (שָׁמַרְתָּ Ex 15,13; מְקַדְּשׁ Ex 15,17). In der Mitte stehen die Völker im Zentrum, deren Reaktion geschildert wird (Ex 15,14–16). In Ex 15,13 geht es um das Führen des Volkes durch Gott in Güte, das Gott erlöst habe (נְחִיתָ בְּחַסְדְּךָ עַם-יִשְׂרָאֵל), und um das Geleiten des Volkes durch Gottes Macht bis zu seinem Heiligtum (נְהַלְתָּ בְּעֹזְךָ אֶל-יְהוָה קְדֹשׁ). Das in Ex 15,13.17 geschilderte Handeln Gottes zeigt wieder seine Geschichtsmächtigkeit auf und weitet den Blick über das Geschehen am Schilfmeer hinaus: Auch wenn die Zielperspektive in diesem Teil deutlich auf das Heiligtum und den Tempel ausgerichtet ist, ist das Führen Gottes in Güte und sein Geleiten in Macht in Ex 15,13 nicht nur auf das kommende, sondern auch auf das zurückliegende Rettungsgeschehen am Schilfmeer zu beziehen, ebenso kann die Reaktion der Völker (Ex 15,14–16) sowohl auf das Geschehen am Schilfmeer als auch auf die noch kommende Gottesgeschichte Israels gelesen werden. Das Motiv des Hindurchziehens (עָבַר) des Volkes, das in Ex 15,16 zunächst proleptisch auf den kommenden Weg bezogen ist, verweist zugleich zurück auf das Durchqueren des Meeres (vgl. Ex 14,22). Das Schilfmeereschehen selbst ist in diesem Teil aber nicht mehr (allein) leitend, vielmehr verschränken sich die Zeithorizonte im Text und in der Interaktion von Text und Leser: Sowohl die besungene Vergangenheit als auch die noch ausstehende Zukunft werden in der Gegenwart als Hymnus besungen, den die Leser ihrerseits in Echtzeit mitverfolgen. Dabei stehen Schilfmeer und Heiligtum nicht unverbunden nebeneinander, vielmehr fügt der Ausblick auf das Kommende der besungenen Vergangenheit eine neue Deutung hinzu: Das Ziel des Schilfmeerereignisses ist nach Ex 15 nicht nur die Rettung Israels aus der Unterdrückung in Ägypten und der Lebensgefahr am Schilfmeer, sondern liegt darin, dass Gott dieses Volk zu seinem Volk macht (Israel ist jetzt

(Ex 15,11). Im Gegensatz zu Ex 13,17–14,31 findet sich in Ex 15 zudem der Gedanke, dass Gott Wunder wirken kann (אֵשׁה פְּלִאָה Ex 15,11).

„das Volk, das du erlöst hast“ [Ex 15,13], „dein Volk“ und „das Volk, das du erworben hast“ [Ex 15,16]) und dass er es dorthin bringt, wo er schon längst ist: an *sein* Heiligtum (Ex 15,13.17). Durch die Verschränkung der Zeithorizonte wird Gott nicht mehr primär als Krieger und Sieger wie im ersten Teil, sondern als Wegbereiter und im Heiligtum Thronender dargestellt, der als aktiv Handelnder sogar aus der Ferne die vergangene und noch kommende Geschichte lenkt. Die rhetorische Frage aus Ex 15,11 „Wer ist wie du unter den Göttern, JHWH?“ erhält damit schon eine Antwort.

Den Abschluss bildet der Hymnus in Ex 15,18, der Gottes ewiges Königtum preist.

Fazit

Auf der Ebene der Buchkomposition als deutender Rückblick auf das unmittelbar zuvor Geschehene konzipiert nimmt das Moselied Aspekte des zuvor erzählten Rettungsgeschehens auf und deutet diese neu. Diese Neudeutungen ergeben sich aus den unterschiedlichen Gott zugeschriebenen Handlungsfunktionen: JHWH agiert als Krieger im ersten Abschnitt und siegt über die Feinde, Israel ist nicht im Blick (Ex 15,1–5); im zweiten Abschnitt (Ex 15,6–17) ist der schon immer in seinem Heiligtum Thronende auch derjenige, der souverän den Weg Israels, das nun zu seinem Volk geworden ist, lenkt und leitet; der dritte, kurze Abschnitt preist JHWH als König (Ex 15,18). Mit diesen verschiedenen Rollen Gottes sind unterschiedliche Deutungsmuster verbunden, die jeweils eine bestimmte Auswahl an Worten und Motiven bedingen, mit denen das aktive Handeln Gottes beschrieben wird.

Durch den auf die Völker und das Heiligtum gerichteten Blick des zweiten Teils wird der narrative Horizont der Exoduserzählung verlassen und transparent auf die Situation der sich erinnernden Gemeinschaft, die im Land, umgeben von Völkern, mit einem Tempel lebt.³⁹ Das hat zur Folge, dass das Handeln Gottes noch machtvoller dem unmittelbaren Geschehen enthoben wird und allgemein gültig erscheint. Durch die Verschränkung der Zeithorizonte erhält das Rettungshandeln am Schilfmeer sein Ziel und ordnet sich damit in einen Geschichtsplan Gottes ein, der – so besingt ihn Mose noch am Schilfmeer – größer und weitsichtiger ist als das an sich schon „Wunder wirkende“ (Ex 15,11) Rettungshandeln Gottes am Schilfmeer.

³⁹ Dies spricht für eine Datierung in die späte Königszeit. Die Datierung von Ex 15 ist jedoch umstritten: Während die einen diesen Text aufgrund seiner archaischen Sprache für den ältesten poetischen Text halten, scheint es doch wahrscheinlicher zu sein, die Sprache als archaisierend zu interpretieren und das Lied in die späte Königszeit zu datieren; siehe hierzu Jeremias, Königtum Gottes, 93.106.

Nicht nur der Vorausgriff auf Zukünftiges, sondern bereits die Art der Schilderung des Vergangenen machen den Hymnus offen: Der namenlose Feind (Ex 15,9) steht nicht nur für die Ägypter, sondern ist transparent auf andere, neue Feinde hin. Auf diese Weise fügt Ex 15 den Deutungen von Ex 13,17–14,31 neue Deutungen hinzu und deutet es als Ursprungsereignis seinerseits paradigmatisch.

3 Die Rettung Israels am Schilfmeer – neu gedeutet (Jes 43,14 – 21)

Die Rettung Israels am Schilfmeer wird in der jesajanischen Tradition mehrfach und konstitutiv aufgenommen (vgl. Jes 43,16 – 17; 51,9 – 10; 63,12 – 13). Als ein Text, der in die erste Sammlung von „Deuterjesaja“ gehören dürfte, wird Jes 43,14 – 21 danach befragt, wie die Schilfmeergeschichte erinnert, wie Gottes Handeln beschrieben wird und welche Deutungsmuster damit jeweils verbunden sind.⁴⁰

<p> ¹⁴זֶה־אֶמַר יְהוָה גְּאֻלְתְּכֶם קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל לְמַעַנְכֶם שְׁלַחְתִּי בְּבִלְהַ יְהוּדְרֹתַי בְּרִיחִים בְּלֹם וְכַשְׂדִּים בְּאַנְיֹת רְנָתָם ¹⁵אֲנִי יְהוָה קְדוֹשְׁכֶם בוֹרֵא יִשְׂרָאֵל מִלְּכֶם ס ¹⁶זֶה אֶמַר יְהוָה הַנּוֹתֵן בַּיָּם דֶּרֶךְ וּבַמַּיִם עֲזִים נְתִיבָה ¹⁷הַמּוֹצִיא רֶכֶב־וְסוּסִים חֵיל וְעִזּוֹ יַחְדָּו יִשְׁכְּבוּ בַל־יִקוּמוּ דָּעְבוּ כַפְשֹׁתָהּ כְּבוֹ ¹⁸אֶל־תִּזְכְּרוּ רֵאשִׁוֹנוֹת וְקִדְמֹנִיּוֹת אֶל־תִּתְבַּנְּנוּ ¹⁹הֲנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה עַתָּה תִצְמַח הַלְוֹא תִדְעוּהָ אִף אֲשֵׁים בְּמִדְבַר דֶּרֶךְ בִּישְׁמוֹן נְהַרוֹת </p>	<p> ¹⁴So spricht JHWH, euer Erlöser, der Heilige Israels, um euretwillen habe ich nach Babel gesandt, und lasse versinken die Flüchtenden alle, die Chaldäer in den Booten ihres Jubels. ¹⁵Ich bin JHWH, euer Heiliger, der Schöpfer Israels, euer König. ¹⁶So spricht JHWH, der gibt durch das Meer einen Weg und durch die mächtigen Wasser einen Pfad. ¹⁷Der herausführt Wagen und Pferd, Streitmacht und Gewaltige zusammen, sie liegen da, nicht stehen sie auf, sind ausgelöscht, wie ein Docht verloschen. ¹⁸Nicht gedenkt der früheren Dinge, die vergangenen bedenkt sie nicht! ¹⁹Siehe, ich mache Neues, jetzt sprießt es, erkennt ihr es nicht? Ja, ich lege in der Wüste einen Weg, im Trockenland Flüsse. </p>
---	---

⁴⁰ Die Übersetzung folgt Berges, Jesaja, 289.

תִּכְבְּדֵנִי חַיַּת הַשָּׂדֶה ²⁰	²⁰ Es ehren mich die Tiere des Feldes,
תַּנִּים וּבָנוֹת יַעֲנֶה	Schakale und Strauße,
כִּי־נָתַתִּי בַמִּדְבָּר מַיִם	denn ich habe in der Wüste Wasser gegeben,
נְהָרוֹת בְּיַשִּׁימֹן	Flüsse im Trockenland,
לְהַשְׁקוֹת עַמִּי בְּחִירֵי	um zu tränken mein Volk, meinen Erwählten.
עַם־זוֹ יֵצְרָתִי לִי ²¹	²¹ Das Volk, das ich mir gebildet habe,
תְּהַלְתִּי יִסְפְּרוּ ס	erzählt mein Lob.

Nach *Ulrich Berges* bildet Jes 43,14 – 44,8 eine Einheit.⁴¹ Diese beginnt, indem sich JHWH als der Erlöser Israels, dessen Heiliger, Schöpfer und König⁴² (Jes 43,14 – 15) vorstellt.⁴³ Zugleich wird die Situation, in der sich der Text verortet, benannt: Die Israeliten befinden sich im Exil in Babylon („um euretwillen habe ich nach Babel gesandt“ Jes 43,14). In diese Situation des Exils hinein gesprochen ändert der Text insofern seine Blickrichtung, als dass der Kontext von Deuterojesaja den Standpunkt offen legt, von dem aus in Jes 43,16 – 17 der Blick in die Vergangenheit gerichtet wird.

Dann folgt eine eigenwillige Deutung des Schilfmeergeschehens, die im Folgenden vor dem Horizont von Ex 13 – 15 gelesen werden soll, um auf diese Weise die Spezifika von Jes 43,16 – 17 eigens profilieren zu können.

Die Aussagen in Jes 43,16 – 17 sind eine Erweiterung innerhalb der Botenspruchformel „so spricht JHWH“ und fungieren als eine Art Relativbestimmung des sprechenden Subjekts JHWH, dessen Rede erst in Jes 43,18 ff. zitiert wird: „Nicht gedenkt der früheren Dinge, die vergangenen bedenkt sie nicht! Siehe, ich mache Neues, jetzt sprießt es, erkennt ihr es nicht?“ Damit ist das Schilfmeerereignis nicht der eigentliche Aussagefokus, sondern dient der Charakterisierung JHWHs und ist auf die in Jes 43,18 ff. folgende Rede JHWHs ausgerichtet. Die Exoduserinnerung in Jes 43,16 – 17, die sprachlich als Näherbestimmung JHWHs formuliert ist, nennt drei Ereignisse: JHWH gibt den Weg im Meer („geben“ נתן Jes 43,16) und führt die Ägypter heraus („herausführen“ יצא Jes 43,17a–b), deren Vernichtung dann nur noch konstatiert wird (Jes 43,17c–d).

⁴¹ Vgl. Berges, Jesaja, 292.

⁴² Die Selbstbestimmung JHWHs als König scheint an das Resümee der Deutung von Ex 15,18: „JHWH ist König auf immer und ewig“ anzuknüpfen.

⁴³ Zu den Gottesprädikationen vgl. Jes 41,14; 43,14; 47,4; 48,17; 54,5 etc., jedoch ist der Gedanke der Rettung und Erlösung nur in Jes 48,20 – 22 mit einem expliziten Exodusbezug verbunden, Blenkinsopp, Isaiah 40 – 55, 227.

Die erste Handlung JHWHs („der gibt durch das Meer einen Weg und durch die mächtigen Wasser einen Pfad“⁴⁴ Jes 43,16b–c) wird in Ex 14,21 beschrieben, wo erzählt wird, dass Mose auf Gottes Anweisung hin die Hand ausgestreckt und Gott durch einen starken⁴⁵ Ostwind das Meer zurückgetrieben habe, so dass sich das Meer gelegt und das Wasser gespalten habe. Jes 43,16b–c hingegen beschreibt, dass JHWH einen Weg bzw. einen Pfad durch die mächtigen Wasser gegeben habe (נתן Jes 43,16b–c). Damit erscheint Gott als allein Handelnder. Zudem reduziert die Darstellung das Handeln Gottes auf das Geben eines Weges und beschreibt damit nur *dass*, nicht aber *wie* Gott gehandelt habe.

Der mit dem zweiten Verb „herausführen“ (יצא) verbundene nächste Satz (Jes 43,17a–b) nimmt nicht, wie man das zunächst bei dem Verb „herausführen“ vermuten würde, Israel in den Blick, sondern die Ägypter, die nicht namentlich erwähnt werden, aber hier gemeint sein dürften, weil die Worte „(Streit)Wagen“ (רֶכֶב Ex 14,6.7.9.17.18.23.26.28; 15,1.19.21), „Pferd“ (סוס Ex 14,9.23; 15,1.19.21) und „Heer, Streitmacht“ (חיל Ex 14,4.9.17.28; 15,4) in Ex 13,17–14,31 immer auf die Ägypter bezogen sind.⁴⁶ Das eigentliche Interessante ist, dass in Jes 43,17 das Verb „herausführen“ (יצא), das in der Exoduserzählung eigentlich immer mit Israel verbunden ist,⁴⁷ sich hier auf die Ägypter bezieht. Dies setzt einen eigenen Akzent in der Rezeption des Exodusgeschehens: Die Betonung liegt in Jes 43,17 nicht darauf, dass Israel aus Ägypten zu seiner Rettung ins Land herausgeführt wird, sondern dass *die Ägypter* herausgeführt werden – und zwar aus ihrem Land in ihren Untergang. Die semantisch ungewöhnliche Verwendung von „herausführen“ (יצא) nimmt gerade nicht Israel, sondern die Wirkung des Handelns Gottes an den Ägyptern in ihrer vierfach beschriebenen militärischen (Über)Macht („Wagen, Pferde, Streitmacht, Gewaltige“) in den Blick. Damit wird in Jes 43,17 der Blick allein auf die Ägypter beschränkt, um das Machtvolle des Handelns Gottes zu beschreiben, Israel wird, ähnlich wie in Ex 15,6–12, ausgeblendet. Die Herausführung Israels aus Ägypten durch Gott erscheint in Jes 43,17 somit als ein Hineinführen der Ägypter, deren Vernichtung nicht beschrieben wird, sondern die

⁴⁴ Die Formulierung „einen Weg geben“ (נתן + דרך) findet sich im Jesajabuch nur hier und ist, wie das Wort „Pfad“ (נתיבה), in der Exoduserzählung nicht belegt. Dafür finden sich „Wasser“ (מים) und „Meer“ (ים) in Ex 14,21.22.26.29.

⁴⁵ Das Adjektiv „stark, mächtig“ findet sich in der Formulierung „starker Ostwind“ (עזה ברוח קדים) in Ex 14,21 und in Jes 43,16 in der Formulierung „durch mächtige / starke Wasser“ (במים עזים). Letztere Formulierung findet sich für das Schilfmeergeschehen nur noch in Neh 9,11.

⁴⁶ Die Reihung רֶכֶב־סוס חיל וְעֶזְאוֹ findet sich in den biblischen Texten nur in Jes 43,17. Das Wort „Gewaltige(r)“ (עוֹז) für die Ägypter findet sich in Ex 13–15 nicht, könnte aber als Wortspiel zu „durch mächtige / starke Wasser“ (במים עזים) gedacht sein.

⁴⁷ Den Unterschied in der Verwendung macht Ex 14,21 besonders deutlich: Während Israel hinauszieht (יצא), jagen ihm die Ägypter nach.

dann bereits vernichtet daliegen. Dies wird in Jes 43,17c–d vierfach beschrieben: „Sie liegen da, stehen nicht auf, sind ausgelöscht, wie ein Docht verloschen“. Keines der vier Verben (שכב – קום – דעך – כבה) dient in Ex 13–15 dazu, das Ergebnis des göttlichen Handelns zu beschreiben, vielmehr stellt die Viererreihe eine poetische Steigerung („liegen da – stehen nicht auf“ → „sind ausgelöscht – wie ein Docht verloschen“) dar und verstärkt so das wuchtig-machtvolle Handeln Gottes.

Diese einen eigenen Akzent setzende Interpretation des Rettungsgeschehens am Schilfmeer, scheint durch die Situation, in die hinein gesprochen wird, bedingt zu sein: JHWH hat in seiner Rede zu Beginn betont, dass *er* (!) um Israel willen nach Babel *gesandt* (!) habe (Jes 43,14), ohne zu sagen, wen er gesandt habe. Diese Aussage ist auffallend, nicht nur, weil „Babel“ hier das erste Mal seit Jes 40 ff. genannt wird, sondern auch, weil durch die Nicht-Nennung dessen, der gesendet worden ist, JHWH als der alleinige Movers der Geschichte erscheint. Damit bringt Jes 43,14 nicht JHWHs Macht über Babel zum Ausdruck, sondern liefert mit der eigenen Interpretation des Exodusgeschehens in Jes 43,16–17 auch die geschichtlich-geschichtstheologische Begründung dafür, dass JHWH souverän in der Lage ist, mit (über)mächtig erscheinenden Feinden, die Israel festhalten, umzugehen, wie es ihm beliebt: damals am Schilfmeer, „heute“ in Babel. Dies zeigt sich auch daran, dass die beschriebenen Auswirkungen des vergangenen Handelns Gottes an den Ägyptern und die von ihm angekündigten Auswirkungen seines zukünftigen Handelns gegen Babel miteinander korrelieren („und lasse versinken die Flüchtenden alle, die Chaldäer in den Booten ihres Jubels“ Jes 43,14). Damit ergibt sich eine Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in der sich gleichermaßen die Geschichtsmacht und das machtvolle Handeln Gottes zeigen: So kann der Weg durch das Wasser (Jes 43,16–17) auf den kommenden Weg durch die Wüste (Jes 43,19) vorausweisen.

Vor diesem Hintergrund fällt der Inhalt der JHWH-Rede besonders auf: Während Jes 43,16–17 an das machtvolle Handeln JHWHs in der Geschichte erinnert und situativ ausdeutet, fordert die wiedergegebene Rede JHWHs ausgerechnet dazu auf, das Vergangene zu vergessen: „Nicht gedenkt der früheren Dinge, die vergangenen bedenkt sie nicht!“ (Jes 43,18), um dann positiv fortzufahren: „Siehe, ich mache Neues, jetzt sprießt es, erkennt ihr es nicht? Ja, ich lege in der Wüste einen Weg, im Trockenland Flüsse“ (Jes 43,19). Der Bezug der früheren Dinge (ראשונות) und der vergangenen Dinge (קדמניות) ist offen⁴⁸ und

⁴⁸ Dies gilt ebenso für das kommende Neue (הגני עשה חדשה) Jes 43,19), das sich auf Jes 43,14 beziehen könnte und seinerseits offen formuliert ist: „um euretwillen habe ich nach Babel gesandt“ könnte auf eine Veränderung der Lage der Deportierten hindeuten und sich, wie in Jes 45,1–7 etc. deutlich werden wird, auf Kyros beziehen.

„überrascht angesichts des sonst intensiven Rückbezugs auf vergangenes Handeln Jahwes und der betonten Kontinuität bei der Rede von seiner Geschichtsmächtigkeit“.⁴⁹ Das „Erinnerungsverbot“ von Jes 43,18 kann sich somit kaum auf das Vergessen des ersten Exodus beziehen, der ja gerade die geschichtstheologische Vorlage für den zweiten Exodus bieten soll; dagegen spricht auch der folgende positive Bezug auf das Schilfmeerwunder und den Exodus in Jes 43,19.20. Das Schilfmeerereignis bietet vielmehr das Modell für die Rettungsmacht JHWHs angesichts übermächtiger Feinde; damals wie heute kann Gott einen Weg bahnen (Jes 43,16 → 43,19), deswegen soll das Volk das Frühere vergessen, „weil es keine Bedrohung mehr bedeutet, weil es durch Gottes neues Handeln so endgültig angetan ist wie die Leichen der Verfolger im Schilfmeer. Das Frühere, das sind die Leiden des Volkes, konkret Jerusalems Untergang und die Deportation“⁵⁰. Die deutende Erinnerung an die sich in der Geschichte erwiesene Macht JHWHs wird damit zur Blaupause für das zukünftige Handeln Gottes.

Fazit

Die Erinnerung an das Schilfmeerereignis dient in Jes 43,16–17 der Charakterisierung JHWHs und leitet die folgende Rede JHWHs ein. Aus der Vielzahl der mit dem Schilfmeer verbundenen Motive und Deutungen werden nur drei Aspekte schlaglichtartig ausgewählt: Das Schilfmeerereignis wird interpretiert als Weggeben im Meer (Jes 43,16), die Übermacht der Feinde wird betont, um dann direkt das Tot-Sein der ungenannten Feinde zu konstatieren (Jes 43,17). Israel ist ausgeblendet. Das Schilfmeerereignis wird hier nicht als Rettung für Israel erinnert, vielmehr dient es dazu, JHWH als einzigen Protagonisten in den Mittelpunkt zu stellen. JHWHs Geschichtsmächtigkeit erweist sich an seiner Übermacht gegenüber den Feinden: Er beherrscht alles.

Jes 43,14–21 macht den Fluchtpunkt für die Erinnerung an das Schilfmeerereignis deutlich: Die neue Deutung der Ursprungszeit soll dazu anleiten, das unmittelbar Vergangene auszublenden, das sich wohl auf die Zerstörung Jerusalems und die Deportation beziehen dürfte und den Blick auf das kommende Neue und die unmittelbar bevorstehende Veränderung der jetzigen Situation zu richten. Damit verortet sich der Text im Rahmen der noch im Exil lebenden Erinnerungsgemeinschaft. Zugleich ist er aber so offen formuliert, dass er nicht nur in *diese* historische Situation hineingesprochen ist, sondern das Schilfmeerge-

⁴⁹ Oorschot van, Babel, 72.

⁵⁰ Kiesow, Exodustexte, 72–73; zustimmend: Oorschot van, Babel, 77. Berges deutet dies im Anschluss an Lund so: „Die vergangenen Dinge sollen nicht das letzte Wort haben“, Berges, Jesaja, 300.

schehen paradigmatisch auf neue Situationen hin deutet, aus denen nur Gott retten kann.

Aus den Deutungsmustern der mit dem Schilfmeer verbundenen Rettungserinnerung werden, ähnlich wie in Ex 15,6–12, nur die Aspekte paradigmatisch aufgegriffen, die dazu dienen, die veränderte Situation der Erinnerungsgemeinschaft neu zu deuten und auf eine konkrete Situation hin auf ihren lebenspraktischen Sinnzusammenhang hin auszuwerten. Dies bewirkt paradigmatisch eine Verschränkung der Zeitebenen von Vergangenheit (die Schilfmeererinnerung in Jes 43,16–17 und der Hinweis auf das Frühere in Jes 43,18) und Zukunft (der Hinweis auf das Neue in Jes 43,19–20) für die Gegenwart.

4 Der Durchzug durch das Meer nach Weish 10,15 – 11,1

Das Buch der Weisheit ist als die Rede eines Ich-Sprechers gestaltet.⁵¹ Dieser Ich-Sprecher stellt sich als ein namenloser König heraus, der im zweiten Teil des Buches einen ausführlichen Lobpreis (*enkómion*) auf die Weisheit anstimmt (Weish 6,22–11,1).⁵² Zu Beginn verkündet der Ich-Sprecher programmatisch: „Was aber Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden, und nicht verbergen will ich euch Geheimnisse, sondern vom Anfang ihrer Entstehung an will ich (sie) ergründen und offenbar machen die Kenntnis von ihr und keinesfalls vorübergehen an der Wahrheit“ (Weish 6,22).

Der letzte Abschnitt des zweiten Buchteils schildert einen Geschichtsrückblick, in dem als der eigentliche Movers der Geschichte nicht Gott, sondern die Weisheit (*σοφία*) auftritt (Weish 10,1–11,1). Dieser Geschichtsrückblick in Weish 10,1–11,1 ist als eine Beispielreihe gestaltet, die als Redeform bzw. Gattung aus der griechischen Literatur stammt.⁵³ Die Beispielreihen sind durch vier Elemente gekennzeichnet: 1. eine Überschrift, die den Schwerpunkt und das Ziel der Bei-

⁵¹ Siehe auch den Beitrag von Friedrich Reiterer in diesem Band.

⁵² Dieser Abschnitt (Weish 6,22–11,1) gliedert sich in drei Teile: Weish 6,22–8,21: Preislied auf die Weisheit; Weish 9,1–18: Gebet um Weisheit; Weish 10,1–11,1: Das rettende Wirken der Weisheit; Engel, Weisheit, 21. Eine etwas andere Abgrenzung nimmt Schmitt vor: Er lässt den Abschnitt in Weish 9,18 beginnen und in 10,21 enden, Schmitt, Struktur, 1–8. Glickman plädiert für die Abgrenzung Weish 10,1–11,1 und sieht folgende Gliederung: Weish 10,1–5.6–9.10–12.13–14.15–11,1; Glickman, Wisdom.

Siehe auch: Gilbert, L'adresse, 277–299; Schwenk-Bressler, Sapientia Salomonis; Neher, Wesen, 148–151; Genuyt, d'Egypte, 1–13.

⁵³ Vgl. Schmitt, Struktur, 13–18.

spielreihe erkennen lässt, 2. diese wird durch eine Reihe von Gestalten der Geschichte erläutert, 3. die Darstellung ist komprimiert: es werden nur die relevanten Dinge genannt, die zum Beweis der Überschrift dienen und 4. zentrale Wörter aus der Überschrift werden wiederholt und gliedern die Reihe. In diesen Beispielreihen werden jeweils diejenigen, die aus Unheil, Not und Bedrängnis gerettet wurden, denjenigen gegenüber gestellt, die die Verursacher der Not sind (Antonomasien). Während die Hauptfiguren namentlich identifizierbar sind, erhalten die Kontrastfiguren keine Namen.

Dreh- und Angelpunkt des ganzen Geschichtsrückblicks ist die Weisheit, die für die Rettung in den exemplarisch gewählten sieben Beispielen die entscheidende Größe ist: Die Weisheit ist diejenige, die in jeder Generation wirkt und rettet. Die „Weisheit“ (σοφία) selbst wird zu Beginn der Beispielreihe nicht explizit genannt, sondern wird renominalisiert (Weish 10,1: αὐτή „sie, diese“; σοφία erst in Weish 10,4). Damit ist die Beispielreihe eng mit dem voranstehenden Gebet des Königs verbunden, wo diese im letzten Vers (Weish 9,18) genannt wird (insgesamt: Weish 9,2.4.6.9.17.18). Dieser Vers beendet zum einen das Gebet, fungiert aber zugleich als programmatische Eröffnung der folgenden Beispielreihe: „Und so wurden berichtet die Pfade derer auf der Erde, und über das dir Gefallende wurden die Menschen belehrt, und durch die Weisheit wurden sie gerettet“ (Weish 9,18). Dieses Ende des Gebets beantwortet zugleich die Fragen aus Weish 9,13: „Welcher Mensch nämlich wird Gottes Willen erkennen? Oder wer wird gedanklich durchdringen, was der Herr will?“, indem er seine Antwort auf die Weisheit allein zuspitzt: Nur durch die *sophia* werden Menschen gerettet. Schmitt wertet Weish 9,18 als Überschrift der folgenden Beispielreihe⁵⁴, in der Thema und Ziel der Beispielreihe benannt werden: durch Weisheit zu retten. Dies wird in der Beispielreihe von Weish 10 an Adam, Noah, Abraham, Lot, Jakob, Josef und als letztem Beispiel der Bedrückung des Volkes durch die Ägypter und der Rettung des Volkes Israel aus Ägypten (Weish 10,15–11,1) ausgeführt.

¹⁵ αὐτή λαὸν ὅσιον καὶ σπέρμα ἄμειπτον ἐρρύσατο ἐξ ἔθνους θλιβόντων

¹⁵ Diese hat ein heiliges Volk und eine untadelige Nachkommenschaft gerettet aus einem Volk von Bedrückern.

¹⁶ εἰσῆλθεν εἰς ψυχὴν θεράποντος κυρίου καὶ ἀντέστη βασιλεῦσιν φοβεροῖς ἐν τέρασι καὶ σημείοις

¹⁶ Sie ging in die Seele eines Dieners des Herrn ein und widerstand schrecklichen Königen durch Wunder und Zeichen.

⁵⁴ Vgl. Schmitt, Struktur, 2–4.

¹⁷ἀπέδωκεν ὁσίοις μισθὸν κόπων αὐτῶν
ὠδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ
καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας
καὶ εἰς φλόγα ἄστρων τὴν νύκτα

¹⁸διεβίβασεν αὐτοὺς θάλασσαν ἐρυθρὰν
καὶ διήγαγεν αὐτοὺς δι' ὕδατος πολλοῦ

¹⁹τοὺς δὲ ἐχθροὺς αὐτῶν κατέκλυσεν
καὶ ἐκ βάθους ἀβύσσου ἀνέβρασεν
αὐτοῦς

²⁰διὰ τοῦτο δίκαιοι ἐσκύλευσαν ἀσεβεῖς
καὶ ὕμνησαν κύριε τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σου
τὴν τε ὑπέρμαχόν σου χεῖρα ἤνεσαν
ὁμοθυμαδόν

²¹ὅτι ἡ σοφία ἤνοιξεν στόμα κωφῶν
καὶ γλώσσας νηπίων ἔθηκεν τρανάς

^{11,1}εὐόδωσεν τὰ ἔργα αὐτῶν ἐν χειρὶ
προφήτου ἁγίου

¹⁷Sie erstattete den Heiligen Lohn für
ihre Mühen,
geleitete sie auf staunenswertem Weg
und wurde ihnen zum Schutz bei Tage
und zu Sternenlicht in der Nacht.

¹⁸Sie ließ sie durch das Rote Meer gehen
und führte sie hindurch durch viel
Wasser.

¹⁹Ihre Feinde aber überflutete sie
und aus der Tiefe des Abgrunds wir-
belte sie sie empor.

²⁰Deshalb plünderten die Gerechten die
Gottlosen aus
und besangen, Herr, deinen heiligen
Namen
und lobten gemeinsam deine für sie
kämpfende Hand.

²¹Denn die Weisheit hat den Mund der
Stummen geöffnet
und die Zungen kleiner Kinder deutlich
(verstehbar) gemacht.

^{11,1}Sie ließ, vermittelt durch einen hei-
ligen Propheten, ihre Werke gelingen

Das letzte Beispiel ist zugleich das längste der Beispielreihe und wählt punktuell Aspekte aus dem Exodusgeschehen aus. Während Weish 10,15 und 10,16 an Ex 1; 2,23–6,1 und Ex 7–12 anspielen und immerhin zwölf Kapitel des Buches Exodus in zwei Versen zusammenfassen, kommt in den folgenden drei Versen (Weish 10,17–21) das Geschehen am Schilfmeer in den Blick, das im Buch Exodus drei Kapitel umfasst (Ex 13,22–15,21). Nicht nur dieser Proportz, sondern auch der Umstand, dass das siebte und letzte Beispiel das längste der Beispiele ist, zeigt, dass die Geschichtserinnerung nach Weish 10,1–11,1 ihren Höhepunkt in der Rettung am Schilfmeer findet.

Weish 10,17a verbindet das Mitnehmen der Gefäße und Kleider aus Ex 12,36 nach der Deutung der LXX als vorenthaltener Lohn für die Arbeit („Lohn für ihre Mühen“ μισθὸν κόπων αὐτῶν; σκυλεύω in Ex 3,22; 12,36^{LXX} vgl. Weish 10,12) mit der Art und Weise, wie die Weisheit das Volk Israel in Ägypten bis zum Schilfmeer geführt hat. Weish 10,17b „(sie) geleitete sie auf staunenswertem Weg“ scheint auf die ungewöhnliche Wegführung aus Ex 13,17 (nicht den Weg ins Philisterland, also nicht die *via maris* am Meer entlang) zu rekurrieren, während der letzte Teil von

Weish 10,17c–d auf die Wolken- und Feuersäule in Ex 13,20–21; 14,20^{LXX} Bezug nimmt.⁵⁵

Die Schilfmeererinnerung selbst kommt in Weish 10,18–19 in den Blick: „¹⁸Sie ließ sie durch das Rote Meer gehen und führte sie hindurch durch viel Wasser. ¹⁹Ihre Feinde aber überflutete sie und aus der Tiefe des Abgrunds wirbelte sie sie empor.“⁵⁶ Diese Interpretation des Schilfmeergeschehens hat interessanterweise wenig Bezüge zu Ex 13,17–14,31 oder Ex 15, sondern nimmt die Terminologie, die schilfmeer-spezifisch imprägniert ist, anderer Texte auf, die das Schilfmeerereignis deuten: In Weish 10,18 findet sich, neben dem Stichwort „Rotes Meer“, die Formulierung „durch viel Wasser“ (δι' ὕδατος πολλου) verschiedentlich in der LXX, mit Blick auf das Schilfmeergeschehen nur noch einmal in Ps 77,20^{LXX}.⁵⁷ In Weish 10,19 erinnert die „Tiefe“ (βάθος) an die „Tiefe“ (βυθός) von Ex 15,5^{LXX}, das Wort „Abgrund“ (ἄβυσσος) wird mit Blick auf das Schilfmeerereignis in Ps 105,6^{LXX}; Jes 51,10^{LXX}; 63,12–13^{LXX} verwendet.⁵⁸ Weish 10,20 spielt mit „(die Gerechten) besangen, Herr, deinen heiligen Namen“ (ὑμνησαν κύριε τὸ ὄνομα τὸ ἁγιόν σου) auf das Mose- und Mirjamlied in Ex 15 an; die „kämpfende Hand“ aus Weish 10,20 weist auf Ex 15,6.12^{LXX} zurück. Im Gegensatz zur späteren Rezeption⁵⁹

⁵⁵ Siehe hierzu ausführlicher Engel, Weisheit, 177–180.

⁵⁶ Weish 10,18a nimmt dabei auf das gesamte Schilfmeergeschehen eher allgemein und zusammenfassend Bezug; das in der LXX seltene Verb διαβιβάζω findet sich in der Exoduserzählung der LXX nicht und ist in der LXX auch nicht an anderer Stelle mit der Rettung am Schilfmeer verbunden.

Weish 10,18b scheint auf Ex 14,22.29 anzuspielden: „Die Israeliten aber zogen über trockenen Grund mitten im Meer, das Wasser aber war für sie eine Mauer zur Rechten und eine Mauer zur Linken“ (Ex 14,29^{LXX}).

Weish 10,19a („Ihre Feinde aber überflutete sie“) verwendet mit dem Verb „überfluten“ (κατακλύζω) ein in der LXX seltenes Verb, das sich in der Exoduserzählung der LXX nicht findet. Inhaltlich dürfte es auf Ex 14,28 rekurrieren, wo von dem Untergang des ägyptischen Heeres berichtet wird: „Und das zurückgekehrte Wasser bedeckte die Streitwagen und die Streitwagenlenker und die ganze Streitmacht Pharaos, die hinter ihnen in das Meer hineingezogen waren. Und kein Einziger von ihnen blieb übrig“ (Ex 14,28^{LXX}).

Weish 10,19b ergänzt dann eine sich zwischen Ex 14,28 und 14,30 ergebende Erzähllücke: Wie konnte Israel die Ägypter tot am Boden liegen sehen? (Ex 14,30): „und aus der Tiefe des Abgrunds wirbelte sie sie empor“. Das Verb „aufwirbeln“ ἀναβράσσω findet sich nur drei Mal in der LXX. Weish 10,20 nimmt auf das Moselied und Mirjamlied insofern Bezug, als das Besingen nicht auf die beiden Einzelfiguren bezogen wird, sondern auf „alle Gerechten“; zu Weish 10,20–21 vgl. Enns, Retelling, 1–14. = in: Evans/Sander (Hg.), The function, 142–165.

⁵⁷ Das Verb διαβιβάζω „hindurchführen“ wird nicht spezifisch für die Schilfmeererinnerung verwendet (Gen 32,23; Num 23,5.20; Jos 7,7 etc.).

⁵⁸ Zu dem semantisch schwierigen Verb ἀναβράσσω siehe Glickman, Wisdom, 142.

⁵⁹ Siehe z. B. Ex Rab 23.8; Targ Ps.-J. Ex 15,2.

findet sich der Gedanke, kleine Kinder hätten am Schilfmeer ebenfalls gesungen, in der gesamten alttestamentlichen Literatur nicht.

In allen Aussagen ist die Weisheit Subjekt der Handlung: Sie ist es, die durch das Rote Meer⁶⁰ gehen lässt, die das Volk durch das Wasser hindurchführt, die die Feinde überflutet, und sie ist sogar diejenige, die die Feinde aus der Tiefe des Abgrunds hervorwirbelt; damit ist der Handlungsanteil der Weisheit sogar noch gesteigert worden gegenüber der Interpretation von Ex 15,5^{LXX}: „sie [= die Ägypter] sanken in die Tiefe wie Steine“ (κατέδυσαν εἰς βυθὸν ὡσεὶ λίθος).

Die größte Differenz des neu gedeuteten Schilfmeergeschehens fällt unmittelbar auf: Es ist nicht mehr Gott selbst, der in der Geschichte handelt, sondern es ist die Weisheit. Israel wird nicht, wie in Ex 15,6–12 und Jes 43,16–17, ausgeblendet, vielmehr wird die letzte Beispielreihe programmatisch dadurch eröffnet, dass Israel als „heiliges Volk und eine untadelige Nachkommenschaft“ interpretiert wird, die Feinde aber als „Volk von Bedrückern“ bezeichnet werden (Weish 10,15). Damit beweist die Erinnerung an das Schilfmeer/Rote Meer das, was die Überschrift in Weish 9,18 thesenhaft angekündigt hat: „durch die Weisheit wurden sie gerettet“ (τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν).

Die Weisheit wird als alleinige und entscheidende Handlungsträgerin und als neuer transzendenter Bezugsrahmen herausgestellt; in ihr zeigt sich Gott der Menschheit. Auf diese Weise wird ein Deutungsmuster verwendet, das neue Sinnzusammenhänge herstellt und so ein neues Paradigma schafft. Eine Überarbeitung alter Deutekategorien war für die Erinnerungsgemeinschaft offensichtlich notwendig geworden. Einher damit gehen Veränderungen des Gottes- und des Menschenbildes. Während Ex 13,17–14,31 von einer Mitarbeit der Menschen, v. a. des Mose, ausgegangen ist und eine Handlungsweise Gottes das Geben von Anweisungen in Reden war, wird zwar auch in Weish 10 von menschlichem Mitwirken gesprochen; dies ist aber nur deswegen möglich, weil die Weisheit es zuvor ermöglicht hat. Weil sie den Stummen den Mund geöffnet hat (Weish 1,21), können sie das Lob singen (Weish 10,19). Wie die Position des Menschen, so ist aber auch die Position Gottes verändert: Die Weisheit übernimmt die Handlungsmacht, die sonst bisher Gott deutend zugeschrieben wurde. Gott selbst scheint „transzendenter“ geworden zu sein.⁶¹ Die unbefangene Art und Weise, wie Gottes Handeln in der Geschichte beschrieben wurde, scheint als unangemessen empfunden worden zu sein. Von einem direkt handelnden Gott zu sprechen, wie dies in den bisherigen Deutungen selbstver-

⁶⁰ „Rotes Meer“ ist bereits in der Ex^{LXX} die Übersetzung des hebräischen שִׁלְפִימֹר „Schilfmeer“.

⁶¹ Die fünfte Strophe der Beispielreihe ist die einzige Stelle im Alten Testament/der LXX, in der die Weisheit mit dem Exodugeschehen verbunden ist.

ständig vorausgesetzt wurde, ist – zumindest im Buch der Weisheit – offenbar nicht mehr möglich. Das aktive Handeln wird nun von der Weisheit als einer Wirkweise (Gottes) übernommen. Dies bewirkt eine entscheidende Differenzierung in Gottes immanenter Präsenz und Geschichtsmächtigkeit: Gottes Handeln wird nicht mehr unmittelbar gedacht, sondern über „Mittlerfiguren“ bzw. „Mittlerwirkweisen“: die Weisheit. In Weish 6,12–21 hat „der Sprecher in der begehrenswerten, strahlend schönen Frauengestalt der Weisheit *Gott selbst* gepriesen. In ihr machte Salomo Gottes *Transzendenz* anschaulich, dass der Schöpfer der von ihm geschaffenen Weisheit gegenübersteht und nicht ein Teil von ihr ist, und zugleich seine *Immanenz*, dass Gott diese Welt beständig im Dasein hält.“⁶² Neben dem Weisheitsbuch findet sich der Gedanke von Mittlerinstanzen – mit je unterschiedlichen Akzenten – auch in Ijob 28; Spr 8; Sir 24 und bei Philo. Die Logos-Spekulation übernimmt strukturell eine ganz ähnliche Funktion.

Fazit

Gott selbst erscheint nicht mehr als Handelnder, diese Funktion wird vielmehr von der Weisheit übernommen. Sie ist diejenige, die das gesamte Geschehen am Schilfmeer bestimmt und sie ist die allein Handelnde. Mose kommt nicht vor, Menschen oder Naturphänomene tragen nur dann dazu bei, wenn die Weisheit es vorher ermöglicht hat. Gott ist nicht mehr unmittelbar und direkt, sondern vermittelt durch das Tun der Weisheit erfahrbar, umgekehrt umfasst das Handeln der Weisheit alles: Ohne ihr Tun wäre nichts geworden. Rücknahme Gottes und Verstärkung der Weisheit sind auf den ersten Blick gegenläufige, aber doch zusammengehörende Tendenzen, um Gottes Wirksamkeit in der Geschichte neu zu deuten. Damit ist ein neuer transzendenter Bezugsrahmen geschaffen. Dabei ist auch der Rekurs auf das Schilfmeer als Teil der Beispielreihe nicht auf Israel oder auf den Erweis von Gottes Geschichtsmächtigkeit gerichtet, sondern zielt auf den Erweis der Geschichtsmächtigkeit der Weisheit selbst: Rettung erfolgt durch die Weisheit (Weish 9,18).

5 Die Juditerzählung

In dem um ca. 100 v. Chr. entstandenen Buch Judit werden die Leser in eine Welt geführt, die sie unmittelbar als eine fiktionale Textwelt erkennen können: So wird

⁶² Engel, Weisheit, 181 (Hervorhebungen im Original).

der (eigentlich) babylonische König Nabuchodonosor (hebr.: Nebukadnezar) als assyrischer König vorgestellt, der in Ninive residiert, das zur Zeit des historischen Nebukadnezar schon zerstört war. Dies ist nicht das einzige, sondern eines von vielen Beispielen für die literarische Collage, die das Buch Judit entwirft. Damit wird von Anfang an deutlich gemacht, dass es hier um ein Geschehen geht, in dem eine Grundfrage in einer fiktionalen Erzählung „durchgespielt“ wird: Nabuchodonosor nämlich, so wird erzählt, will die ganze Welt unterwerfen und als einziger Gott verehrt werden (Jdt 3,8; 6,2). Seine überaus schlagkräftige Armee hat den gesamten Osten der Welt und schon fast gänzlich den Westen der Welt erobert. Die militärische Macht ist überwältigend und zugleich unberechenbar; Felder werden niedergebrannt, Herden vernichtet, Städte geplündert, ganze Landschaften verwüstet, junge Männer erschlagen (Jdt 2,27). Auch bei freiwilliger Unterwerfung werden die Kultanlagen der Völker zerstört (Jdt 3,8). Für Israel, für das das Bekenntnis zu dem einen als dem einzigen Gott grundlegend ist, ist nicht nur der alleinige Gottesanspruch Nabuchodonosors untragbar, sondern auch der Tempel von Jerusalem ist unmittelbar bedroht. Daher ist Israel das einzige Volk weltweit, das Widerstand gegen die Assyrer leistet: Bergpässe werden besetzt und Ortschaften verstärkt, in den Ebenen werden Fallen aufgestellt (Jdt 4,5–7; 5,1). Angesichts des in der Jesreelebene vor Israel lagernden assyrischen Heeres von 170.000 Fußsoldaten und 12.000 Reitern (Jdt 7,2) sind dies geradezu lächerlich-hilflose Maßnahmen. Die Erzählung macht klar: Militärisch ist Israel völlig chancenlos. Die einzige Hoffnung ist Gott; nur Gott kann Israel und mit Israel die ganze Welt aus dieser Bedrohungssituation noch retten. Daher betet und fastet das Volk und hofft auf Gottes rettendes Eingreifen (Jdt 4; 7,30). Gott ist in dieser Erzählung in zweifacher Hinsicht herausgefordert zu handeln: durch die fundamentale Bedrohung seines Volks und durch die Bestreitung seines Gottesanspruches durch den monotheistisch formulierten Anspruch des Königs Nabuchodonosor.⁶³

Damit wird in der Juditerzählung eine Szenerie wie im Exodusbuch aufgebaut:⁶⁴ Ein übermächtiger König bedroht die Existenz des Volkes Israel. Aber es ist nicht nur die gesamte Szene, sondern es gibt zahlreiche Bezüge zwischen dem Buch Judit und dem Buch Exodus, von der Gestaltung Judits nach dem Vorbild des Mose bis zu Leitwortbezügen (z. B. das Verb „schlagen“ *πατάσσω* etc.), die die Juditerzählung prägen. Über diese ins ganze Exodusbuch gehenden Bezüge hinaus wird das Schilfmeerereignis in der Juditerzählung aber noch in spezifischer Weise

⁶³ Zum Buch Judit siehe ausführlich den Kommentar von Schmitz/Engel, Judit.

⁶⁴ Vgl. Lange, Die Rezeption des Exodusbuchs in der LXX- und Vg-Fassung der Juditerzählung (in diesem Band).

aufgegriffen: In ihren beiden Gebeten ruft Judit den Gott Israels als den Gott, „der Kriege beendet“ (σὸ εἶ κύριος συντρίβων πολέμους κύριος ὄνομά σοι) an (Jdt 9,7–8; 16,2): Damit wird Ex 15,3 zitiert, aber nach der LXX-Fassung: κύριος συντρίβων πολέμους κύριος ὄνομα αὐτῷ „Der Herr (ist jemand), der die Kriege zerschlägt, Herr ist sein Name“. ⁶⁵ Diese Übersetzung deutet den hebräischen Text יהוה שמו יהוה מלחמה „JHWH ist ein Kriegsmann, JHWH ist sein Name“: Wie die Rettung am Schilfmeer *kein* Krieg war, sondern eine wundersame Rettung für Israel und Erweiswunder an den Ägyptern, so wird auch in der Juditerzählung kein Krieg erzählt. Vielmehr ergibt sich aus der Art, wie Gott ist – er beendet Kriege –, dass der Konflikt möglichst gewaltarm einer Lösung zugeführt werden soll. ⁶⁶ Angesichts der Bedrohung, in der sich Israel in der Erzählung befindet, stellt sich die Frage, ob und wie Gott rettend für sein Volk eingreift. Und gerade vor dem Hintergrund der Exoduserzählung überrascht das Buch Judit: Gott greift nicht ein. An keiner Stelle der Erzählung greift Gott ein, obwohl in der Juditerzählung Gott als der Gott der Niedergedrückten, der Helfer der Unterlegenen, der Beistand der Schwachen, der Beschützer der Verachteten und der Retter der Hoffnungslosen (Jdt 9,11) angerufen wird. Judit bekennt in ihrem Gebet, dass der Gott Israels der Gott aller Macht und Kraft ist, dass es keinen anderen gibt und dass nur er das Schutzschild für das Volk Israel ist (Jdt 9,14). Umso mehr überrascht, dass dieser Gott, obwohl sich sein Volk in bitterster Not befindet, nicht rettend eingreift. Es gibt nur eine Stelle, an der Gott als aktiv handelnde Figur ⁶⁷ in der Erzählung auftritt: „Und der Herr hörte auf ihr Rufen und schaute ihre Not an“ (καὶ εἰσῆκουσεν κύριος τῆς φωνῆς αὐτῶν καὶ εἰσεῖδεν τὴν θλίψιν αὐτῶν Jdt 4,13). Das Einzige, was Gott in der Juditerzählung tut, ist: Er sieht und hört. Gott ist das Subjekt der Verben „sehen“ und „hören“, aber man wird Sehen und Hören kaum als eine aktive und entscheidend rettende Handlung Gottes einstufen können, jedenfalls nicht, wenn man eine Erzählung wie die Rettung am Schilfmeer im

⁶⁵ Zur Bedeutung von Ex 15,3^{LXX} in der Juditerzählung siehe Schmitz/Engel, Judit, 283–286.397–398 sowie Schmitz, κύριος, 5–16; unplausibel ist der neue Übersetzungsvorschlag von Maier, Der Herr, 281–295: συντρίβ- heißt auch an keiner von ihm angeführten Stelle „(Kriege) anfachen“.

Das Zitat aus der LXX-Fassung des Exodusbuchs ist für die Frage der Originalsprache der Juditerzählung zentral, siehe Engel, Der HERR, 155–168.

⁶⁶ Vgl. hierzu Schmitz, War, 103–119.

⁶⁷ Eine literarische Figur wird definiert als eine „menschliche oder menschenähnliche Gestalt in fiktionalen Texten“, der „Personenwahrnehmungsmodelle“ zugrunde liegen (Jannidis, Figur, 199). Sprachlich lassen sich Figuren auch identifizieren, insofern als dass sie als Subjekt auftreten, d. h. Subjekt einer Handlung sind oder sprechen.

Hintergrund hat. Aber Jdt 4,13 spielt zugleich auf die Exoduserzählung an, als Gott den Hilfeschrei der unterdrückten Israeliten in Ägypten hört (Ex 2,23–25):

²³Lange Zeit danach starb aber der König von Ägypten. Und die Israeliten seufzten wegen der Arbeiten und schrien um Hilfe, und ihr Schreien wegen der Arbeiten stieg auf zu Gott (καὶ κατεστéναξαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ ἀνεβόησαν καὶ ἀνέβη ἡ βοή αὐτῶν πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν ἔργων). ²⁴Und Gott erhörte ihr Seufzen (καὶ εἰσήκουσεν ὁ θεὸς τὸν στεναγμὸν αὐτῶν), und Gott gedachte seiner Verfügung – die im Blick auf Abraham und Isaak und Jakob (verfügte). ²⁵Und Gott blickte auf die Israeliten (καὶ ἐπεῖδεν ὁ θεὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ) und er machte sich ihnen bekannt.⁶⁸

Die Verben „sehen“ und „hören“ werden ebenso im sog. „kleinen geschichtlichen Credo“ in Dtn 26,7 verwendet, das an die gleiche Situation erinnert:

Wir aber riefen zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr erhörte unsere Stimme und sah unsere Demütigung (καὶ εἰσήκουσεν κύριος τῆς φωνῆς ἡμῶν καὶ εἶδεν τὴν ταπεινωσὶν ἡμῶν), unsere Mühe und unsere Bedrängnis.

Im Juditbuch wird also vor dem Hintergrund der „alten“ Exodusüberlieferung eine Rettungsgeschichte neu erzählt, in der über die Position und Funktion Gottes und damit auch der Menschen nachgedacht wird: Während viele biblische Deutungen des Exodusgeschehens ganz unbefangen vom direkten Eingreifen und Handeln Gottes ausgehen, ist das aktive Handeln Gottes im Buch Judit lediglich auf ein Sehen und Hören reduziert worden, von dem aber nur die Leser erfahren. Die Figuren der Erzählung wissen nicht, dass Gott sie gesehen und gehört hat. Sie erleben keine Rettung, sondern vielmehr, dass sich die Not und die Gefahr für sie bis zur realen Bedrohung ihres Lebens durch die 34-tägige Belagerung der Stadt Betulia, in der die Wasservorräte ausgegangen sind, steigert (Jdt 7).

Die Differenz zum Buch Exodus ist aber noch schärfer: Anders als in der Exoduserzählung, wo Gott mit Mose kommuniziert und konkrete Anweisungen erteilt, erhalten die Israelitinnen und Israeliten von Gott keine Antwort und keine konkreten Handlungsanweisungen, denn: Gott spricht in der gesamten Juditerzählung nicht.

Das Buch Judit erzählt also eine grundlegend neue Situation: Gott greift nicht rettend zugunsten seines Volkes ein und Gott spricht nicht. Wie ist nun Rettung denkbar? Die Juditerzählung spielt hierzu zwei Modelle durch. Ein erstes, traditionelles Handlungsmodell wird von den Ältesten der Stadt Betulia vertreten: Als

⁶⁸ Vgl. Ex 6,5: „Und ich habe das Seufzen der Israeliten gehört, (das daher rührte,) dass die Ägypter sie knechten, und ich habe eurer Verfügung gedacht“ (καὶ ἐγὼ εἰσήκουσα τὸν στεναγμὸν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὃν οἱ Αἰγύπτιοι καταδουλοῦνται αὐτοῦς καὶ ἐμνήσθην τῆς διαθήκης ὑμῶν).

das Volk die Kapitulation der belagerten Stadt Betulia fordert, handeln die Ältesten der Stadt ein Fünf-Tage-Ultimatum aus, weil sie hoffen, dass Gott in dieser Zeit handeln wird (Jdt 7,30 – 31). Der Stadtälteste Ozias argumentiert: Rettung kann nur von Gott kommen, er wird Hilfe schicken, die Menschen müssen abwarten. Ein zweites Modell vertritt Judit: Sie wendet sich an Gott und ruft in ihren Reden und Gebeten die Geschichte ihres Volkes wach, um aus der erzählten Vergangenheit Handlungsmodelle abzuleiten, die in der aktuellen Situation der Not eine Orientierung bieten und ermöglichen, aktiv zu werden, so z. B. die Geschichte von Dina und Simeon (Gen 34; Jdt 9). Aber nicht ein *deus ex machina* handelt und rettet sein Volk, sondern Judit ist es, die selbst aktiv werden und handeln muss. Judit reflektiert ihr Handeln und bindet es im Gebet an die Geschichte ihres Volkes und an Gott zurück, aber sie ist es, die sich der Gefahr der Vergewaltigung im Lager der Assyrer aussetzt, sie ist es, die Holofernes' Schwert ergreifen und seinen Kopf abtrennen muss. Dass sie die volle und alleinige Verantwortung trägt, betont der Hohepriester Joakim im Nachhinein, als er sie mit den Worten preist: „*Du* hast dies alles mit *deiner* Hand getan“ (Jdt 15,10).

Fazit

Das Buch Judit erzählt gerade vor dem Hintergrund der Exoduserzählung, dass nicht Gott und auch nicht eine Figur wie die Weisheit aktiv rettend eingreift, sondern dass es die Menschen sind, die in Rückbindung an Gott, aber auch mit eigenem Risiko handeln müssen und können. Damit wird gegenüber den älteren Erzählungen ein neues Deutungsmodell entwickelt: Gott selbst greift nicht in die Geschichte ein. Rettung erfolgt durch Menschen, die ihr Handeln theologisch reflektieren und an Gott rückbinden.⁶⁹

⁶⁹ Das Juditbuch steht mit dieser Konzeption in der zeitgenössischen Literatur nicht allein da, vielmehr findet sich der Gedanke, dass Gott nicht mehr spricht, der aktive Handlungsanteil Gottes stark oder ganz reduziert ist und andere Wege des Handelns erzählt werden, breiter belegt: In der hebräischen Estererzählung findet sich Gott an keiner Stelle, in der griechischen Fassung der LXX wird Gott zahlreich genannt, als handelnde Figur tritt Gott aber nur an zwei Stellen auf (Est-D 8; Est 6,1^{LXX}), an denen das Handeln Gottes für die Figuren nicht wahrnehmbar, sondern nur für die Leserinnen und Leser erkennbar ist. Im Ersten Makkabäerbuch kommt die Figur Gott nicht vor, alleinige Handlungsträger sind menschliche Figuren. Im Zweiten Makkabäerbuch spricht Gott nicht und greift auch nicht selbst aktiv ein, vielmehr sind es Epiphanien (2 Makk 2,19 – 32; 3,24 – 26.31 – 34; 5,1 – 4; 10,29 – 30; 11,8; 12,22; 15,11 – 16.25 – 36), die das Geschehen entscheidend beeinflussen. Auch in der Tobiterzählung spricht Gott nicht und greift auch nicht aktiv in das Geschehen ein. Sein Handeln wird in Form einer passivischen Formulierung geschildert; zudem tritt der Engel Raphael als menschlicher Reisebegleiter auf (vgl. Tob 8,3; 12,19), vgl. Schmitz, Gott als Figur, 217 – 237.

Diese offenkundigen Verschiebungen in der Frage nach dem Handeln Gottes finden interessanterweise in einer Zeit statt, in der sich zeitgleich die Rede von Gott als dem *Pantokrator* einbürgert: Erst mit der Wiedergabe der Septuaginta des hebräischen יהוה צבאות „JHWH der Heerscharen“ durch κύριος παντοκράτωρ⁷⁰ wird Gott zum Allherrscher und Allmächtigen (κύριος παντοκράτωρ z. B. in Jdt 4,13; 8,13; 15,10; 16,5.17).⁷¹

Schlussüberlegungen

Dass Gott Israel am Schilfmeer gerettet hat, ist eine Denkfigur, die sich in den unterschiedlichsten biblischen Texten, Gattungen und Kontexten in vielfacher Weise findet. Als Gründungsnarrativ Israels prägt die Rettung am Schilfmeer die Vorstellung vom Handeln Gottes in der Geschichte. Diese Vorstellung wird in den biblischen Texten immer neuen Deutungen unterzogen, die nicht im Sinne einer historisch-rekonstruktiven (pragmatischen) Geschichtsschreibung erzählen wollen, wie es war, sondern die eine eigene Darstellung durch passgenaue Auswahl einzelner Aspekte, Worte und Motive für ihren Kontext und ihr Aussageziel erstellen. Durch diese neuen Sinnzusammenhänge werden paradigmatische Deutungsmuster erstellt, die die Vergangenheit mit Blick auf die Gegenwart und Zukunft hin auslegen.

Ex 13,17–14,31 bietet verschiedene Möglichkeiten, das Handeln Gottes zu denken: Gott als direkt Handelnder, Gott in der Wolken- und Feuersäule, Gotteshandeln durch Anweisungen in Reden an Menschen wie Mose oder durch den Boten Gottes. Die Geschichtsmächtigkeit Gottes zeigt sich in seinem souveränen Handeln in der Geschichte.

Der Hymnus Ex 15 konzipiert JHWH als zentralen Protagonisten in unterschiedlichen Rollen: als Krieger, Wegbereiter und König. Auf diese sind die Erinnerungen an Exodus und Schilfmeerereignis hin gestaltet. Der Blick auf das Heiligtum und die Völker macht den Ort der erinnernden Gemeinschaft transparent und sorgt so für eine komplexe Verschränkung der Zeithorizonte. Gottes Geschichtsmächtigkeit ist nicht auf die Rettung Israels hin fokussiert, sondern erweist sich in seinem souveränen Umgang mit den Feinden.

In Jes 43,14–21 dient die Schilfmeererinnerung der Charakterisierung JHWHs in der Redeeinleitung, die schlaglichtartig und eigenwillig die Rettung als Weggeben im Meer beleuchtet. Israel wird ausgeblendet, dafür erweist sich Gottes

⁷⁰ Nur Ijob^{LXX} verwendet übersetzt יהוה mit κύριος παντοκράτωρ.

⁷¹ Vgl. Schmitz, Tradition (im Druck).

Handlungsmacht gegenüber den mächtigen Feinden darin, dass ihre Vernichtung nicht erzählt, sondern ihr Tot-Sein konstatiert wird. Diese aus der Ursprungszeit eingespielte Erinnerung dient der Neuausrichtung der erinnernden Gemeinschaft, die im Exil ihre Identität neu bestimmen muss und der sich in diesem Kontext auch die Frage nach dem Handeln Gottes und seiner Geschichtsmächtigkeit neu stellt.

Während in diesen drei Beispielen von Gottes direktem Handeln und seinem aktiven Eingreifen in die Geschichte ausgegangen wird, ersetzt Weish 10 diese Funktion durch die Weisheit als neue Mittlerfigur, die als diejenige gedeutet wird, die handelt und sich als geschichtsmächtig erweist. Die Weisheit ist als wesenhafte Struktur der geschaffenen Welt Gott untergeordnet und verkörpert doch Gott selbst und macht seine Präsenz in der Welt personifiziert erfahrbar.

Das Juditbuch erzählt von Gottes aktivem Eingreifen nur sehr sparsam und reduziert es auf ein Minimum. Dies findet sich in ähnlicher Form auch in der biblisch-deuterokanonischen und frühjüdischen Literatur (Est^{MT} und LXX; 1 und 2 Makk; Tob). Das Deutemuster des Juditbuchs betont dagegen die Handlungs- und Reflexionskompetenz von Menschen und erzählt paradigmatisch von einem glücklichen Beispiel von aktivem und theologisch reflektiertem menschlichen Handeln.

Der Durchgang durch fünf ausgewählte Beispiele der Deutung des Schilfmeerereignisses in der biblischen und frühjüdischen Literatur zeigt, dass es in allen Deutungen bereits als Ursprungsereignis verstanden wurde, das paradigmatisch Geschichte erzählt. Es dient dazu, die eigenen (Gegenwarts)Erfahrungen zu strukturieren, durch paradigmatische Deutemuster gerade in Krisensituationen Handlungsoptionen auszuloten und in immer neuen Erinnerungen Identität zu stiften.

Die Unterscheidung von pragmatischer und paradigmatischer Geschichte erweist sich für die Auslegung biblischer Texte als eine wichtige Kategorie, weil mit ihr deutlich wird, dass die erzählte, nicht die geschehene Geschichte das Rohmaterial für die biblische Überlieferung und auch die Theologie⁷² darstellt, wie es *Dietrich Ritschl* formuliert hat.

Literatur

- Albertz, Rainer, Exodus, Band I: Ex 1–18, Züricher Bibelkommentare AT 2.1, Zürich, 2012.
 Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: Beck, 1992.

72 Vgl. Ritschl/Jones, „Story“.

- Ballhorn, Egbert, Mose der Psalmist. Das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15) und seine Kontextbedeutung für das Exodusbuch, in: Egbert Ballhorn / Georg Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 130–151.
- Berges, Ulrich, *Jesaja 40–48*, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2008.
- Berner, Christoph, *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*, FAT 73, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 40–55, AnChB 19 A*, New Haven / London: Doubleday, 2000.
- Blum, Erhard, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin / New York: de Gruyter, 1990.
- Blum, Erhard, *Die Feuersäule in Ex 13–14 – eine Spur der „Endredaktion“?*, in: Roukema Riemer (Hg.), *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, Leuven: Peeters, 2006, 117–137.
- Dozeman, Thomas B., *The song of the sea and salvation history*, in: S.L. Cook / S.C. Winter (Hg.), *On the way to Nineveh. Studies in honor of George M. Landes*, Atlanta: Scholars Press, 1999, 94–113.
- Dozeman, Thomas B., *Exodus, ECC*, Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Dozeman, Thomas B. / Evans, Craig A. / Lohr, Joel N. (Hg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden / Boston: Brill, 2014.
- Engel, Helmut, „Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt“. Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judith, in: K.-D. Schunck / M. Augustin (Hg.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen*, BEATAJ 20, Frankfurt: Lang, 1992, 155–168.
- Engel, Helmut, *Das Buch der Weisheit*, NSK.AT 16, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1998.
- Enns, Peter, *A Retelling of the Song of the Sea in Wis 10,20–21, Bib 76 (1995) 1–14*.
- Erl, Astrid, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, in: Ansgar Nünning / Vera Nünning (Hg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart / Weimar: Metzler, 2003, 156–185.
- Erl, Astrid, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart: Metzler, 2005.
- Evans, Craig A. / Sander, James A. (Hg.), *The function of scripture in early jewish and christian tradition*, Sheffield: Sheffield Acad. Press, 1998.
- Fischer, Georg, *Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext*, Bib 77 (1996) 32–47.
- Flynn, Shawn W., *YHWH is king. The development of divine kingship in ancient Israel*, VT.S 159, Boston: Brill, 2014.
- Fox, Michael, *Reverberation of the Exodus in Scripture*, Eugene: Pickwick, 2014.
- Frevel, Christian, *Grundriss der Geschichte Israels*, in: Erich Zenger u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1.1, Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 2012, 717–718.
- Gärtner, Judith, *Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter*, FAT 84, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Genuyt, François, *La sortie d’Egypte. Lecture de Sagesse 10–11*, SémBib 57 (1990) 1–13.
- Gertz, Jan Christian, *The Miracle at the Sea. Remarks on the Recent Discussion about Origin and Composition of the Exodus Narrative*, in: Thomas B. Dozeman / Craig A. Evans / Joel N. Lohr (Hg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden / Boston: Brill, 2014, 91–120.

- Gilbert, Maurice, L'adresse à Dieu dans l'anamnèse hymnique de l'Exode (Sg 10–19), in: Maurice Gilbert (Hg.), *La sagesse de Salomon. The Wisdom of Solomon. Recueil d'études. Collected essays, Analecta Biblica 189*, Rome: Gregorian & Bibl. Press, 2011.
- Glickman, Andrew T., *Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses, DCLS 9*, Berlin / Boston: De Gruyter, 2011.
- Groß, Walter, Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13 + 14. Literarkritische, redaktionsgeschichtliche und quellenkritische Erwägungen, in: Walter Groß (Hg.), *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbilder, SBAB 30*, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1999, 97–122.
- Hamilton, Victor P., *Exodus, ICC*, Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Houtman, Cornelis, *Exodus. 2. Teilband: Ex 7,14–19,25, HCOT*, Kampen: Kok, 1996.
- Jacob, Benno, *Das Buch Exodus*, hg. im Auftrag des Leo-Baeck-Instituts von S. Mayer, Stuttgart: Calwer, 1997.
- Jannidis, Fotis, *Figur, literarische*, in: A. Nünning (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart / Weimar: Metzler, 2008.
- Jeremias, Jörg, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnungen mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen, FRLANT 141*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Kansteiner, Wulf, *Postmoderner Historismus. Das kollektive Gedächtnis als neues Paradigma der Kulturwissenschaften*, in: Friedrich Jaeger / Jürgen Straub (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Paradigmen und Disziplinen, Bd. 2*, Stuttgart: Metzler, 2004, 119–139.
- Kiesow, Klaus, *Exodustexte im Jesajabuch. Literaturkritische und motivgeschichtliche Analysen, OBO 24*, Fribourg / Suisse / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Klein, Anja, *Hymn and History. Observations on the Relationship between Temple Theology and Exodus Narrative in the Song of the Sea, ZAW 124 (2012) 516–527*.
- Klein, Anja, *Geschichte und Gebet. Die Rezeption der biblischen Geschichte in den Psalmen des Alten Testaments, FAT 94*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Knauf, Ernst Axel, *Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14*, in: Reinhard Gregor Kratz (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag, BZAW 300*, Berlin: de Gruyter, 2000, 73–84.
- Krüger, Thomas, *Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17–14,31), ZAW 108 (1996) 519–533*.
- Levin, Christoph, *Der Jahwist, FRLANT 154*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Lottes, Günther, *Erinnerungskulturen zwischen Psychologie und Kulturwissenschaft*, in: Günter Oesterle (Hg.), *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen, Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Formen der Erinnerung Band 26*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 163–184.
- Maier, Johann, „Der Herr ist Kriegsmann“, in: Ulrich Dahmen / Heinz-Josef Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. FS Heinz-Josef Fabry, BBB 159*, Göttingen: V&R unipress, 2010, 281–295.
- Müller, Klaus / Rösen, Jörn (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellung, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Hamburg: Rowohlt, 1997.
- Neher, Martin, *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis, BZAW 333*, Berlin / New York: de Gruyter, 2004.

- Oorschot van, Jürgen, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, BZAW 206, Berlin: de Gruyter, 1993.
- Otto, Eckart, Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000.
- Patterson, Richard D., Victory at sea. Prose and poetry in Exodus 14–15, BS 161 (2004) 42–54.
- Ritschl, Dietrich / Jones, Hugh Oldbury, „Story“ als Rohmaterial der Theologie, München: Kaiser, 1976.
- Rüsen, Jörn, Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft, Köln / Weimar / Wien: Böhlau, 2013.
- Sandl, Marcus, Historizität der Erinnerung / Reflexivität des Historischen. Die Herausforderung der Geschichtswissenschaft durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung, in: Günter Oesterle (Hg.), Erinnerung, Gedächtnis, Wissen, Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Formen der Erinnerung Band 26, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 89–119.
- Scharbert, Josef, Das Buch Exodus, NEB 24 Würzburg: Echter, 1989.
- Schmid, Ludwig, Studien zur Priesterschrift, BZAW 214, Berlin / New York: de Gruyter, 1993.
- Schmitt, Armin, Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe in Weish 10, BZ 21 (1977) 1–22.
- Schmitz, Barbara, War, violence and Tyrannicide in the Book of Judith, in: Jan Liesen / Pancratius Beentjes (Hg.), Visions of Peace and Tales of War (DCLY 2010), Berlin / New York: de Gruyter, 2010, 103–119
- Schmitz, Barbara / Engel, Helmut, Das Buch Judit, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2014.
- Schmitz, Barbara, κύριος συντριβών πολέμους „The Lord who crushes wars“ (Exod 15:3^{LXX}). The formative importance of the Song of the Sea (Exod 15:1–18^{LXX}) for the Book of Judith, The Journal for Septuagint and Cognate Studies 47 (2014) 5–16.
- Schmitz, Barbara, Gott als Figur in der deuterokanonischen Literatur, in: Ute Eisen / Ilse Müllner (Hg.), Gott als Figur – Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Rezeption, HBS, Freiburg: Herder, 2016, 217–237.
- Schmitz, Barbara, Tradition und (Er)Neuerung. Die Rede von Gott in jüdisch-hellenistischer Literatur, ThLZ 2016 (im Druck).
- Schwenk-Bressler, Udo, Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1–15 und Teilen der Wüstentradition in Sap 10–19, Frankfurt a.M.: Lang, 1993.
- Stein, Benjamin, Die Leinwand, München: Beck, 2010.
- Steins, Georg, Das Wunder im Zusammenhang: Exodus 12–15, ThG 54 (2011) 162–175.
- Straub, Jürgen (Hg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Geschichte. Erinnerung, Geschichte. Identität 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang, Exodus 1–15, IEKAT, Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- Voegelin, Eric, Ordnung und Geschichte, hg. von P. Opitz / J. Herz; Bd. 2: Israel und die Offenbarung – die Geburt der Geschichte, hg. v. Friedhelm Hartenstein / Jörg Jeremias, München: Fink, 2005.
- White, Hayden, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Sprache und Geschichte 10, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- Zenger, Erich, Tradition und Interpretation in Exodus XV 1–21, in: J.A. Emmerton (Hg.), Congress Volume Vienna 1980, VT.S XXXII, Leiden: Brill, 1981, 452–483.

Judith Gärtner

Exodus Psalm 114 – the hermeneutical centre of the so-called Egyptian Hallel?

Remembering salvation – the affirmation of one’s own history is a perspective which becomes increasingly important in the late Psalms. Especially the Exodus, respectively the salvation at the Reed Sea, is vividly remembered in the Psalms. In this respect, the remembrance of the Exodus is like no other remembrance constitutive for the self-conception of Israel. Therefore, it comes as no surprise that not only classical Psalms of history like 78; 106; 135 and 136, but also Psalms like Ps 74; 77; 79; 95 and 114 refer to this event and fall back on the memories of the “gründende Anfänge” like they can be found in the greater narrative contexts of the Pentateuch.¹ This “relecture der Tora in poetischer Form”² in the Psalms is a way of interpreting history by receiving the events narrated in the Pentateuch and modifying them for the present time of the person engaging in prayer. In this form of interpretation, not the historicity of the events is of importance, but the fact that they give meaning to the identity of the community coram Deo.

This identity-forming interpretation of historical events has been described by Eric Voegelin and his distinction between pragmatic history (history) and paradigmatic history (story) in the 1950s.³ Implicitly, this distinction is at the very foundation of the late debate initiated by Jan and Aleida Assmann about the cultural memory.⁴ While Eric Voegelin focused on paradigmatic history and its cultural-historical development, the cultural-science debate of today

1 Regarding the Psalms of history and their reception of the consolidating salvation history as it is told in the Pentateuch, see the interpretations of Pröbstl, *Nehemia*; Mathias, *Geschichtstheologie*; Mathys, *Dichter und Beter*; Kreuzer, *Frühgeschichte Israels*; regarding the late debate see Gärtner, *Geschichtspsalmen*; Klein, *Geschichte*.

2 Hartenstein, *Zur Bedeutung der Schöpfung*, 335–349, especially 335.

3 See Voegelin, *Israel und die Offenbarung*. Regarding the distinction between pragmatic and paradigmatic history cf. especially pages 37–51. According to Eric Voegelin pragmatic history is a critical account of history, which he describes as history, whereas a paradigmatic account of history (story) interprets history as constituting meaning by interpreting historical events within a transcendental reference framework. Regarding the remembrance of the Exodus within the Psalms it is particularly important that Eric Voegelin develops this distinction by interpreting history Psalm 136 and by tracing the way the Old Testaments tells of history according to that Psalm.

4 Regarding the concept of cultural memory according to Jan and Aleida Assmann see their summary in: Assmann/Assmann, *Gestern*, 114–140; or the monograph by Assmann, *Gedächtnis*.

(Wulf Kansteiner, Marcus Sandl and Astrid Erll) focuses on the process of reception itself, respectively, the question how individual interpretations of history arise and how they create identities.⁵

In this context, two aspects are relevant regarding our question about the meaning of history in the Psalms. Firstly, the selection of events is crucial for the function of history in the Psalms to shape and affirm identity.⁶ The selection results in a variety of interpretations, which reflect different context conditions and perspectives regarding the construction of history. At the same time, these constructions imply the possibility of an on-going modification and actualisation due to changing contexts of reception. Significantly, in the context of Exodus remembrance in the Psalms, narratives of the Pentateuch are chosen (Ex 13–15), which already have the status of paradigmatic events. Secondly, in the process of reception the different tenses of past, present and future interlace with each other.⁷ The narratives about the past are perceived as past events and at the same time made available anew for the remembering subjects in their relevance for their present situation. This creates a situation in which the remembering subjects share in the events of paradigmatic history while at the same time being aware that these events are of the time of origin and not experiences of their own present time. The aspect of future is present by the fact that the process of reception and interpretation is targeted on the coherence of the remembering community not only by forming its identity in the present but also in the future. Insofar, the reception and interpretation of paradigmatic history results in a co-presence of the three tenses of past, present and future.

⁵ Regarding the theory of Wulf Kansteiner see especially his focused presentation in Kansteiner, *Historismus*, 119–139. In regards to the debate about the share of story within the critical science of history initiated by Marcus Sandl see Sandl, *Historizität*, 89–120. Regarding the collective memory in the late debate of the cultural studies see especially Erll, *Kollektives Gedächtnis*, 156–185.

⁶ Especially Kansteiner, *Historismus*, 136 (n. 5), who, following Aleida Assmann, distinguishes between the potential collective memory, in which the accounts of history are collected, and the present collective memory, in which the events which consolidate the identity of the respective community are present.

⁷ See especially Welzer, *Gedächtnis und Erinnerung*, 155–174, especially 171. The interlacings of time have particularly been analysed in the context of festivities. The festivity is seen as an enactment of a different time, by which a co-presence of different times is created. This co-presence brings to mind the events which consolidate the identity of the respective community. From the wealth of literature see Eliade, *Das Heilige*, 63–99; Assmann, *Der zweidimensionale Mensch*, 13–30, as well as the research survey by Berlejung, *Heilige Zeiten*, 3–61.

On the background of these cultural-hermeneutical preliminary considerations the following analysis will focus on Ps 114, the Exodus Psalm par excellence.

The following considerations will focus on two questions. Firstly, the remembrance of the Exodus with its ability to create and affirm identity will be emphasised as paradigmatic history with reference to Eric Voegelin. Secondly, the question will be asked to what extent the concept of history interpretation, as it is found in Ps 114, is embedded within the literary context of Psalm group 113–118 and to what extent it is relevant to the understanding of the formation of this group. On this basis, the significance of this group for the history of theology and the formation of the Psalter will be highlighted. The following considerations regarding the formation of the Psalter are based on the latest studies of Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger and Martin Leuenberger. By different means, they all confirmed a formal break following the two wisdom-orientated acrostic Psalms 111–112.⁸

1 Becoming the people of God – Ps 114

Ps 114 is already noticeable because of its form. The Psalm is a fragment, without a beginning and without an ending. This led to textual changes in the Septuagint and Vulgate, which combined Ps 114 and 115 resulting in one Psalm, by beginning Ps 114 (MT) with the ending Hallel from Ps 113 (MT) and combining it with Ps 115 (MT) resulting in one Psalm, Ps 113 (LXX).⁹ The obvious fact that the Psalm is a fragment according to MT, will be analysed in the following considerations regarding the redaction of the Psalter.¹⁰ Apart from that, the Psalm

8 See Hossfeld/Zenger, *Psalmen*, 245–247; Leuenberger, *Konzeptionen*, 296–298, and for further discussion see Millard, *Komposition*, 30–34 and Hayes, *Unity*, 145–156. For a different vote see Ballhorn, *Telos*, 205 f., who emphasizes the compositional coherence of Psalm group 111–118.

9 Regarding the history of research see Witte, *Psalm 114*, 293–311, especially 294 f. Regarding the textual history of Ps 114 and Ps 115 see also Prinsloo, *Psalms*, 669–690. For the attempt to understand Ps 114 and Ps 115 as one coherent Psalm see Lubczyk, *Einheit*, 161–173.

10 For a different assessment see Witte, *Psalm 114*, 297–311 (n. 9), who, due to historical textual and historical liturgical reasons as well as form and content reasons (analogies to Ps 68; 81; 135) considers Ps 114 as an initial part of a composition which encompassed Ps 113:1–115:1, even if there is no direct textual indication. By this thesis Markus Witte tries to fill the gaps in Ps 114, like the multiperspectivity of the suffix in 114:2, the missing beginning and ending as well as the textual history of the Psalm group. The question remains if this observation regarding the coherence of the Psalm group is not rather to be established on the level of Psalter redaction,

shows a cohesive structure, which is divided into four bicola: v. 1–2; v. 3–4; v. 5–6 and v. 7–8.

The first stanza (v. 1–2) begins with the fundamental event of salvation history, the salvation of Israel from Egypt and the election of Israel, respectively Judah, as the people of God. In this account, the Exodus event is summarized by salvation and election. The praying people remember their foundation in salvation history, which – in reference to Hermann Spieckermann – can be called a “kaum zu überbietende Abbeviatur der Heilsgeschichte”¹¹. The chain of events of the Exodus and election of Israel as cultic community, as heritage of YHWH, as it is presented here in condensed form, refers back to Ex 15 and transforms it in such a way that the imagery of temple is transferred to Israel and Judah.¹² YHWH does not appoint his people as his heritage at the sanctuary (Ex 15:17), but Judah itself becomes his sanctuary and Israel itself becomes his territory so that the presence of the king’s God can paradigmatically be seen in the way God acts towards his people in history.¹³

These observations are accompanied by the striking designation of the people of God in the first stanza as Israel (ישראל) and house of Jacob (בית יעקב) in v. 1 and as Judah (יהודה) and Israel (ישראל) in v. 2. By these individual designations the manifold aspects of the identity-community are connected, in which YHWH’s power has become visible. From a composition-critical point of view, it is noticeable that the suffix of the 3. p. sg. grammatically shows no point of reference, thereby not designating whose sanctuary Judah becomes and whose territory Is-

which creates an individual composition with Psalter group 113–115, see also for this position Hossfeld/Zenger, *Psalmen*, 245 f. (n. 8).

¹¹ Spieckermann, *Heilsgegenwart*, 151.

¹² Hossfeld/Zenger, *Psalmen*, 266 (n. 8), suggest to understand the connection of the stammering people (עם לעז) with house Jacob (בית יעקב), which describes the Babylonian diaspora, as a reference to the second Exodus from Exile, which by that means becomes connected with the first Exodus from Egypt. For the detailed discussion of this difficult expression (עם לעז) see Geller, *Language*, 179–194, here 191–194.

¹³ With Lohfink, *Land*, 199–222, especially 220, it can be assumed that the parallel terms sanctuary and rule belong together in the sense that the rule originates from the sanctuary. Therefore, Norbert Lohfink linguistically assumes a double expression “sanctuary of his rule”, which was split up by the parallelism. The attempts to split up the parallelism of Judah and Israel by assuming that Judah is the place of the sanctuary and Israel is the place of political rule, in my opinion go against the intention of the text to proclaim the encompassing unity of the people of God as the place of the presence of YHWH. See also Ballhorn, *Telos*, 179 (n. 8), who understands the designations Israel and house Jacob as designations for the ethnicity of Israel. In contrast, Judah and Israel in v. 2 are used as territorial designations, like the usage of the feminine form of היה suggests, see also Geller, *Language* 182 (n. 12), and Prinsloo, *Tremble*, 306–325, here 314.

rael becomes. This problem is often solved by means of literary criticism and by viewing v. 2 as a redactional addition.¹⁴ But, due to the syntactical and argumentative connection of v. 1 and v. 2, it seems rather unlikely that v. 1 could syntactically be connected with v. 3. In fact, the grammatical vagueness on the one hand creates suspense within the dynamic of the Psalm, which connects the beginning with the ending, since only in the last stanza (v. 7) the point of reference of the suffix is identified by resuming the designation house Jacob (בית יעקב) in regards to the people of God. It is the God of Jacob, who elected Judah and Israel.¹⁵ On the other hand, the multiperspectivity of the suffix points to the integration of Ps 114 in its literary context, since Ps 114 by this means refers back to Ps 113.

By means of inverted verbal clauses, the second stanza describes the reaction of the sea, the Jordan (v. 3), the mountains and hills (v. 4). These extraordinary natural phenomena are described in the past tense and refer back to v. 1–2 with their focus on salvation history. They describe the immediate reaction of the Jordan (v. 3), the mountains and hills (v. 4) regarding the identity-forming action of God concerning Israel. The particularity of this wording is due to the personification of the sea and the Jordan. The sea saw and fled (cf. Ps 104:5–9).¹⁶ The Jordan took to flight. By these wordings they become permeable for the idea of the fight of YHWH against the powers of chaos, a concept by which the salvation at the Reed Sea (Ex 15:6–18) was already interpreted.¹⁷ In this respect, the cosmic reactions of the sea and the Jordan recall YHWH's salvific action at the Reed Sea (Ex 13–15) and at the Jordan (Jos 3–4).¹⁸ By means of the imagery of water the beginning and the ending of the identity-forming and identity-affirming remembrance of the Exodus is remembered. In its own way this imagery forms an "Abbreviatur der Heilsgeschichte".¹⁹ The reaction of the mountains "רקד" (to leap / to dance) in v. 4 is to be viewed in this context, since the leaping, respectively dancing, points to the only other usage of this wording within the Psalter (Ps 29:6). Especially in comparison with Ps 29:6, in which the thunder-like voice of YHWH makes the Lebanon skip like a calf and Sirion like a

¹⁴ For example Seybold, *Die Psalmen*, 448 f. or Ruppert, *Einheitlichkeit*, 91–93.

¹⁵ See Hossfeld/Zenger, *Psalmen*, 265 (n. 8). Klein, *Geschichte*, 53 f. (n. 2), votes as well for the literary consistency of the Psalm and the embedding of v. 2 in its context.

¹⁶ For the conceptional closeness of the fleeing water in Ps 104:5–9 and Ps 114:3 f. see Geller, *Language*, 185–187 (n. 12), as well as the detailed account by Klein, *Geschichte*, 59–61 (n. 2).

¹⁷ Regarding the interpretation of Ex 15:6–18 see Jeremias, *Königtum*, 99–106, and Klein, *Geschichte*, 19–34 (n. 2).

¹⁸ See Isa 51:9 f., where salvation history and myth blend. For further references see Prinsloo, *Tremble*, 315 (n. 13).

¹⁹ See also Ballhorn, *Telos*, 178 (n. 8).

young wild ox, it becomes obvious that indeed both Psalms refer to the same tradition of the kingdom of Baal. But in Ps 114:4 “ריקד” (to leap / to dance) is not a reaction of the mountains due to the thunder-like voice of the royal God, but an immediate response to his salvific action. Not God’s enthronement over the floods like in Ps 29:10,²⁰ but his paradigmatic action within history is regarded as a manifestation of his kingship above the whole world.²¹

Thus, the subject of the Psalm can already be summarized after the first two stanzas: The subject of the Psalm is the foundation of the history of salvation, namely the salvation from Egypt and its cosmic implications.

The third stanza (v. 5–6) inquires about the relevance of the cosmic responses regarding the salvific action of God for the present time. For this purpose the stanza changes from the past to the present tense and asks the water and the mountains: “Why was it, sea, that you fled? Why, Jordan, did you turn back? Why, mountains, did you leap like rams, you hills, like lambs?” (NIV) This question implies that the responses of nature are of continuing validity. It is not a nonrecurring response of water and mountains, but a basic inner attitude of nature regarding the uniqueness of God as the lord of the world. The last stanza (v. 7–8) makes it clear that the responses of nature in the present are not just a repetition of the cosmic effects of the past.²² This stanza wants to be understood as an answer to v. 5–6. The fourth stanza begins with a request to the earth to tremble before the lord (אדון), the God (אלוה יעקב) in v. 7. It is the God of Jacob who stands above the forces of nature, who commands them and demonstrates his exclusive power over these forces of nature.²³ By using the term God of Jacob

20 Regarding the interpretation of Ps 29 see Jeremias, *Königtum*, 29–45 (n. 17).

21 In my opinion, the linguistic and conceptional references to Ps 29 suggest that the reaction of the mountains has to be seen in the context of the theophany imagery, since the leaping of the mountains expresses not only the sovereignty of YHWH above nature but also the awe of nature towards his royal power. See also Spieckermann, *Heilsgegenwart*, 152f. (n. 11). For a different interpretation see Hossfeld/Zenger, *Psalmen*, 261f., 269f. (n. 8), who reject a connection to the theophany imagery and instead suggest an antithetical understanding of v. 3 and v. 4 by interpreting “ריקד” as a dance of joy of the mountains and hills, as an expression of their liveliness contrary to the fleeing sea. Regarding the context of theophany of v. 3f. see Leuenberger, *Konzeptionen*, 292f. (n. 8) and Bauer, *Analyse*, 289–311, here 309f.

22 Regarding the syntactical unity of v. 7–8 see Witte, *Psalm 114*, 295 (n. 9) as well as Bauer, *Analyse*, 292f., 298f. (n. 21).

23 According to Lohfink, *Land*, 218 (n. 13), and – following his position – also according to Hossfeld/Zenger, *Psalmen*, 270 (n. 8), the references of “חיל” in Ps 29:8f.; Ps 48:7; Ps 77:17 (all of these Psalms show close references to Ps 114) as well as Ps 97:4 suggest a translation of the term with “to dance”, representing a joyful reaction of nature analogue to the reaction of the mountains in v. 4. However, especially the late and Deutero-Isaiah orientated Ps 96:9, which praises the kingship of YHWH, suggests to interpret the trembling of the earth as a

(אלוה יעקב) v. 7 explicitly refers back to v. 1–2.²⁴ Thus, the missing point of reference of the suffix in v. 2 is formally named. With the term Jacob the foundation of salvation history of the people of God from v. 1 is called to mind. This God is present within the historical saving acts like they paradigmatically occurred in the Exodus.²⁵ The second term lord (אדון) refers to the Song of the Sea (Ex 15) which is also in the background of v. 1–4, by referring to the formation of the people of God at his sanctuary in Ex 15:17. This results in a back reference to the first stanza by pointing to the formation of Israel and Judah as places of the presence of God as king in v. 2. Likewise, the function of the water in v. 8 presents the God of Jacob as the lord of the cosmos and thereby as a unique God. For this reason, the imagery of water from v. 3 is incorporated and now includes the aspect of fertility-spending and life-supporting water in v. 8. It is the God of Jacob, who turned the rock into a pool and the hard rock into springs of water (הפך).²⁶

Thus, the imagery of water from v. 8 becomes permeable for a perspective of salvation history. She refers back to the tradition of God's care for Israel in the desert and the rock that poured out its water (Ex 17:1–7; Num 20:1–13).²⁷ The universal power of the lord of the world manifests itself in its historical-salvific and creational-theological aspect. The praying persons remind themselves of this life-supporting care of God and thereby they remember at the same time the origins of their identity as the people of God. Remembering salvation according to Ps 114 means that the salvific action of God in the Exodus kept its absolute and encompassing validity in creation and history for the experience of the praying person.

sign of reverence, since the parallelism proclaims “Werft euch nieder vor JHWH in (seiner) heiligen Majestät, bebt vor ihm, alle (Länder) der Erde.” (regarding the translation see Jeremias, *Königtum*, 122 [n. 17]). It is noticeable that the earth is asked – like in Ps 114:7 – with the imperative pl., see Geller, *Language*, 188f. (n. 12).

24 Regarding the connection between v. 1–2 and v. 7–8 see also Geller, *Language*, 181 (n. 12).

25 See also Ballhorn, *Telos*, 178f. (n. 8). He emphasises that the statements from v. 1 f. and v. 7 ultimately mean the same just viewed from different directions so that both together form a reformulation of the *Bundesformel*. Regarding this connection see Prinsloo, *Tremble*, 318 (n. 13).

26 Regarding the biblical texts in the background see Ballhorn, *Telos*, 180f. (n. 8), who especially refers to Isa 41:18 and Dtn 8:15.

27 Regarding the parallels see Spieckermann, *Heilsgegenwart*, 155f.

2 Remembering salvation in Ps 114 in its meaning for the neighbouring Psalms 113 and 115

By its fragmentary character and multiperspectivity of the suffix in v. 2, the identity-affirming remembrance of the Exodus in Ps 114 establishes a relation to its context. In order to specify it, it is necessary to identify textual characteristics which link Psalm 113–115 on a macro-structural level. These markers make it possible to outline the profile of this Psalm group. The lexematic links between Ps 113–115 can be presented like this:

	Ps 113	Ps 114	Ps 115
Name of YHWH (שם יהוה)	v. 1.2.3		v. 1
praise (הלל)	v. 1.3.9		v. 17.18
bless / praise (ברך)	v. 2		v. 12.13.15.18
heaven (שמים)	v. 4.6		v. 3.15.16
nations (גוים)	v. 4		v. 2
abundance / glory (כבוד)	v. 4		v. 1
earth / land (ארץ)	v. 6	v. 7	v. 15.16
and forevermore (ועד-עולם)	v. 2		v. 18

It is immediately evident that the lexematic links connect Ps 113 and Ps 115, with Ps 114 being mostly excluded from this lexematic system of references.²⁸ Thereby, it becomes obvious that Ps 113 and Ps 115 provide a framework for the Exodus Psalm. This framework has now to be specified according to its formal and conceptual characteristics.²⁹ Firstly, and regarding its formal characteristics, it can be observed that Ps 113 and Ps 115 are connected at their edges and thereby constitute a framework around Ps 114.³⁰ This is emphasised by the redactionally added Hallelujah signatures, respectively headlines in Ps 113:1.9 and Ps 115:18 and the same applies to most of the other links. For example, the two verbs

²⁸ The usage of “earth” (ארץ) can also be found in Ps 114:7, but there it is conceptionally differently connoted. While the earth in Ps 113:6 and Ps 115:15 and 16 is part of the merism “heaven and earth” and therefore designates the overall reality, it is not used as a part of the merism in Ps 114:7 and instead designates the earth as the domain of the God of Jacob.

²⁹ Regarding the lexematical references between Ps 113–115 see also Hayes, *Unity*, 148f., 151 (n. 8).

³⁰ Regarding the frame function of Ps 113 and Ps 115 see also Ballhorn, *Telos*, 183f. (n. 8) and Hossfeld/Zenger, *Psalmen*, 246f. (n. 8) as well as Leuenberger, *Konzeptionen*, 368 (n. 8).

“praise” (הלל) and “bless / praise” (ברך) are used in Ps 113:1–3 in order to express the temporal and spatial expansion of the praising of God and reappear at the ending of Ps 115. The key word “praise” (הלל) can be found in the last two verses 17 and 18 of Ps 115, thereby concluding the Psalm with the praise of God, whereas Ps 113 begins with it. Similarly, the second verb “bless / praise” (ברך) is used.³¹

This creates a Hallelujah-framework, which goes beyond the signatures and headlines and begins in Ps 113 and ends in Ps 115 with the praise of God and thereby explicitly qualifies the whole Psalm group as a praise of God.

Secondly, regarding the conceptual characteristics, two thematical links are notable: The use of the name of YHWH in Ps 113:1–3 and Ps 115:1 as well as the use of the theme of the nations. By means of a monotheistic credo both aspects aim to substantiate the rule of YHWH over creation and history, which is implicitly present in the remembrance of the Exodus. Especially Ps 113 is a hymn-like explication of the name of YHWH (שם יהוה), whose encompassing effective force is praised in heaven and on earth.³² His sole power is emphasised by the rhetorical question of Ps 113:5: “Who is like YHWH our God...?”. His glory stretches vertically, into the highs and depths (113:6), as well as horizontally, from the rising of the sun to its setting (113:3), and above all nations (113:4). The people of God experience this encompassing power in God’s specific intervention on behalf of the needy, the poor and infertile (113:7f.). While the praying persons were able to envision YHWH as the lord of creation and history in Ps 114 by means of Exodus remembrance, this visualisation is substantiated in Ps 113 to that effect that it is proven by maintaining a social lifestyle according to the divinely established justice.³³

Like Ps 113:1–3, Ps 115 begins with an explication of the name of YHWH (שם יהוה) and adds to this perspective, which is directed at the people of God, the universal power of YHWH.³⁴ The mockery of the nations from Ps 115:2, “Why should the nations say: ‘Where is their God?’”, reacts to the glory of YHWH over the na-

³¹ “to bless/praise” (ברך) is the decisive key word of the last two sections of Ps 115 (v. 12.13.15.18). However, the perspective changes. While “to bless” describes the action of the praying persons in Ps 113:2, it describes the action of YHWH in Ps 115. Furthermore, the description of the temporal extension of the praise of YHWH “bis in fernste Zeit” (ועד-עולם) can be found in Ps 113:2 at the beginning of the Psalm and in Ps 115:18 at the ending.

³² Regarding the interpretation of Ps 113 see Müller, 113. Psalm, 248–255 (n. 8), and Ballhorn, Telos, 174–177 (n. 8).

³³ Regarding the discussion of the imagery of the poor in Ps 113:7f. see Bremer, Strukturbeobachtungen, 1–36, here 18–22.

³⁴ Regarding the interpretation of Ps 115 see also Zenger, Götter- und Götterbildpolemik, 229–255.

tions as it is stated in Ps 113:4 and makes the question regarding YHWH's power over the nations the actual theme of the Psalm.³⁵ At the same time, Ps 115:1 connects the name of YHWH with the idea of the glory of YHWH (כבוד), which shows that Ps 115:1 refers back to Ps 113:4. In Ps 113:4 YHWH's kabod is above the heavens like he is above all nations, whereby his domain is vertically and horizontally exemplified. In Ps 115:1 the lexeme of YHWH's kabod is slightly different nuanced. In Ps 115 it is perceived less as a hypostasis of YHWH like in Ps 113:4, but more as a quality of his name, from which the praying persons are asking that it shall be shown to its advantage.³⁶

The almighty and universal power of YHWH is summarized in the words: "he does whatever pleases him" (Ps 115:3).³⁷ This is followed by a section describing the powerlessness of the idols (v. 4–8), which are confronted with the life-giving blessing of the sole Creator God (v. 12–15). This life-giving blessing of YHWH is now also bestowed on persons belonging to the nations, who have been convinced by the uniqueness of YHWH and now fear him (יראי יהוה).

In this sense, the remembrance of the Exodus from Ps 114 is expanded in its meaning for the nations. In contrast, neither the name of YHWH (שם יהוה) nor the Tetragrammaton is used in Ps 114. Instead, the designations lord (אדון) and God of Jacob (אלוה יעקב) in v. 7 serve as the salvific foundation of Ps 114.

In the context of the Psalm group 113–115, Ps 114 is framed by the use of the name of YHWH in Ps 113:1–3 and Ps 115:1. Then again, this makes it possible to understand the salvific foundation of Ps 114 as an explication of the name of YHWH.³⁸

Regarding the understanding of the composition, this means that Ps 113 and Ps 115, by focussing on the sole reign of YHWH in creation and history, frame the salvific explanation of Ps 114. Thereby, the identity-affirming remembrance of the Exodus is twofold substantiated for the present of the praying persons by its formally and conceptually related framing Psalms. Ps 113 expresses an internal perspective by focusing the relevance of the reign of YHWH on the preservation of the social order. As the counterpart, Ps 115 provides the external perspective of the uniqueness of YHWH by answering the question regarding the nations. The prominent profile of Ps 114 is emphasised by the structure of its argumentation. Ps 114 begins with its salvific foundation from which the universal perspective is

³⁵ Regarding the nations in Ps 115 and the Psalter-compositional link between Ps 115:2 and Ps 113:4 see Zenger, *Götter- und Götterbildpolemik*, 246 (n. 34).

³⁶ See also Hossfeld/Zenger, *Psalmen*, 290f. (n. 8).

³⁷ Regarding this formula see Beyerlin, *Licht*, 65, as well as Hurvitz, *History*, 257–267.

³⁸ Regarding the Psalter-compositional relevance of the YHWH-name (שם יהוה) for Psalm group 113–118 see also Hayes, *Unity*, 151 (n. 8), as well as Ballhorn, *Telos*, 204f. (n. 8).

derived. The cosmic reactions of the mountains and the sea are therefore necessary reactions to the exclusiveness of the God of Jacob as it manifests itself in history. From this salvific point of view, which is designed as an explication of the name of YHWH by its contextualization with Ps 113 and Ps 115, the praying persons are able to praise the exclusiveness of YHWH and substantiate it for their current social situation and the question regarding the nations. This means: The salvific foundation of Ps 114 is ultimately the actual hermeneutical precondition for the experience of the uniqueness of God in the present, like it is presented in the framing Psalms 113 and 115. Hence, Ps 114 has a special formal and conceptual character and constitutes the deliberate designed centre of the Psalm group 113–115.

3 The Psalter-compositional implications of remembered salvation in Ps 114 for the so-called Egyptian Hallel (Ps 113 – 118)

With these salvific foundations at its centre, we were able to highlight Psalm group 113–115 as a deliberate composition, whose thematical lines are of relevance not only for its close context, but also for Psalm group 113–118.³⁹ This es-

³⁹ Hossfeld/Zenger, *Psalmen*, 245–247 (n. 8), are describing the link between Psalter group 113–115 with the following Psalms as well, but they assume a twofold composition (Ps 113–115 and Ps 116–18) which is theocentric, respectively monotheistic in the first part (Ps 113–115), while focusing on Israel/the nations, respectively being universal anthropological in the second part (Ps 116–118). Instead of such a prominent division of the composition the following considerations will focus on the links between the Psalms of the whole Psalm group 113–118. However, Hayes, *Unity*, 152–156, pleads for a discursive structure of Psalm group 113–118, in the sense of a synchronic reading process, which comprises different highlights like the praise of the nations in Ps 117 but also the confrontation with the idols in Ps 115. Klein, *Geschichte*, 74–78 (n. 2), in her reconstruction of Psalm group 113–118 presumes a three-step editing process and a twofold composition with Ps 113; 115 on the one hand and Ps 116; 118 on the other hand being the foundation. As a first step in the editing process, Ps 114 was added to this Psalm group, expanding Ps 113–115 to a literary trio. The reason for adding Ps 114 was the quotation of Ps 118:14.28 in Ex 15:2. By adding Ps 114 the Exodus reference of Ps 118 was emphasised and made the main topic of the Psalm group. The fact that the editor did not place Ps 114 directly in front of Ps 118 is seen as a sign that he accepted the relatedness of Ps 116 and Ps 118. According to Klein, Ps 117 was then added in the context of the “Hallelujah-redaction” (Ps 113:9; 115:18; 116:19). For a different approach see Hossfeld, Gott, 51–63, who focuses on the theological ideas of Psalm group 111–118. He highlights two dif-

pecially pertains to the relevance of the YHWH name and the question regarding the nations.⁴⁰ In Ps 116⁴¹ the confirmation of the saving intervention of YHWH is transformed into the form of an individual song of thanksgiving (Danklied des Einzelnen).⁴² Not the community like in Ps 114, but the paradigmatic individual remembers its saving from mortal danger. Ps 116 is linked with Ps 113–115 by the theology of “name” (Namenstheologie). This theology connects the beginning of Ps 113:1–3 with the beginning of Ps 115:1 and thereby encompasses Ps 114 as the interpretation of the name. Ps 116:4,13,17 is about the constant invocation of the name of YHWH in mortal danger, in connection with the cup ritual v. 13⁴³ and the todah v. 17 as the answer to being delivered from imminent death. In Ps 113:1–3 and Ps 115:1 the name of YHWH is found in the context of statements of his uniqueness, while he represents the personal attentiveness of God concerning the praying person in the individual song of thanksgiving. The praying person consistently turns to the name of YHWH and invokes it. Regarding the composition of the Psalter this presupposes the monotheistic theology of name as it is presented in Ps 113–115. While the power of the sole God in creation and history is connected in Ps 113–115 with the name of YHWH, it now becomes transformed onto the level of the individual experience of salvation, this means the individual history.⁴⁴ The same applies to the credo אלהינו “our God”, which is another Psalter-compositional line by which Ps 116 is connected with Psalm group 113–115. The credo אלהינו “our God” can be found in all three Psalms in an exposed position: In Ps 113:5 the question: “Who is like YHWH, our God?” results in the description of the sole power of YHWH in the whole cosmos. In Ps 115:2f. the mockery of the nations: “Where is their God?” results in Ps 115:3, analogous to Ps 113, in the credo to the sole power of YHWH as creator. In Ps 116:5 the credo is found in connection with the so-called *Gnadenformel*.

Like the theology of name, this is related to the mode of action of the sole God, who proves himself in terms of the so-called *Gnadenformel* as merciful.

ferent concepts of how human beings are perceived: a royal concept in wisdom-priestly tradition in Ps 112; 115 and a concept which focuses on the theology of the poor in Ps 113; 116 and 118.

⁴⁰ The manifold creation-theology based links between Ps 115; 116 and 118 can here only be mentioned in passing, but see in parts Ballhorn, *Telos*, 204f. (n. 8).

⁴¹ Regarding the interpretation of Ps 116 see Janowski, *Dankbarkeit*, 267–312; Spieckermann, *Liebe*, 266–275, as well as Prinsloo, *Psalm*, 71–82.

⁴² See also Leuenberger, *Konzeptionen*, 297 (n. 8).

⁴³ Regarding the cup ritual see Ehlers, *JHWH*, 45–63, here 51–54.

⁴⁴ See also Hays, *Unity*, 152f. (n. 8).

Like the statements in Ps 113:4 and 115:3, the *Gnadenformel* constitutes one of the central theological statements of these monotheistic Psalms.⁴⁵

The question regarding the nations, which characterises Ps 115, reappears and is expatiated in the close context of this Psalm group. In Ps 117 the nations, after acknowledging the nullity of their idols, are invited to praise God. By using the word pair חסד and אמת “kindness and faithfulness”, Ps 117:2 terminologically connects with Ps 115:1. As a result, Ps 117:2 explicitly confirms that the ones that fear YHWH (יראי יהוה) from Ps 115:11,13 are the pious persons from the nations. Thus, the universal perspective of Ps 115 is transferred into the praise of YHWH by the nations.⁴⁶

The reference to the ones who fear YHWH (יראי יהוה) creates another compositional connection to Ps 118.⁴⁷ Ps 118:1–4 assimilates the triad “Israel, house Aaron and those who fear YHWH” from Ps 115:9,11,12. In his article (2000) regarding Ps 136 as a twofold closing doxology of the Psalter, Christoph Levin showed clearly that Ps 118:1–4 has to be understood as an introduction to Ps 136, which concluded a preliminary version of the Psalter.⁴⁸ A connection emerges, which points from Ps 113–115 to Ps 118 to Ps 136. Regarding the theology of the Psalter, this connection is meaningful because Ps 136 displays anew the uniqueness of YHWH in creation and history and for this purpose assimilates thematic aspects from Ps 113–115.⁴⁹ Similar to Ps 114, Ps 136 emphasises that the miracles of YHWH in creation and history converge in the daily care of the Creation God (Ps 136:25).⁵⁰ Another aspect of Ps 113, the saving intervention on behalf of the degraded persons, can be found in Ps 136:24 and belongs to the credo of the one and only God. Insofar, the Psalm group 113–115 gains relevance for the composition of the Psalter, which far exceeds its closer context and conceptually influenced the formation of the Psalter.

45 Regarding the *Gnadenformel* in Ps 116 see especially Spieckermann, *Liebe*, 269f. (n. 41).

46 Regarding the interpretation of Ps 117 and the lexematic inclusion of the topic of the nations from Ps 116 in Ps 117 see Ballhorn, *Telos*, 187–193 (n. 8).

47 Regarding Ps 118 see the monographic interpretation of Ps 118 by Mark, *Stärke*.

48 Levin, *Psalm*, 17–27.

49 Regarding the Psalter-compositional relevance of Ps 136 see Gärtner, *Geschichtspsalmen*, 362–372 (n. 1).

50 Regarding Ps 136 see Macholz, *Psalm*, 177–186.

4 Conclusion – the relevance of history within Psalm group 113–118 for the history of theology and the composition of the Psalter

Remembering salvation, as it is depicted in Ps 114, means for the praying persons to affirm their identity as the people of God. In this sense, their foundational history of salvation proves to be paradigmatic. This process of remembrance is integrated within a theological context, in which the relevance of their history emerges for their present time. In this regard, four aspects are especially important:

1. Their founding history of salvation, like it is remembered in Ps 114, is the starting point, respectively, the hermeneutical position for the collective identity. From this position, the theological questions of the present come into view.
2. For Psalm group 113–115 the crucial theological aspect is the uniqueness of the God of Israel, respectively, his sole power. This question is modified from the reflection of history. For that purpose, two ranges of experience of the praying persons are expanded: The guarantee of the social life and the question regarding the nations. The question regarding the nations entails on the one hand the question regarding the universal extension of YHWH's power and on the other hand the question regarding the affiliation to the people of God, as was evident by the compositional link from Ps 113:4 to Ps 115:2 to Ps 117, respectively by the ones who fear YHWH in Ps 115:11,13 and then in Ps 118:4.
3. In the course of the composition of Psalm group 113–118, the affirmation of identity, as it was obtained by the remembrance of the Exodus in Ps 114, becomes interlaced with the individual identity of a paradigmatic individual from the songs of thanksgiving Ps 116 and Ps 118. She is transformed on the level of an exemplary biography of a praying person and thereby turns into the individual remembrance of salvation from mortal danger (Ps 116 and 118). This was exemplarily shown by means of the modification of the theology of name from Ps 113:1–4 to Ps 115:1 to Ps 116:4,13,17 as well as by means of the credo "YHWH, our God". This identity-affirming reflection on history makes it possible to understand the monotheistic credo to YHWH as the one and only God in its relevance for the present time. By becoming the sanctuary of YHWH, Judah is able to be sure of the care of this one and only God in the past, the present and the future.

4. Regarding the composition of the Psalter, the triad “house Israel, house Aaron and the ones, who fear YHWH” creates a link that connects Ps 115 with Ps 118 with Ps 136, which influenced the formation of the Psalter.

Thereby, the theme of this Psalm group, the affirmation of the uniqueness of YHWH, becomes a part of the presumably first closing of the Psalter and at the same time is given expression anew in a credo-like form in Ps 136. In regards to Psalm group 113–118 remembering salvation means asking oneself again and again: “Who is like YHWH, our God...?” (Ps 113:5).

Bibliography

- Assmann, Jan / Assmann, Aleida, Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis, in: Klaus Merten et. al. (ed.), *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, 114–140.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: Beck, 1992.
- Assmann, Jan, Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: Jan Assmann (ed.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Studien zum Verstehen fremder Religionen 1*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1991, 13–30.
- Ballhorn, Egbert, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150), BBB 138, Bonn: Philo, 2004.
- Bauer, Uwe F. W., Die literarische Analyse von Psalm CXIV, VT 51,3 (2001) 289–311.
- Berlejung, Angelika, Heilige Zeiten. Ein Forschungsbericht, JBTh 18 (2004) 3–61.
- Beyerlin, Walter, Im Licht der Traditionen. Psalm LXVII and CXV. Ein Entwicklungszusammenhang, VT.S 45, Leiden: Brill, 1992.
- Bremer, Johannes, Strukturbeobachtungen zur Armentheologie des Psalters, in: Markus Saur (ed.), *Die kleine Biblia. Beiträge zur Theologie der Psalmen und des Psalters*, BThSt 148, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014, 1–36.
- Ehlers, Kathrin, “JHWH ist mein Becheranteil”. Zum Bechermotiv in den Psalmen 16, 32 und 116, in: Andreas Michel / Hermann-Joseph Stipp (ed.), *Gott, Mensch und Sprache. FS Walter Groß, St. Ottilien: EOS-Verl.*, 2001, 45–63.
- Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen der Religion*, Frankfurt a.M.: Insel-Verlag, 1984.
- Erl, Astrid, Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, in: Ansgar Nünning / Vera Nünning (ed.), *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart: Metzler, 2003, 156–185.
- Gärtner, Judith, Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78, 105, 106, 135 und 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter, FAT 84, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Geller, Stephen A., The Language of Imagery in Psalm 114, in: Tzvi Abusch (ed.), *Lingering over words. Studies in ancient Near Eastern Literature*, FS William L. Moran, HSS 37, Atlanta: Scholars Press, 1990, 179–194.

- Hartenstein, Friedhelm, Zur Bedeutung der Schöpfung in den Geschichtspsalmen, in: Reinhard Achenbach / Martin Arneth (ed.), "Gerechtigkeit und Recht zu üben" (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. FS Eckart Otto, BZAR 13, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, 335–349.
- Hayes, Elizabeth, The Unity of the Egyptian Hallel. Psalm 113–118, Bulletin for Biblical Research 9 (1999) 145–156.
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich, Psalmen 101–150, HThK.AT, Freiburg u. a.: Herder, 2008.
- Hossfeld, Frank-Lothar, Der gnädige Gott und der arme Gerechte. Anthropologische Akzente in der Psalmengruppe 111–118, in: Christoph Böttigheimer / Hubert Filsler (ed.), Kircheneinheit und Weltverantwortung. FS Peter Neuner, Regensburg: Pustet, 2006, 51–63.
- Hurvitz, Avi, The History of a Legal Formula. *kōl 'āšer-ḥāpēš 'āśāh* (Psalms CXV 3, CXXXV 6), VT 32 (1982) 257–267.
- Janowski, Bernd, Dankbarkeit. Ein anthropologischer Grundbegriff im Spiegel der Toda-Psalmen, in: Bernd Janowski (ed.), Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, 267–312.
- Jeremias, Jörg, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen, FRLANT 141, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- Kansteiner, Wulf, Postmoderner Historismus. Das kollektive Gedächtnis als neues Paradigma der Kulturwissenschaften, in: Friedrich Jaeger / Jürgen Straub (ed.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Paradigmen und Disziplinen, Vol. 2, Stuttgart: Metzler, 2004, 119–139.
- Klein, Anja, Geschichte und Gebet, FAT 94, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Kreuzer, Siegfried, Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments, BZAW 178, Berlin: de Gruyter, 1989.
- Leuenberger, Martin, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter, AThANT 83, Zürich 2004.
- Levin, Christoph, Psalm 136 als zeitweilige Schlussdoxologie des Psalters, SJOT 14 (2000) 17–27.
- Lohfink, Norbert, Das tanzende Land und der verflüssigte Fels, in: Astrid Greve / Folker Albrecht (ed.), ..., dann werden wir sein wie die Träumenden. FS Ingo Baldermann, Siegen: Verlag der Gesellschaft christlich-jüdischer Zusammenarbeit, 1994, 199–222.
- Lubsczyk, Hans, Einheit und heilsgeschichtliche Bedeutung von Ps 114 / 115 (113), BZ 11 (1967) 161–173.
- Macholz, Christian, Psalm 136. Exegetische Beobachtungen mit methodologischen Seitenblicken, in: Erhard Blum (ed.), Mincha. FS Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000, 177–186.
- Mark, Martin, Meine Stärke und mein Schutz ist der Herr. Poetologisch-theologische Studie zu Psalm 118, FzB 92, Würzburg: Echter, 1999.
- Mathias, Dietmar, Die Geschichtstheologie der Geschichtssummarien in den Psalmen, BEATAI 35, Frankfurt a. M., 1993.

- Mathys, Hans-Peter, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit, OBO 132, Freiburg (Schweiz), 1994.
- Millard, Matthias, Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz, FAT 9, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Müller, Hans-Peter, Zum 113. Psalm. Für Prof. Dr. Claus Westermann zum 90. Geburtstag, BN 100 (1999) 18–21.
- Prinsloo, Gert T.M., Psalms 114 and 115: One or two poems?, OTE 16 (2003) 669–690.
- Prinsloo, Gert T.M., Tremble before the Lord. Myth and history in Psalm 114, OTE 11 (1998) 306–325.
- Prinsloo, Willem S., Psalm 116. Disconnected Text of Symmetrical Whole?, Bib 74 (1993) 71–82.
- Pröbstl, Volker, Nehemia 9, Psalm 106 und Psalm 136 und die Rezeption des Pentateuchs, Göttingen: Cuvillier, 1997.
- Ruppert, Lothar, Zur Frage der Einheitlichkeit von Psalm 114, in: Peter Mommer / Winfried Thiel (ed.), Altes Testament – Forschung und Wirkung. FS Henning Graf Reventlow, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1994, 91–93.
- Sandl, Marcus, Historizität der Erinnerung / Reflexivität des Historischen. Die Herausforderung der Geschichtswissenschaft durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung, in: Günter Oesterle (ed.), Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 89–120.
- Seybold, Klaus, Die Psalmen, HAT 1.15, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Spieckermann, Hermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Spieckermann, Hermann, Liebe und Glauben. Beobachtungen in Ps 116, in: Manfred Weippert / Stefan Timm (ed.), Meilenstein. FS Herbert Donner, Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, 266–275.
- Voegelin, Eric, Israel und die Offenbarung – Die Geburt der Geschichte, in: Friedhelm Hartenstein / Jörg Jeremias (ed.), Ordnung und Geschichte Vol. 2, Opitz, P. / Herz, J. (ed.), München: Fink, 2005.
- Welzer, Harald, Gedächtnis und Erinnerung, in: Friedrich Jaeger / Jürgen Straub (ed.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen, Vol. 3, Stuttgart: Metzler, 2004, 155–174.
- Witte, Markus, Psalm 114. Überlegungen zu seiner Komposition im Kontext der Psalmen 113–115, in: Markus Witte / Johannes F. Diehl / Reinhardt Heitzenröder (ed.), „Einen Altar von Erde mache mir...“. FS Diethelm Conrad, Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 4 / 5, Waltrop: Hartmut Spenner, 2003, 293–311.
- Zenger, Erich, Götter- und Götterbildpolemik in Ps 112–113 LXX = Ps 113–115, in: Erich Zenger (ed.), Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte, HBS 32, Freiburg u. a.: Herder, 2001, 229–255.

Kristin De Troyer

Doing Good and Bad: Links between Exodus and the Deutero-canonical Books

1 Setting the Tone

In the first chapter of the Book of Exodus, it is reported that the new king in Egypt is considering the growing numbers of the Israelites and that he wants to deal shrewdly with the Israelites.¹ He proposes to “set taskmasters over them to oppress them with forced labor”² (Ex 1:11). The Masoretic text uses the verb ענה II pi. “to oppress” combined with בַּסְבִּילוֹת, “with forced labor.” The verb covers a range of actions: causing someone to feel dependent, humiliate someone, to do violence (such as rape) to someone.³ The “forced labour” is mentioned only in 1:11 and in 2:11 – the latter reporting on how Moses was confronted with the forced labour.

Whereas Wevers is correct in pointing to the fact that “the plural (= that is מַסִּים, *added by KDT*) of MT is probably intended to show various kinds of forced labors”,⁴ one could wonder whether the action of the taskmasters was indeed what the new king had in mind. In the Hebrew text of Ex 1:10, the text reads: הִבֵּה נְתַחְכְּמָה לוֹ, “come and let us deal wisely with him”, with the singular suffix referring to בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, the people of the sons of Israel (1:9).⁵ The verb (hitp) means “to deal wisely (with)” or “to show oneself wise”.⁶ Did the taskmasters with their oppressing of the Israelites (1:11) do what their king wanted?

The Old Greek of Ex 1:10 picks up the element of being shrewd by rendering חכם with κατασσοφίζομαι, “to outwit”. The Old Greek however makes it clear beyond doubt that the action in 1:11 “oppressing with forced labour” is indeed a very negative action and uses the verb κακώω. This very negative evaluation of the “dealing wisely” with the Israelites is later picked up in the Deuterocanonical book of Wisdom of Solomon 19:16 where the same verb is used in the description

1 The NRSV precisely reads: “let us deal shrewdly with them.”

2 Again, according to NRSV.

3 Ludwig Koehler & Walter Baumgartner, revised by Baumgartner/Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*.

4 Wevers, Notes, 5.

5 As John W. Wevers notes: “The Israelites (αἰσροίς) are still referred to in the singular in the MT to agree with the antecedent עַם, a nicety that all the versions reject.” See Wevers, Notes, 5.

6 Wevers, Notes, 5.

of the labour conditions of the Israelites in Egypt.⁷ The Old Greek translation of the Book of Exodus has thus set the tone for a negative interpretation of the oppression of the Israelites in the Book of Wisdom of Solomon.

In this contribution, an analysis is offered of the concept of doing good and doing bad in the Book of Exodus and how this concept was received and interpreted in the Deutero-canonical Books. It will be argued that the Old Greek translation of the Book of Exodus has set the tone for many events which are recorded in the Book of Exodus, but also of actions of specific characters, and that this tone was picked up in other Jewish literature, especially the Deutero-canonical literature.

The analysis of the concepts happens on two levels. First, the concepts will be studied in both the MT and the OG of Exodus. Then, the further reception of the concept in esp. Greek Deutero-canonical literature will be traced and the concepts in their new context analysed. Finally, as it is the habit to first always give the bad news and then the good news, this contribution will systematically first address doing bad and then doing good.

2 From the MT Exodus to the OG Exodus

2.1 Doing bad

As stated in the introduction, in Ex 1:11 it is reported that “they set taskmasters over them to oppress them with forced labor”. The verb ענה *ni pi*. “to oppress” is used in Ex 1:11, 12; and 22:22 (twice), and in the nifal in 10:3. In 1:11 and 1:12 it is the case of the oppressing of the Israelites (by using forced labour⁸). In 22:22 there is the warning about not mistreating widows and orphans: “you shall not afflict any widow or orphan” and “if you afflict them ...”. In 10:3 (albeit nifal), the Hebrew text clearly does not have “oppression” in mind, as it is the pharaoh who is reprimanded for not “listening appropriately” to God, that is humbling himself before God. The use of the Hebrew verb is thus used in a variety of ways: from humbling, to afflicting, and finally to oppressing. In 1:10, it is especially the addition of *בסבלות*, “with forced labour”, that points to the gravity of the situation.

These different acts of oppressing are rendered with different Greek verbs: the oppressing of the Israelites as well as the afflicting of the widows and or-

⁷ The example will be further developed below.

⁸ The example will be further developed below.

phans is rendered in the OG with κακόω in 1:11 and 22:22 (twice). In 1:12 there is a reference to the act of 1:11, however, the translator does not use κακόω but ταπεινῶω, “to humble”. Moreover, the nifal in 10:3 is rendered with ἐντρέπω, “to reverence”, again indicating an action of humbling. In other words, the Old Greek translator has attempted to render the different “modes” of oppression, by carefully choosing the Greek equivalent.⁹ The pharaoh thus is scolded for refusing to reverence God while the act of oppressing of 1:11 is taken up by an act of humiliation in 1:12.

What is however remarkable is that besides rendering the verb ענה, the verb κακόω is also used to render the following Hebrew verbs: רעע (5:22, 23) and ניה (22:20, treating a *ger* badly¹⁰). In 5:22, Moses accuses God of mistreating (רעע) his people and then continues to point to the fact that the Pharaoh has mistreated the people (5:23, also רעע).¹¹

Whereas the mistreating of the Israelites by the pharaoh in 1:11 is describing the MT using the Hebrew verb ענה II pi. “to oppress” combined with בסבלות and mistreating is described in 5:22–23 using the verb רעע, in the OG the mistreating is described using the same verb, namely κακόω. In the OG there is thus a linguistic link between the original plan to oppress the Israelites (with forced labour; 1:11) and the second reinforced plan to oppress the Israelites (5:1–4, 5–23). Whereas in the first attempt to deal with the Israelites, they were oppressed with forced labour (1:11), in the second attempt the pharaoh commands the taskmasters of the people to take away the straw needed to make bricks and still required the people to make bricks (5:5–9) – the latter resulting in even more hard hardship (5:10–14; 15–19). With the use of the verb κακόω the link between the two attempts to oppress the Israelites is made more clear on the Greek level than on the Hebrew.¹² At the end of the report of the second attempt to create hardship (5:1–19), it is reported that the taskmasters are complaining to Moses and Aaron (5:20–21), who then in turn accuse God of mistreating his people, etc. (5:22–23).

⁹ This observation is in line with the description of the OG translator by Aejmelaeus, *What Can We Know*, 71–106, 92: “The translator of Exodus may thus be characterized as a competent translator, mindful of genuine Greek expressions, free in his relationship to the original, but still exact in reproducing his original relatively faithfully.”

¹⁰ See Jokiranta, *Conceptualizing*, 659–677.

¹¹ Whether the Hebrew editor wanted to establish a parallel between God and the pharaoh, who both are mistreating the people, or indicate that the pharaoh is just acting as God had done is beyond the scope of this contribution.

¹² That the OG translator also used κακόω to render the afflicting of the widows and orphans (Ex 22:22 [twice]) as well as the *ger* (Ex 22:20) is very interesting.

Moreover, the claim that God is mistreating “this people” (5:22) is parallel to the claim that the pharaoh is mistreating “this people”, that is the Israelites (5:23).¹³ The parallel between God mistreating this people and pharaoh mistreating this people is guaranteed not only by the use of the expression *הָעָם הַזֶּה* (ה) “this people”, but also by the use of the same verb *רָעַע*, hi., to mistreat.

2.2 Doing good

With the creation of the parallel between God and the pharaoh in their mistreating the people, the issue at stake is not just the mistreating as such, but the issue as to why God not only allowed the Israelites to be mistreated, but also why God himself mistreated his people. Whereas this question is similar on both the Hebrew Masoretic level and on the Old Greek level, the question receives a much more consistent answer in the OG than in the MT. Whereas in the MT different verbs are used to indicate “saving” (i.e. on the one hand *שָׁעַ* in Ex 2:17, Moses saving; 14:30, God saving and on the other hand *נָצַל*, in Ex 2:19, Moses saving; 6:6 and 12:27, God saving), in the OG one verb, namely *ῥύομαι*, is used.¹⁴ The OG translator thus considers saving by Moses and saving by God as parallels. The OG is thus not only setting the tone for the depiction of the hardship of the Israelites, but also for the saving act by God.

Finally, that God is accused of mistreating his people in 5:22 is counterbalanced by the general remark in Ex 18:9, which contains a reference to “all the good” that God did and by the almost summative statement that God looks upon Israel and “understands” the situation (of hardship; 2:25).

3 From Exodus to the Deutero-canonical Books

3.1 Doing bad

An almost direct reference to the Egyptians oppressing the Israelites with bad labour can be found in the Book of Wisdom. Ws 19:16 reads: “... the latter, having first received them with festal celebrations, afterward afflicted with terrible suf-

¹³ The parallel is made stronger by the repeated use of *לְעַם הַזֶּה*. In 17:4, it is not God, nor the pharaoh who are doing something with “this people”, but Moses who asks God: “What shall I do with this people?” In other words, Moses stands at the brink of also doing something bad to the Israelites.

¹⁴ See also Weves, Notes, 21.

ferings those who had already shared the same rights”. The Greek text uses the same verb as in Ex 1:11: *κακῶω*. However, instead of rendering the “forced labour” with *ἔργον*, as in OG Ex 1:11, the Book of Wisdom uses *πόνος*, which is the word used in OG Ex 2:11, where Moses reports how he is seeing the forced labour, *πόνος*. Moreover, the context of the reference in 19:16 is clearly to the mistreating of the Israelites by the Egyptians, as the section Ws 19:13–17 is portraying Egypt as being more blameworthy than Sodom,¹⁵ and as the third part of Wisdom (11–19) in its entirety is a “comparison” between the results of the Exodus events for the Egyptians and the Israelites, illustrating “the theme that Egypt was punished measure for measure, whereas Israel was benefited by those very things whereby Egypt was punished”.¹⁶ Thus, Wisdom of Solomon takes over the verb from OG Ex 1:11 and the noun of OG Ex 2:11.

Moreover, not only is there a direct reference in Ws 19:16 to the suffering of the Israelites in Egypt, there is also an additional link made between the suffering (*πόνος*) of the Israelites in Egypt and the suffering (*πόνος*) of the righteous in the Book of Wisdom through the usage of the word *πόνος*. Indeed the noun *πόνος* indicates in Wisdom either work (3:15; 8:7, 18; 9:16; 15:4), even hard work (10:10) or oppression of the righteous (5:1; 10:9). Wisdom of Solomon thus takes over the concept of the oppression of the Israelites and applies it to the suffering of the righteous!¹⁷

The oppressing of the Israelites is being noticed by God. In Ex 2:24, God is said to listen to the groaning of the Israelites and in Ex 2:25 God is said to look down upon the sons of Israel and became known to them. In Ex 3:7, God then makes a first oral statement about the situation of the Israelites. God says: “I saw the affliction of my people in Egypt” (MT and OG), with *κάκωσις*, mistreatment, rendering *עני*, affliction (similar in 3:17).¹⁸ The Greek word *κάκωσις* is also used in Ws 3:2. Whether there is however a direct link between the affliction of the Israelites as in OG Ex and the suffering of the righteous who were departing as in Ws 3:2 could be questioned. The departing of the righteous, however, is described with *ἡ ἔξοδος αὐτῶν*,¹⁹ which is an obvious link to the Book of Exodus. In the OG of Exodus, the going out is rendered twice with “exodus”: Ex 19:1 and 23:16, with the first being a reference to their “exoding” Egypt. Again,

¹⁵ See Winston, *Wisdom*, 327–329.

¹⁶ Winston, *Wisdom*, 6. See also for a further discussion about the structure, form, contents, and theology: Marböck, *Denn in allem*, 156–178.

¹⁷ See also: Ziener, *Begriffssprache*, 94–97.

¹⁸ But note that the Hebrew word *עני* is rendered with *θλιψις* in Ex 4:31.

¹⁹ The author of Wisdom of Solomon uses the concept of exodus also for going out of life (as the opposite of entering life): see Ws 7:6.

Wisdom of Solomon uses a concept from OG Exodus and expands the concepts from the Israelites “exoding” Egypt to the righteous “exoding” suffering.²⁰

Another interesting application of a text of Exodus can be seen in the Book of Esther. Confronted with the misery in which the Jews find themselves, Esther asks the king: “how can I see upon the misery of the people?” (Esth 8:6). In the book of Exodus it is God who is seeing and in Esther it is Esther who is questioning her ability of seeing. Both Esther and God are “seeing”.²¹ However, whereas in MT Exodus 3:7, God is said to have seen the misery of his people (ראה ראיתי), in Esther’s rhetorically questions “how can I see upon the misery of the people” (ואת־אני אמי ... את־עמי) (ווראיתי ברעה), the noun used for “misery” is different, namely אָנִי in the Exodus text and רעה in the Esther text. In the OG of both Exodus and Esther, however, the same noun is used, namely κάκωσις, making the link between the seeing of God and the seeing of Esther more clear on the Greek level than on the Hebrew.

Moreover, the parallel between LXX Ex 3:7 and LXX Esther 8:7 is made more explicit by the slight reorganization of the Esther 8:6 text. Instead of reading as in the MT: “how can I see the evil in which my people found themselves” the OG uses almost precisely the same phrase as in in the OG Ex. Compare OG Ex 3:7; ἰδὼν εἶδον τὴν κάκωσιν τοῦ λαοῦ μου, with OG Esther 8:7: ἰδεῖν τὴν κάκωσιν τοῦ λαοῦ μου. In my opinion, the LXX of Esther seems to have reinforced the parallel between the misery of the Israelites in Egypt with the misery of the Jews in Persia.

Moreover, in the OG Esther, there is yet another parallel with “the seeing of the misery”. In Addition A:7, Mardocheios²² sees in a vision “a day of oppression”. There is thus a link in the OG text of Esther between the general view of oppression, as seen by Mardocheios and the rhetorical questioning of Esther whether she can see the oppression. Whereas in the Exodus it was God seeing the oppression, in the (Greek) book(s) of Esther, it is Mardocheios and Esther who are seeing the oppression. This seeing of the oppression by both Mardocheios and Esther could not only be interpreted as yet another sign of the further

20 That these “departing” righteous are said to be “in the hand of God” (Ws 3:1) is similar to the idea that God is noticing them in the Book of Exodus; but there is no further direct semantic link.

21 For a further development on how the theme of “seeing and hearing” of Exodus is received in the Vulgate version of the Book of Judith, see the contribution of Lydia Lange in this volume and, for a description of the theology of the Book of Judith, see Schmitz/Engel, *Judit*, 63–66, 64.

22 Mardocheios is the Greek translation of Mordecai.

religious interpretation of the Hebrew text of Esther in the OG,²³ but surely as an underlining of the parallel between Esther and Exodus, especially on the Greek level. The Old Greek text of Esther has thus made the parallel between what happened with the Israelites in Egypt and what happened with the Israelites/Jews in Persia much more clear and it has done so using the OG of Exodus, more than the MT.

One of the most impressive examples of how the Septuagint of Exodus has influenced a Deuterocanonical book is the well-known interpretation of the “signs and wonders” of the first part of the Book of Exodus. In the MT, there are different words and verbs to indicate the “wondrous deeds” of God which were done in order to convince the pharaoh (or maybe precisely to not convince him). For instance in 3:20 God declares to “strike Egypt with all my wonders”, *בכל נפלאותי* “all my wondrous (deeds)” – similarly in 15:11 and 34:10 – and in 10:2, in the summary which has to be given to the Jewish kids God instructs to refer to the “my signs that I have done among them”, my signs being *אתותי*. The signs are a very common word used in Exodus 3–13. There are also two more words used for the blows that God deals out: for instance, *אגג* (11:1) “a strike” and *הגג* (12:13) “a blow”. In the NRSV these two nouns are rendered with “plague”: “I will bring one more plague” (11:1) and “no plague shall destroy you...” (12:13).²⁴

There are thus in the Hebrew text a variety of words indicating the signs and/or wondrous deeds that God does in order to convince (or not) the Egyptians, but also awful things that God inflicts on the Egyptians. The same variety can also be found in the Greek text of Exodus, with *θαυμάσιος*, *τέρας*, and especially *σημείον*.

The OG however has rendered both *אגג* and *הגג* with *πληγή*, in OG Ex 11:1 and 12:13. In OG Ex 11:1, God warns: “I will bring one more plague upon Pharaoh and upon Egypt”.²⁵ To the Israelites, God reassures that on the occasion of this one more plague “there shall not be a plague among you to destroy” (OG Ex 12:13). This one more plague is the death of every firstborn – maybe the most serious of

²³ See especially the first chapter “Ein umgeschriebener hebräischer Bibeltext: Über die Hilfe Gottes im altgriechischen Estherbuch”, in: De Troyer, *Septuaginta*, 26–48.

²⁴ There is also the expression *דבר כבם*, a “heavy thing”, commonly rendered with “pestilence”, used in Ex 9:3, but as this is analogous to the flies, locusts, etc, and not the general label of the events we will not deal with this expression.

²⁵ This warning is repeated and clarified in OG Ex 12:12: “I will strike down every firstborn in the land, Egypt”, here however, not the word “plague” is used but the verb “to strike down”.

all events.²⁶ It has to be noted that up till here, the MT and OG refer to the events as signs and wonders. Only in 11:1, the concept changes from signs and wonders to a blow or a strike!

It is precisely this tone of extremely hard “sign”, namely a “plague” that has plagued the further interpretation of the signs and wonders done by God in the first part of the Book of Exodus. For instance, in Jdt 5:12 there is a clear reference to what happened with the blows that God handed out to the Egyptians: “he afflicted the whole land of Egypt with incurable plagues” (5:12), with the word for plagues being *πληγή*. In other words, all the events are now labelled a plague. They are no longer a sign or a wonder.²⁷

Moreover, these events in Egypt are now seen as punishments; for instance: Ws 16:1 “Therefore those people were deservedly punished through such creatures, and were tormented by a multitude of animals”. That Ws 16:1 is a clear reference to the series of “signs” in Egypt can be seen by the further clarification in Ws 16:9: “For they were killed by the bites of locusts and flies, and no healing was found for them, because they deserved to be punished by such things”.²⁸ Winston notes: “The only allusion to deadly effects of the locusts is in Ex 10:17, where Pharaoh calls the locusts ‘this death’”.²⁹ With regard to the verb: The verb *κολάζω* “to punish” is a favourite verb of Ws of Solomon.³⁰ The author not only uses this verb to indicate the punishment of the Egyptians (for instance, 11:5, 8, 16; 12:27; 16:1, 9; 18:11), but also to refer to the punishment of the Canaanites (for instance, 12:14) and the unrighteous (for instance, 14:10). In other words, by using the same verb, the author of the Book of Wisdom makes a clear connection between the Egyptians, the Canaanites and the unrighteous.

Similarly, the author of the Book of Wisdom uses the Exodus theme of the Egyptians being killed by the returning waters (Ws 18:5): *καὶ ὁμοθυμαδὸν ἀπώλεσας ἐν ὕδατι σφοδρῶ* “you destroyed them all together with a mighty water/flood”.

26 The issue is whether or not this additional plague is part of the original composition of the plagues, but as the so-called ten plagues have also had a complex literary history, we will deal with this issue in another contribution.

27 How the three and seven final plagues of the Book of Revelation relate to plagues of Exodus (for instance, three plagues: Rev 9:18, and seven final plagues: Rev 15:1) is not considered in this contribution, but surely indicates that the “ten signs” have definitively become “seven + three” plagues in the New Testamental literature.

28 See for a similar interpretation Josephus, *Antiquities*, 2.14.3

29 Winston, *Wisdom*, 295.

30 Ws 3:4; 11:5, 8, 16; 12:14, 15, 27; 14:10; 16:1, 9; 18:11 and 22. Also note that this verb is not used in the OG of Exodus.

3.2 Doing good

As in the Book of Esther, in the Book of Judith there is a parallel between God and the main character. Ex 18:9 there is a reference to “the good that the Lord had done”.³¹ This phrase is not at all regular in the Book of Exodus, but it surely does echo in the description of Judith, who is praised for all the great good that she has done (for Israel, Jdt 15:10). What is remarkable is however, that in Jdt 15:8, there is a reference to the “good things that the Lord had done (for Israel)”. In the Book of Judith there is thus a parallel developed between not only the Book of Exodus and the Book of Judith, but between Judith and God. Both are doing good.

That the Book of Judith is inspired by OG Ex can be glanced from Jdt 16:2. Not only is the same verb used in both Jdt 16:2 and Ex 18:4, 8, 9 and 10, namely ἐξαιρεῖν, used in the same context (God delivering from...),³² but there is also the use of the same explicit statement of delivering “from the hands of ...”. In Ex 3:8, the expression מִיַּד מִצְרַיִם is rendered with ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων. The latter expression is, however, a bit more common³³ in OG Exodus than in the MT. For instance, in 18:8, the OG has expanded the Hebrew short phrase וַיַּצֵּל יְהוָה “and the Lord delivered them” into ἐξείλατο αὐτοὺς κύριος ἐκ χειρὸς Φαραῶ καὶ ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων “the Lord had rescued them out of the hand of the Pharaoh and out of the hands of the Egyptians”. In 18:9 and 18:10, the expression מִיַּד מִצְרַיִם also includes reference to the hand of the pharaoh, besides the hands of the Egyptians: ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων καὶ ἐκ χειρὸς Φαραῶ. Finally, the OG also uses the expression ἐκ χειρὸς Φαραῶ to render מַחֲרֵב פְּרֶעָה, “the sword of the pharaoh”. According to Wevers, the OG Ex “rightly understood the figurative use, and rendered it by another figure”.³⁴ The latter figure is however also typical of OG Ex. Jdt 16:2 has thus clearly picked up the theme of “being rescued from the hands of ...” from the OG of Exodus – more so than from the MT Exodus.³⁵

³¹ On the Hebrew level, “all the good that the Lord had done” can also be found in 1 Kgs 8:66 where King Solomon blesses his people, who are happy with “all the good that the Lord had done”.

³² As Wevers notes with regard to 18:4: “ἐξείλατο is inflected with first aorist ending on a second aorist stem, a typical Hellenistic Greek phenomenon”. See Wevers, Notes, 276.

³³ Albeit with some variety as to whom is first mentioned: the pharaoh or the Egyptians.

³⁴ Wevers, Notes, 276.

³⁵ According to Wevers, “Exod (= OG Ex, added by KDT) limits the realm of divine rescue by the two prepositional phrases to the dealings with the Pharaoh and Egypt, whereas MT does not, and by implication also included divine intervention after the Red Sea”. See Wevers, Notes, 278. Although this might be the case, the reception history of the text demonstrates that the di-

The theme of God delivering from the enemies is certainly further developed in the Deuterocanonical Literature, but whether all references are directly from OG Ex can be discussed. For instance, in the Book of Baruch, there is the prayer to God to deliver them (Bar 2:14), as well as the reassurance that God indeed will deliver (Bar 4:18, 21), but it is more likely that these references in the Book of Baruch to the delivering capacities of God are more inspired by the (OG) Jeremiah, which has the delivering of God as a theme (1:19; 15:21; 20:13; 31:11; 34:13 and 42:11). Moreover, there is in the Book of Jeremiah a mentioning of the bringing out of the Israelites from the house of Egypt (MT Jer 34:13//OG Jer 41:13).³⁶

3.3 Reversals in doing good and bad

So far it has been argued that the tone of the OG Exodus with regard to the events and actions as depicted in the Book of Exodus has been picked up and in some cases intensified in Deutero-canonical literature. There seem to be however, also cases where the Deutero-canonical literature has reversed (elements of) reports of events in order to demonstrate their complete reversal.

For instance, in the OG of Exodus, the taskmasters are the persons who inflict misery on the Israelites, albeit that they have been ordered to do so by the pharao (Ex 5:6, 10, 13).³⁷ The taskmasters instruct the Israelites to build without having straw for their bricks. The taskmasters (ἐργοδιῶκται) are mentioned in Ex 3:7 and again in 5:6, 10 and 13. Curiously, in 1 Esdr 5:56 the Levites are identified as “taskmasters” and are supervising the re-building of the Temple. The roles have thus completely been switched. From being supervised by taskmasters, the great grand-children of the Israelites, the returned exiles, have now become themselves the taskmasters!

Similarly, whereas in OG Ex 14:4, 8, 9, and 23, it was the Pharaoh pursuing the Israelites (with καταδιώκω rendering ַרַד) and in Jdt 16:2 Judith’s enemies pursuing her, in the Book of 1 Maccabees, the roles have been reversed. In 1 Macc 7:45 it is the Jews that are pursuing their enemies, and in 10:78 and 12:30, it is Jonathan pursuing the enemies and in 16:9, John! One needs however to be cau-

vine intervention was seen as going much further than just the time of the Pharaoh and the Egyptians.

³⁶ Which is then used further to make a parallel with the delivering out of the house of Babel: see MTJer 42:11//OGJer 49:11.

³⁷ Wevers points to the taskmasters only as the ones responsible, see Wevers, Notes, 29.

³⁸ Wevers notes: “God’s hardening of Pharaoh’s heart now will involve his pursuit after the Israelites”, see Wevers, Notes, 209.

tious to see too much of a deliberate reversal as the image of Joshua pursuing his enemies could also be the model on which the pursuing of the enemies in the Book of 1 Maccabees is based.

4 Conclusions

The Book of Exodus has surely influenced the concepts of doing good or bad and who is doing good and bad in the Deutero-canonical literature. It is, however, especially the Old Greek text of the Book of Exodus which has set the tone for the further interpretation and reception of these concepts in Deutero-canonical literature. Finally, one has to be cautious and allow for a variety of texts to play an influential role.

Bibliography

- Aejmelaeus, Anneli, What Can We Know about the Vorlage, in: Anneli Aejmelaeus (ed.), *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays. Revised and Expanded Edition*, CBET 50, Louvain: Peeters, 2007, 71–106.
- Baumgartner, Walter / Stamm, Johann Jakob, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (translated by M. E. J. Richardson), Leiden: Brill, 1995.
- De Troyer, Kristin, *Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments*, UTB 2599, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Jokiranta, Jutta, Conceptualizing ger in the Dead Sea Scrolls, in: Kristin De Troyer / T. Michael Law / Marketta Liljeström (eds.), *In the Footsteps of Sherlock Holmes. Studies in the Biblical Text in Honour of Anneli Aejmelaeus*, CBET 72, Louvain: Peeters, 2014, 659–677.
- Marböck, Johannes, “Denn in allem, Herr, hast du dein Volk großgebracht!” Weisheit 18,5–19,22 und die Botschaft der Sapientia Salomonis, in: Georg Hentschel / Erich Zenger (eds.), *Lehrerin der Gerechtigkeit, Erfurter Theologische Schriften 19*, Leipzig: Benno-Verl., 1991, 156–178.
- Schmitz, Barbara / Engel, Helmut, *Judit, HThKAT*, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2014.
- Wevers, John W., *Notes on the Greek Text of Exodus*, SCS 30, Atlanta, GA: Scholars Press, 1990.
- Winston, David, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 43, New York: Doubleday, 1979.
- Ziener, Georg, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*, BBB 11, Bonn: Hanstein, 1956.

Beate Ego

Das Exodusmotiv und die Estertradition – Vom masoretischen Text zur Targum- überlieferung

Wer sich auf die Suche nach der Verbindung zwischen dem Exodusmotiv und dem Esterstoff macht, wird zunächst enttäuscht, da die Quellen, die uns in der Hebräischen Bibel und der Septuaginta zur Verfügung stehen, ausgesprochen spärlich sind. So enthält das masoretische Esterbuch keinerlei explizite Referenzen auf den Exodus, und auch die Esterseptuaginta ist eher zurückhaltend im Hinblick auf die Rezeption desselben, wenn hier nur an einer Stelle das Motiv eingespielt wird. Freilich ergibt ein zweiter Blick ein weitaus differenziertes Bild: Wenn der masoretische Text auch nicht ausdrücklich auf den Exodus verweist, so enthält er doch eine Fülle von intertextuellen Bezügen, die zumindest erklärungsbedürftig sind. Darüber hinaus ist die explizite Referenz auf das Motiv in der Septuaginta kein Einzelphänomen, sondern bildet vielmehr den Auftakt für seine überaus breite Rezeption und Ausgestaltung in den unterschiedlichsten Zusammenhängen in der Targumliteratur. So wird deutlich, dass der Esterstoff im Laufe seiner textgeschichtlichen Entwicklung eine immer engere Beziehung mit der Exodusmotivik eingeht. Aufgabe des hier vorliegenden Beitrags soll es sein, diese Linien ausgehend vom Hebräischen Text (1.) über die Septuaginta (2.) bis hin zu den Targumüberlieferungen (3.) nachzuzeichnen, wobei ein besonderer Schwerpunkt auf der Frage nach der Funktion des Motivs liegen soll. Eine kurze Zusammenfassung wird den Beitrag beschließen (4.).

1 Die Exodusmotivik in der Estererzählung der Hebräischen Bibel

Es ist das Verdienst des schwedischen Alttestamentlers Gillis Gerleman, auf die enge Beziehung zwischen dem Esterstoff und der Exodustradition hingewiesen zu haben. So plädiert er in seinem 1973 in der Reihe „Biblicher Kommentar“ erschienenen Werk dafür, dass sowohl die Gesamtanlage der Handlung als auch zahlreiche Einzelmotive auf eine Verbindung dieser Traditionen hinweisen.

„Reduziert man“ – so Gerleman – „die Esthergeschichte auf ihre erzählerischen Grundzüge, ergibt sich folgendes Bild: Ein Jude erlebt an einem fremden Hof große Gefahren, die ihn und zugleich sein Volk mit dem Untergang bedrohen.

Nachdem er mit seinen Volksgenossen dramatisch errettet worden ist, kommt er zu großen Ehren, das Fremdvolk dagegen wird von einer furchtbaren Rache getroffen. Zum Andenken der Rettung wird ein Fest gefeiert, das für alle Zeiten jährlich gefeiert werden soll. ... Der von allen erzählerischen Ausschmückungen abstrahierte Vorgang des Estherbuches hat ein erstaunliches Gegenstück in der Exoduserzählung. Alle wesentlichen Züge der Esthererzählung sind in Ex 1–12 schon da: der fremde Hof, die tödliche Bedrohung, die Rettung, die Rache, der Triumph und die Stiftung eines Festes.¹

Neben diese großen Grundlinien stellt Gerleman zudem noch zahlreiche detaillierte Einzelbeobachtungen, von denen hier nur einige herausgegriffen seien: So erklärt er die Tatsache, dass das Esterbuch zwei Hauptakteure hat und Mordekhai nur ganz selten spricht, damit, dass dies eine Parallele zur Exodusgeschichte darstellt, in der Mose „schwerfällig mit Mund und schwerfällig mit Zunge ist“ (Ex 4,10).² „Wie Mose vor den Pharao tritt, um die Befreiung seines Volkes zu erwirken, so Esther vor Ahasveros“.³ Ihr Zögern, vor den König zu treten (Est 4,10f.), ist mit dem Zögern Moses, vor den Pharao zu treten (Ex 3,11; 4,10.13; 6,12.30), zu vergleichen. Dieser Zusammenhang steht – so Gerleman – auch hinter dem Motiv, dass die Audienz beim König lebensgefährlich sein soll.⁴ Auch Esters Beschreibung als Adoptivkind (Est 2,7) ist als „eine direkte Entlehnung aus der Exodusgeschichte“ und als eine „literarische Angleichung an Mose als Adoptivsohn“ (Ex 2,9ff.) zu verstehen.⁵ Wie Mose muss auch Ester ihre Familienzugehörigkeit verheimlichen (Est 2,10.20).⁶ Aber auch im Hinblick auf die Schilderung Mordekhais findet Gerleman solche Anklänge an die Exodusüberlieferung. So wird der Personennamen Mordekhai in Est 9,4 mit der Apposition „Mann“ versehen, als nächstliegende Parallele ist hier – so Gerleman – Ex 11,3 zu nennen.⁷ Schließlich ist noch darauf zu verweisen, dass der Exodusstoff und die Estererzählung auch dadurch in einer engen Verbindung stehen, da der 13. Nisan als das Datum, an dem das Vernichtungsedikt ausgestellt wird, genau dem Datum der Passahnacht vorausgeht. Die drohende Vernichtung steht so in einem eklatanten Gegensatz zu der Erinnerung an die einstige Errettung aus der ägyptischen Sklaverei. Das hier genannte Datum soll die „Schwere der jetzt beginnenden Begebenheiten hervorheben und vielleicht an das Passahfest erinnern“. Die ge-

1 Gerleman, Esther, 11.

2 Gerleman, Esther, 14.

3 Gerleman, Esther, 18.

4 Gerleman, Esther, 18.

5 Gerleman, Esther, 15.

6 Gerleman, Esther, 16.

7 Gerleman, Esther, 17.

genwärtig erfahrene Geschichte wirkt somit wie eine Parodie auf Gottes früheres Heilshandeln an seinem Volk.⁸

Aufgrund dieser Affinitäten möchte Gerleman annehmen, dass die „Hauptzüge des Geschehens (sc. der Estererzählung) weithin als literarische Entlehnungen ... und als Nachformungen und Verkleidungen eines literarischen Modells zu verstehen sind“. Der Stoff, der einer „hochsakralen heilsgeschichtlichen Überlieferung entnommen ist, muss als „konsequente Entsakralisierung und Enttheologisierung einer zentralen heilsgeschichtlichen Tradition“ verstanden werden. „Was auffällt, ist die seltsame Art, wie dieser geistige Besitz von ihm gepflegt wird: anlehnend, überbietend, kritisch.“⁹ Aus dieser Einsicht heraus kann Gerleman auch das Purimfest erklären. Dieses habe keinen babylonischen oder persischen Hintergrund, sondern sei vielmehr eine profane Begehung der Juden der persischen Diaspora, die einen Versuch darstellen könnte, „Purim anstelle des alten Passah als zentrale kultische Feier der persischen Diaspora treten zu lassen“ (27), da die Botschaft des Exodus und des Passah von einer Befreiung aus dem ‚Sklavenhaus‘ ... in diesen Verhältnissen (sc. einer Integration in die Gesellschaft Babyloniens) als aktuelles Heilsversprechen kaum recht begreiflich“ wäre (28).

Gerlemans These wurde in der Forschung eher zurückhaltend rezipiert. So sei hier exemplarisch auf die Ausführungen Frederic W. Bushs verwiesen, der darauf aufmerksam macht, dass die Parallelen, die Gerleman nennt, oft zu allgemein und zu ungenau sind, als dass man hier tatsächlich eine bewusste Imitation der Estererzählung annehmen könnte.¹⁰ Dieser Beobachtung ist in der Tat zuzustimmen, und es ist generell darauf hinzuweisen, dass die masoretische Estererzählung eine Vielzahl von intertextuellen Anspielungen auf ganz unterschiedliche Prätexte enthält, so zum Beispiel auch zur Josephsgeschichte, ohne dass man deshalb auf eine Imitation einer besonderen biblischen Erzählung schließen könnte. Dazu kommt, dass andere intertextuelle Referenzen – so zum Beispiel auf die Motive des Heiligen Krieges – eine weitaus prominentere Rolle spielen als die Exodustradition. Trotz dieser Kritik enthält Gerlemans These doch eine wichtige Gesamteinsicht. Sie vermag nämlich zu erklären, warum das biblische Esterbuch zumindest keine expliziten Verweise auf die Exodustradition macht. Tatsächlich kann die Estererzählung als eine Diasporageschichte *par excellence* verstanden werden. Nicht nur, dass der Ort der Handlung die Diaspora ist – im Gegensatz zu anderen Erzählungen, wie zum Beispiel der Tobitüberlieferung, fehlt in der Es-

⁸ Gerleman, Esther, 97.

⁹ Gerleman, Esther, 23.

¹⁰ Siehe hierzu Bush, Esther, 299, mit weiterführenden Literaturangaben; siehe auch Clines, Esther Scroll, 156.

tererzählung auch jeglicher Ausblick auf eine Rückkehr ins Land bzw. auf Größen wie den Tempel, die eng mit dem Land verbunden sind. Stattdessen zielt die Erzählung auf eine Integration in das politische System des Gastlandes ab. Aufgrund ihres so engen Diasporabezuges macht ein Rekurs der Erzählung auf eine Tradition, die letztlich auf einen Auszug aus dem fremden Land abzielt, relativ wenig Sinn. Die starke und programmatische Rezeption anderer Überlieferungen, die ein Modell entwerfen, in dem die bedrohliche Gefahr gebannt wird und es dann aber zu einem Zustand der Ruhe und des Friedens am Ort selbst kommt, erscheinen in einem solchen Kontext weitaus passender.

2 Die Septuaginta: Der Exodus als Zeichen der Bindung Gottes an Israel

Wie eingangs bereits zum Ausdruck gebracht, werden die Beziehungen zwischen der Exodusmotivik und dem Esterstoff im Laufe der textgeschichtlichen Entwicklung immer dichter. So findet sich ein expliziter Bezug der Esterüberlieferung auf die Exodustradition erstmals in der Überlieferung der Septuaginta. Hier nämlich kann Mordechai am Ende seines Gebetes seinen Bitten um die Errettung seines Volkes insofern einen besonderen Nachdruck verleihen, da er nun explizit auf frühere Heilstaten Gottes rekurriert:

C 8 Und nun, Herr Gott, König, Gott Abrahams, verschone dein Volk! Denn sie blicken auf (uns) zu vertilgen, und haben der Vernichtung preisgegeben, was von Anfang an dein Losanteil war. 9 Sieh über deinen Anteil nicht hinweg, den du dir aus dem Lande Ägypten losgekauft hast. 10 Hör auf mein Gebet, hab Erbarmen mit deinem Los und wende unsere Trauerklage in ein Festmahl, damit wir am Leben bleiben und deinen Namen preisen, Herr, und lösche den Mund derer, die dich loben, nicht aus!¹¹

Mordechai bringt an dieser Stelle das Motiv des Exodus ein, um auf das besondere Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk zu verweisen; durch die Rettung aus Ägypten hat Gott Israel gleichsam als sein Eigentum erworben. In gewisser Art und Weise wird hier vom konkreten Auszugsgeschehen abstrahiert, denn der Exodus erscheint im vorliegenden Kontext als ein Zeichen, das die enge Bindung Gottes an sein Volk zum Ausdruck bringt. Im Gebet wird Gott an dieses besondere Verhältnis erinnert, um ihn damit wiederum zu seiner zukünftigen Zuwendung zu motivieren. Eine solche Argumentationsstruktur weckt Assoziationen an Moses Fürbitte für die Israeliten, die dieser nach der Überlieferung von Dtn 9,25–29 im Kontext

11 Zitiert nach LXX.Deutsch.

der Episode des Goldenen Kalbes spricht und bei der er auf die Erlösung aus Ägypten verweisen kann. Aber auch Ps 74,2 steht diesem Text sehr nahe, wo ebenfalls Gottes rettendes Eingreifen für sein Volk, das er sich von alters her erworben und zum Erbteil erlöst hat, erbeten wird.¹²

Diese Zuspitzung des Motivs, wonach der Exodus zum Inbegriff für Gottes Rettungshandeln wird, ist selbstverständlich keine singuläre Entwicklung, sondern setzt einen Prozess voraus, wie wir ihn bereits in der biblischen Traditionsbildung beobachten können. So wird man hier unmittelbar an Hos 11,1 erinnert, wonach Gott Israel in seiner Jugend lieb gewann und so aus Ägypten rief. Wie Jörg Jeremias in seinem Kommentar deutlich macht, erscheint der Exodus hier als eine Art „Urbekenntnis Israels zur Befreiung aus ägyptischer Unterdrückung als Heilstat, die sein Gottesverhältnis begründete.“¹³ Schließlich entwickelte sich dann in der Prophetie Deuterocesajas „die Herausführung der Israeliten aus Ägypten zum mythisch aufgeladenen Urbild, das die Hoffnung auf eine Rückführung der Exulanten begründet.“¹⁴ Für die griechische Estererzählung fügt sich eine solche Rezeption des Stoffes durchaus kohärent in das Ganze ein, da sie ja aus der Perspektive der überstandenen Makkabäerkrise mit dem Verlust und Widergewinn des Heiligtums entstanden ist¹⁵ und so generell auch die Bedeutung des Landes mehr in den Blick rückt.¹⁶ Einem Rekurs auf die Exodusüberlieferung, bei dem implizit die Rückkehr ins Land mitschwingt, steht so zumindest nichts mehr im Wege.

3 Der Exodus als Archetyp – Variationen eines Themas in Midrasch und Targum

Dieser Ansatz in der Rezeption des Exodusmotivs, wonach der Exodus einen Archetyp für Gottes Rettungshandeln darstellt, soll dann in der Midrasch- und Targumliteratur aufgenommen und fortgeführt werden.

Der Kern der Vorstellung, wie sie uns in der rabbinischen Literatur präsentiert wird, ist die Entsprechung zwischen dem Passafest und der messianischen Nacht.

¹² Auf diese Beispiele verweist Kottsieper, Zusätze, 165. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Geschichtsrückblick in Ps 80,9–12, in dessen Kontext die Rede davon ist, dass Gott sich einen Weinstock aus Ägypten geholt habe (so Ps 80,9).

¹³ Jeremias, Hosea, 140.

¹⁴ Berner, Art. Exodus (mit weiterführenden Literaturangaben); zum Ganzen siehe auch Jes 43,1–7.14–21; 48,20f.; 51,10f.; 52,2–5.11f.; 55,12f.

¹⁵ Siehe hierzu Mittmann-Richert, Erzählungen, 103.

¹⁶ Siehe z. B. auch der Rekurs auf das Heiligtum im Gebet Esters C 20.

Damit wird der Auszug aus Ägypten zum Typus der endzeitlichen Befreiung.¹⁷ So heißt es in MekhY pišḥa 14 (Horowitz/Rabin 52) in einer recht knappen Auslegung, die geradezu als Nucleus aller anderen Überlieferungen aus diesem Vorstellungsbereich dient:

„Diese Nacht ist eine Nacht der Bewahrung für den Herrn“ (Ex 12,42): In dieser [Nacht] wurden sie erlöst und in dieser [Nacht] werden sie [auch] einst [wieder] erlöst werden. Das sind die Worte von R. Jehoschua, wie geschrieben steht: „Diese Nacht ist eine Nacht [der Bewahrung]“ (Ex 12,42).¹⁸

Diesen Grundelementen „Exodus“ und „künftige Erlösung“ können weitere Motive hinzugefügt werden, sodass schließlich Reihen entstehen, in denen die verschiedenen Nächte der Errettung zusammengestellt sind. Unter dem Stichwort der Offenbarung verbinden zum Beispiel die Targumim zu Ex 12,42 Anfang und Ende der Geschichte, Schöpfung und Erlösung. In TPsJ zu Ex 12,42 heißt es:

Vier Nächte sind eingeschrieben im Buch der Erinnerung vor dem Herrn der Welt. Die erste Nacht, als er sich offenbarte, um die Welt zu erschaffen. Die zweite, als er sich dem Abraham offenbarte. Die dritte, als er sich in Ägypten offenbarte, und seine Hand alle Erstgeborenen Ägyptens tötete, und seine Rechte die Erstgeborenen Israels entrinnen ließ. Und die vierte, als er sich offenbarte, um das Volk des Hauses Israel von den Völkern zu erlösen. Und alle nennt er „Nächte der Bewahrung“. Denn so legt Mose aus und sagt: Eine Nacht der Bewahrung zur Erlösung ist es vor dem Herrn, um das Volk des Hauses Israel herauszuführen aus dem Land Ägypten.¹⁹

In dieses Schema kann schließlich auch die Estertradition eingebaut werden. Eine solche direkte Verbindung erfolgt in BerR 70,15 (Albeck 8,15), wenn nun das Passahfest mit Purim verknüpft wird. Nach dieser Überlieferung war es nicht nur eine Passahnacht, als Gideon über Midian siegte und Sanherib von Jerusalem abzog; auch die schlaflose Nacht des Königs Ahasveros fiel auf dieses Datum.²⁰

17 Zum Ganzen vgl. die Monographie von Le Déaut, *La nuit pascale*, 289 ff.

18 Entsprechend formuliert auch TargThr 2,22: „Du wirst dein Volk, das Haus Israel, zur Freiheit berufen durch den Messias, wie du es durch die Hand Moses und Aarons getan hast an dem Tag, da du sie aus Ägypten nach Israel gebracht hast.“

19 Vgl. auch die ausführlichere Version dieser Auslegung in TFrage zu Ex 12,42; für eine detaillierte Analyse dieser Überlieferung siehe Le Déaut, *La nuit pascale*, S. 64 ff.

20 Zu diesem Motiv vgl. PRK 17,1 (Mandelbaum 281); PesR hosafa 2 (195b–196a); siehe auch 2PA zu Est 6,1 (37a). Zur direkten Verbindung zwischen der Passazzeit und den Ereignissen um Mordekhai und Ester vgl. auch EstR 10,4 (14d): Als Haman zu Mordekhai kommt, ist dieser gerade mit den Halakhot des 'Omär beschäftigt, „denn es war der 16. Tag im Nisan, an welchem zur Zeit des Tempels das 'Omär dargebracht wurde.“ Vgl. PRE 50 (120b/121a): „Sie [Ester] sagte zu ihm: Geh, versammle alle Juden, die sich in Susa befinden, und fastet für mich und esst nicht und trinkt

Dieses Muster wird schließlich auch von Targum Scheni aufgenommen, wobei die Beispiele ganz eigenartig zwischen Errettung und größter Bedrohung changieren. Hier nämlich heißt es in 2Targ Est 6,1:

In jener Nacht floh der Schlaf des Königs.
 In jener Nacht *ging die Errettung für die Juden heraus.*
 In jener Nacht *wurde Sara in das Haus Abimelechs gebracht.*
 In jener Nacht *wurden alle Erstgeborenen der Ägypter getötet.*
 In jener Nacht *wurden Weissagungen den Propheten offenbart und Träume denen, die Gesichte träumen.*
 In jener Nacht *wurde ihre ganze Nation erschüttert;*
die Provinzen und alle ihre Bewohner [waren] in großer Trauer
und alle Städte [in] Totenklage und Jammer.
[In] allen Provinzen [waren] die jungen Männer mit Säcken bekleidet,
die alten Männer und die alten Frauen schlugen auf ihre Herzen,
und sie alle schrien in Bitterkeit und jammerten mit lauter Stimme und riefen:
„Wehe, wehe, dass wir Bedrängnis über Bedrängnis gesehen haben [und] Unglück über Unglück.
Von unserer ersten Niederlage wurden wir [noch] nicht geheilt,
für unsere Schläge wurde uns [noch] kein Heilmittel gegeben,
von unserem Kummer sind wir [noch] nicht getröstet worden,
und die Schmerzen unseres Herzens sind [noch] nicht an uns vorübergegangen:
Denn die Stadt unserer Väter liegt verlassen auf dem Felde,
unser Heiligtum hat der Feind verschlossen,
und unseren Tempelhof zerstampften unsere Gegner.
Aber der Pharao und die Ägypter berieten gegen uns keinen Ratschluss [so hart] wie diesen,
und die Könige der Völker planten gegen uns noch keinen Gedanken wie diesen,
um bereit zu sein für diesen Tag, uns von der Erde zu vernichten.
Der Offenbarer der Geheimnisse offenbarte Mordekhai dieses Geheimnis, dass das Todesurteil

nicht drei Tage lang, und das sind sie: der 13., 14. und 15. Nisan. Es sprach zu ihr Mordekhai: Ist nicht der dritte Tag Passa? Sie sagte zu ihm: Du bist das Oberhaupt des Sanhedrin und sagst so etwas? Wenn es Israel nicht gibt, für wen [soll es dann] Passa [geben]? Mordekhai hörte ihre Worte und tat alles, was sie ihm befohlen hatte.“ PRK 5,17 (Mandelbaum 106) verbindet Purim mit Passa durch den Verdienstgedanken: „R. Chelbo sagte im Namen R. Jochanans: Hier sagst du: ‚Am zehnten dieses Monats [nehme jeder Hausvater ein Lamm]‘ (Ex 12,3); und dort sagst du: ‚Und das Volk stieg aus dem Jordan am 10. dieses Monats‘ (Jos 4,19). R. Chijja im Namen R. Jochanans: Das Nehmen des [Opfertieres] stand ihnen am Jordan bei, und das Essen des [Opfertieres] stand ihnen in den Tagen Hamans bei. Deshalb heißt es: ‚Und sie sollen das Fleisch essen in jener Nacht‘ (Ex 12,8), und es ist geschrieben: ‚In jener Nacht floh der Schlaf des Königs‘ (Est 6,1).“ Alle Textbelege der rabbinischen Literatur wurden meiner Arbeit zu Targum Scheni entnommen; siehe *ibid.* auch die Verweise auf weitere Parallelen.

beschlossen sei über das Haus Israel; auch als Knechte und als Mägde verkauft man uns nicht“.²¹

Wenn hier neben der Bedrohung durch den Pharao noch auf Sara bei Abimelech hingewiesen wird, so hat dies wohl seinen Grund darin, dass es sich auch hier um eine Gefährdung handelt, die in der Fremde spielt und die sich durch die Auseinandersetzung mit einem fremden Herrscher ergibt.²²

4 Die Exodustradition im Kontext der Handlung der Ester-Targume

Bezeichnend für die Targumüberlieferung ist nun die Tatsache, dass das Exodusmotiv als Archetyp für die Errettung auch im Munde verschiedener Protagonisten der Handlung erscheinen kann und dieses somit auch in ganz unterschiedlichen Funktionszusammenhängen steht.

Relativ naheliegend ist es zunächst, dass Mordekhai auf die Exodustradition rekurriert. Allerdings erfolgt dies nicht, wie man es vielleicht von der Septuaginta her erwarten könnte, im Kontext eines Gebets, sondern vielmehr in jener Passage, in der er seine Pflgetochter Ester davon überzeugen muss, dass sie ihre Position als Königin zum Wohle ihres Volkes einsetzen und beim König für dieses vorsehen soll (Est 4,13). Während in der biblischen Überlieferung Mordekhai lediglich sagt, dass es auch für sie im Königshaus keine Sicherheit in der Bedrohung

21 Alle Zitate von Targum Scheni entstammen der Übersetzung in Ego, Targum Scheni. Für Hinweise auf spezielle Fragen der Textüberlieferung und der Übersetzung siehe *ibid.* Entsprechend dem Usus in der Targum-Forschung erscheint die wörtliche Übersetzung des masoretischen Textes in Normalschrift, Hinzufügungen werden kursiv geschrieben und Paraphrasierungen der hebräischen Vorlage, die keine wörtliche Rekonstruktion des Textes zulassen, werden unterstrichen.

22 Vgl. 2PA zu Est 6,1 (37a/b): „Eine andere Auslegung: ‚In jener Nacht‘ – Das ist die Nacht, in der sich der Heilige, gepriesen sei er, Abraham, unserem Vater, offenbarte, denn so heißt es: ‚Und er hieß ihn hinausgehen‘ (Gen 15,5). Eine andere Auslegung: ‚In jener Nacht – Das ist die Nacht, in der der Krieg gegen Sisera geführt wurde, denn es heißt: ‚Die Sterne kämpften von ihren Bahnen gegen Sisera‘ (Jdc 5,20)“; vgl. auch die Rezeption dieses Motivs in AgEst zu Est 6,1 (30a): „In jener Nacht floh der Schlaf des Königs‘ (Est 6,1) ... Als der Heilige, gepriesen sei er, sich am Pharao und den Ägyptern rächte, da rächte er sich an ihnen in der Dunkelheit, denn es heißt: ‚Ich werde in jener Nacht durch Ägypten ziehen‘ (Ex 12,12). [Als weitere Beispiele werden Sanherib und Bel-sazar genannt.] Und auch der Ratschluß Hamans wurde nur in der Dunkelheit gebrochen, denn es heißt: ‚Und in jener Nacht floh der Schlaf des Königs‘ (Est 6,1). Und auch in der Zukunft wird der Heilige, gepriesen sei er, nur in der Dunkelheit von den Völkern einfordern.“

ihres Volkes gebe und auf hier – so zumindest das traditionelle Verständnis dieser Passage – „auf den anderen Ort“ verweist, von dem aus den Juden Hilfe erstehen wird, fügt der Targum eine ausführliche Rede ein, in der Mordekhai seine Pflgetochter zum Handeln motiviert. Ester wird zunächst durch eine uns etwas eigenartig anmutende historische Konstruktion in die Pflicht genommen, wenn Mordekhai eine Relecture der Erzählung von Saul und Agag in 1Sam 15 bietet. Die Tatsache, dass Saul den Amalekiterkönig Agag entgegen dem göttlichen Befehl vom Bann verschont (1Sam 15,9), hat – so die Deutung des Targums – insofern eine direkte Auswirkung auf die Gegenwart, als Haman, Mordekhaies Gegenspieler und Erzfeind des jüdischen Volkes, ein Nachfahre Agags ist. Hätte Saul Agag getötet, wären Hamans Vorfahren gar nicht geboren worden! Deshalb kommt Ester auf jeden Fall die Aufgabe zu, die Schuld Sauls wieder gut zu machen und beim König um Gnade für ihr Volk zu bitten. In diesem Zusammenhang ermutigt Mordekhai nun seine Nichte zum Handeln, indem er auf verschiedene Ereignisse aus Israels Geschichte verweist, aus denen das Volk siegreich hervorging. In diesem größeren Zusammenhang erfolgt auch der Rekurs auf die Exodusüberlieferung, wenn es hier in 2Targ 4,13 heißt:

Und als der Pharao im Lande Ägypten über das Haus Israel [als König] erstand und sie zu Knechten machte, da brachte der Heilige, gepriesen sei er, Plagen über die Ägypter, eine von der anderen verschieden, und er führte die vom Hause Israel hinaus mit erhobenem Haupt. Da machten sich die Ägypter auf und verfolgten sie, und als Israel die Ägypter sah, da beteten sie vor ihrem Vater im Himmel, und er errettete sie, indem er das Meer vor ihnen spaltete und sie auf dem Trockenen hinübergehen ließ und die Wagen des Pharao und sein Heer im Meer versenkte.

Bezeichnend für diese Passage ist die Tatsache, dass an dieser Stelle eine ganz besondere Lesart der Exodustradition erscheint. Durch den Verweis auf ein Bittgebet der Israeliten, das Mordekhaies Anliegen, Ester in ihrem Gottvertrauen zu ermutigen, unterstreicht, steht die Überlieferung des Targums in deutlichem Gegensatz zu der biblischen Erzählung vom Auszug. Dort nämlich ist von der Angst und dem Murren des Volkes die Rede.²³ So wird hier das Volk in einem deutlich

23 Vgl. Ex 14,11–12. Ähnlich lautet auch MekhY shira 6 (Horowitz/Rabin 136); vgl. ferner: MekhY shira 2 (Horowitz/Rabin 123). Vermutlich greift der Targum mit dem Geschichtsrückblick auf die Struktur einer Tradition aus SifBam beha'alothkha §84 (S. 82) zu Num 10,35 zurück, in der es heißt: „Dem Pharao, der euch angriff – was habe ich ihm getan? ‚Die Wagen des Pharao und seine Streitmacht warf er (sc. Gott) ins Meer‘ (Ex 15,4); Siserä, der euch angriff – was habe ich ihm getan? ‚Vom Himmel her kämpften sie; die Sterne kämpften von ihren Bahnen gegen Siserä‘ (Jdc 5,20); Sanherib, der euch angriff – was habe ich ihm getan? ‚Da ging der Engel des Herrn aus und schlug im Lager der Assyrer [18 5000 Mann]‘ (II Reg 19,35); Nebukadnezar, der euch angriff – was

günstigeren Licht gezeichnet als in der biblischen Überlieferung; gleichzeitig wird die Handlungssequenz von Gebet und Rettung bereits in die biblische Estererzählung eingetragen.

Ein literarischer Kunstgriff erfolgt in der Targumüberlieferung, wenn auch Repräsentanten der „Gegenpartei“ auf den Exodus Bezug nehmen können. Hier ist an erster Stelle auf die Reden Sereschs, der Frau Hamans, zu verweisen. In der biblischen Überlieferung ist sie es, die ihrem Mann den Rat gibt, Mordechai an den Galgen zu bringen (Est 5,14); nachdem Haman aber Mordechai die Ehre erweisen musste, muss sie in einer Sentenz feststellen, dass Haman Mordechai nichts anhaben können wird, da dieser aus dem Stamme der Juden kommt (Est 6,13).

Die Targumtradition schmückt diese Erzählemente dergestalt aus, dass zunächst erklärt wird, wieso Sereschs Wahl auf den Galgen fällt. Ein Blick in die Geschichte Israels nämlich zeigt, dass diese Todesart die einzige ist, aus der Israel bislang nicht gerettet wurde. So heißt es in 1Targ Est 5,14:

Und es sprach zu ihm Seresch, seine Frau, und alle seine Freunde: In den Feuerofen kannst du ihn nicht werfen, denn Abraham, sein Vater, wurde daraus gerettet. Mit dem Schwert kannst du ihn nicht töten, denn Isaak, sein Vater, wurde davon errettet. Im Wasser kannst du ihn nicht ersticken (vgl. Ex 14,27), denn Mose und Aaron und die Kinder Israel wurden daraus errettet. In die Löwengrube kannst du ihn nicht werfen, denn aus ihr wurde Daniel, der Prophet, errettet. Deshalb soll man ein Holz anfertigen.

Während Targum Rishon in dieser Auslegung nur auf drei Beispiele verweist, schmückt die entsprechende Auslegung in 2Targ Est 5,14 dies noch weiter aus und bildet eine lange Reihe von Exempeln aus der Geschichte, die Israels Unverletzbarkeit beweisen:

Da sprachen zu ihm {Seresch}, seine Frau, und alle seine Freunde: *„Wenn es dir gut scheint, möchten wir vor dir ein Wort sprechen: Wie soll die Bestrafung an Mordechai, dem jüdischen Mann, einem der Gerechten, die es auf der Welt gibt, vollzogen werden?*

Wenn du ihn mit dem Schwert töten willst – schon wendet sich das Schwert und erhebt sich gegen uns!

Werfen wir ihn in das Meer – {Mose} hat es bereits für die Kinder Israel gespalten, und sie sind mitten hindurch gegangen.

Steckst du ihn in einen brennenden Feuerofen – Hananja, Asarja und Mischaël rissen ihn aus und sind aus ihm [lebend] hervorgegangen.

Wird er in das {Maul} der Löwen geworfen – bereits Daniel haben die Löwen nicht verletzt.

Wird er vor die Hunde geworfen – bereits im Lande Ägypten wurde der Mund der Hunde verschlossen.

habe ich ihm getan? ‚Er fraß Gras wie das Vieh‘ (Dan 4,30); Haman, der euch angriff – was habe ich ihm getan? ‚Ihn hängte man an das Holz‘ (Est 8,7).“

Führen wir ihn in die Wüste hinaus – schon [einmal] waren sie in der Wüste fruchtbar und mehrten sich.

Wollen wir ihm die Steinigung auferlegen – bereits David hat den Philister Goliath gesteinigt! Und wenn wir ihn in einen stierförmigen Kupferkessel werfen – bereits Manasse hat ihn aufgeschlitzt und ist [lebend] daraus hervorgegangen.

Mit welcher Todesart wir ihn töten – ein und dasselbe Gesetz wird an ihm geschehen!

Wenn wir ihn in das Gefängnis werfen – vom Gefängnis aus wurde Josef zum König gemacht. Würfst du das Messer an seinen Hals – bereits vom Halse Isaaks wurde das Messer abgewendet.

Blenden wir seine Augen und lassen wir ihn allein – schon wird er uns töten, so wie Simson [seine Feinde] tötete.

Wir wissen nicht, welche Strafe wir diesem Mann auferlegen sollen. Ein großes Holz soll für ihn errichtet werden, und auf das Tor seines Hauses soll sein Blut vergossen werden. Er soll an das Holz gehängt werden, und alle seine Freunde und Verwandten sollen ihn sehen. Himmel und Erde zusammen {weinten} über das Holz, das Haman für Mordechai errichtet hat. Gegen Morgen suche den König auf und bitte ihn [um seine Zustimmung] für dieses Holz.“

Neben den verschiedenen Beispielen – Schwert, Steinigung, Verbrennen in einem Kupferkessel bzw. im Feuerofen, der Löwengrube sowie dem Messer bei der Bindung Isaaks – erscheinen nun gleich mehrere Elemente der Exodusüberlieferung als eindruckliche Belege für Gottes Rettungshandeln gegenüber seinem Volk – so neben dem Meerwunder auch die Errettung vor den ägyptischen Hunden und die Bewahrung in der Wüste.

Diese Überlieferung aus Targum Scheni schöpft bei all ihren Belegen für die Exodustradition aus der Schrift. So ist der Hinweis auf die Bewahrung vor den ägyptischen Hunden, deren Mund vor Israel verschlossen blieb, eine narrative Ausschmückung zu Ex 11,7, wo es heißt, dass in der Nacht, in der die Erstgeburt getötet wurde, bei den Israeliten kein Hund weder gegen Mensch noch Vieh knurren wird.²⁴ Auch das Motiv des Schwertes, das hier ja nicht mit einer be-

²⁴ Zur Auslegung von Ex 11,7 siehe ShemR 31,9 (57d): Die ägyptischen Hunde bellten nur die Ägypter bei der Bestattung der Erstgeborenen an, aber nicht die Israeliten. Siehe auch EstR 9,2 (14b): „Unter allen Ratgebern, die Haman hatte, wußte niemand einen solchen Rat zu geben wie Seresch, seine Frau. Denn er hatte 365 Ratgeber entsprechend der Anzahl der Tage des Sonne [njahrs]. Es sprach zu ihm seine Frau: Dieser Mann, den du verlangst – wenn er vom Stamme der Juden ist, dann kannst du ihn nur mit Klugheit besiegen durch etwas, womit man keinen von den Söhnen seines Volkes prüfte. Denn wenn du ihn in den Feuerofen wirfst, dann wurden aus ihm bereits Hananja und seine Freunde gerettet. Und wenn [du ihn] in die Löwengrube [wirfst], dann ist schon Daniel aus ihr herausgestiegen. Und wenn du ihn im Gefängnis fesselst, dann ist schon Josef aus ihm hervorgegangen. Und wenn du das Maultier unter ihm heizst, so flehte bereits Manasse, und der Heilige, gepriesen sei er, erhörte ihn, so dass er [lebendig] hervorging. Und wenn ihr sie in die Wüste verbannt, dann waren schon ihre Väter in der Wüste fruchtbar und mehrten sich. Und sie wurden mit vielen Prüfungen geprüft und bestanden in allen und wurden gerettet. Und wenn du seine Augen blendest, dann sieh Simson, der viele Philister tötete, als er blind war. Aber

stimmten Begebenheit identifiziert wird, steht mit der Exodusüberlieferung in Verbindung. Hier kann auf Ex 18,4 verwiesen werden, wo es heißt: „Und er hat mich errettet vom Schwert des Pharao“. Dementsprechend verbindet eine parallele Überlieferung aus dem mittelalterlichen Estermidrasch Panim Acherim 2PA zu Est 5,9 (36a/b)²⁵ bzw. Aggadat Ester AgEst zu Est 5,14 (29b)²⁶ diese Passage explizit mit Mose.

Das Exodusmotiv soll dann noch ein weiteres Mal im Munde Sereschs erscheinen. Während Targum Scheni im Zusammenhang mit der Auslegung von Est 6,13 nur auf das Schicksal der drei Männer im Feuerofen als Beispiel für die Unverletzbarkeit des jüdischen Volkes verweist, nennt 1Targ Est 6,13 auch die Rettung Israels aus Ägypten im Rahmen einer Reihe von Begebenheiten, die zeigen, dass Israel letztlich unbesiegbar ist.

Und es sagten zu ihm die Weisen und Seresch, seine Frau: Wenn Mordekhai, vor dem du begonnen hast, dich niederzuwerfen, vom Stamme der Gerechten ist – siehe [doch], wie die Könige vor Abraham in der Ebene der Felder niedergefallen sind, Abimelech vor Isaak, [wie] Jakob den Engel besiegte und [wie] durch Mose und Aaron der Pharao mit seinem ganzen Heer im Schilfmeer versank! Und alle Könige und Fürsten, die ihnen Böses taten, die lieferte ihr Gott in ihre Hände aus! Und auch du vermagst ihm nichts Böses zu tun, denn du wirst vor ihm [gänzlich] zu Falle kommen!²⁷

Schließlich kann das Exodusmotiv sogar im Munde Hamans erscheinen. In diesem Zusammenhang ist zunächst auf die Auslegung zu Est 3,7 zu verweisen, wo Targum Scheni zur Veranschaulichung der Behauptung, dass die Juden sonderbare Bräuche haben, Haman einen Festkalender präsentieren lässt, in dem der Sabbat und die verschiedenen jüdischen Feste des Jahreslaufes allesamt negativ beschrieben werden. Hier heißt es in 2Targ Est 3,7 über das Passahfest:

Im Monat Nisan begehen sie acht Feiertage, und sie machen ein Feuer und eine Reinigung und fegen das Gesäuerte vom Ungesäuerten weg und sagen: Das [ist der Tag], an dem unsere Väter aus Ägypten erlöst wurden, und sie nennen ihn: Passah-Tag. Sie gehen in ihre Synagogen, lesen

kreuzige ihn am Holz, denn wir haben keinen aus seinem Volk gefunden, der davon entronnen ist.“ Eine synoptische Zusammenstellung mit Parallelen zu diesem Text hat Grossfeld, *The Two Targums*, 212; siehe auch Ego, *Targum Scheni*, 310.

25 2PA zu Est 5,9 (36a/b): „Mose [errettete er] vom Schwert, denn es heißt: ‚Und er hat mich errettet vom Schwert des Pharao‘ (Ex 18,4).“

26 AgEst zu Est 5,14 (29b): Wenn du ihn mit dem Schwert töten willst, dann wurde schon Mose vom Schwert gerettet.“

27 Siehe auch PRE 50 (122a): „Seresch, seine Frau, und alle seine Weisen sagten zu ihm: Hast du nicht gehört, was dem Pharao in Ägypten geschehen ist ...“. Eine ähnliche Liste findet sich auch in 2PA zu Est 6,13 (38b).

aus ihren Büchern, legen ihre Propheten aus und sagen: Wie das Gesäuerte vor dem Ungesäuerten weggefeigt wurde, so soll [auch] die frevelhafte Königsherrschaft von uns weggefeigt werden, und so geschehe für uns die Erlösung von diesem törichtem König.

Für die Darstellung des Passahfestes greift der Targum zunächst auf die Verhältnisse der Diaspora zurück. Nur dort dauert das Fest acht Tage; im Lande Israel dagegen wird nur sieben Tage gefeiert.²⁸ Der Brauch, das Gesäuerte zu verbrennen, der bereits in der Mischna vorgeschrieben wird,²⁹ erfährt hier nun eine symbolische Ausdeutung, die direkt zu dem Duktus des gesamten Verses Est 3,7 passt, da der Sinn des Festrituals darin besteht, symbolisch den Wunsch nach einer Zerstörung der Königsherrschaft zum Ausdruck zu bringen. Ein negativer Blick auf die Exodusüberlieferung erfolgt dann auch am Ende dieser Passage, wenn in einem Geschichtsrückblick am Beispiel Davids die Grausamkeit des jüdischen Volkes demonstriert wird. Der Hochmut Israels während der Herrschaft Davids wird mit dessen Niederlage unter Nebukadnezar kontrastiert, und die Größe und Macht des Volkes beim Auszug aus Ägypten steht im Gegensatz zu der Armut, in der sich das Volk jetzt befindet. Die Zahl der Israeliten beim Auszug aus Ägypten spielt dann auch in der Auslegung des folgenden Verses eine Rolle, wenn sich die Höhe des Kaufpreises an der Zahl der Israeliten bemisst, die aus Ägypten auszogen.³⁰

Da der Exodus in den Reden Hamans zunächst ganz negativ konnotiert ist, erscheint seine Aussage in 2Targ Est 7,9 umso überraschender. In einer Rede, in der

28 Jacobs, Art. Passover, 163.

29 Am 13. Nisan, d. h. einem Tag vor dem Beginn des Passafestes, wird das Haus durchsucht; am 14. Nisan, im Anschluss an das Ma'arib-Gebet, verbrennt man dann das Gesäuerte; vgl. mPes 1,1.3 und mPes 2,1; hierzu: Jacobs, Art. Passover, 169; Rabinowicz, Art. Bedikat Hamez, 372. Das Motiv von der Staatsfeindlichkeit des Passafestes rezipieren auch die mittelalterlichen Midraschim; vgl. 2PA zu Est 3,8 (34b): „Und sie haben ein Fest mit dem Namen Passa, und sie freuen sich an ihm über den Tod des Pharao, der ihnen viel Gutes getan hat, und verbrennen das Gesäuerte in ihren Häusern und sagen: So möge der Heilige, gepriesen sei er, alle ihre Feinde verbrennen.“ Vgl. die Parallele in Yalq Est §1054 (529c); siehe auch AgEst zu Est 3,8 (16a): „Im Monat Nisan machen sie acht Festtage, und sie entfernen das Gesäuerte vom Ungesäuerten und sagen: An diesem Tag wurden unsere Väter erlöst. Dann gehen sie in ihre Synagogen, lesen, beten und sagen: So wie das Gesäuerte von unseren Häusern entfernt wurde, so soll dieser frevelhafte König von uns entfernt werden, und wir wollen von der Hand dieses törichtem Königs befreit werden.“

30 Wenn 10000 Silbertalente – so der Preis, den Haman dem König bietet – einen Wert von 60 Myriaden Mane haben, dann kommt ein Mane auf je eine Person. Das exegetische Motiv, das dieser Überlieferung zugrunde liegt, ist offensichtlich: Es soll erklärt werden, wie der im masoretischen Text genannte Kaufpreis von 10000 Silbertalenten zustande gekommen ist. Ähnliche Berechnungen finden sich auch in 1Targ Est 3,9; EstR 7,19 (13b) u. ö. Für eine Zusammenstellung der verschiedenen Überlieferungen sowie traditioneller Kommentare siehe Grossfeld, The First Targum, 129.

Haman nun Mordekhai um sein Leben anfleht, bezeugt dieser mit den Worten „*Große Wunder sind dir geschehen, so wie sie deinen Vätern geschehen sind, als sie durch das Meer zogen*“, dass Mordekhais Errettung der archetypischen Erlösung seines Volkes aus Ägypten entspricht. Hamans Äußerungen zum Exodus stehen somit in einem spannungsreichen Verhältnis zueinander und belegen, dass schließlich sogar der Erzfeind Israels begreifen muss, von welcher fundamentalen Bedeutung der Exodus für das Volk Israel und seine Geschichte ist.

5 Zusammenfassung

Die einzelnen Belege aus Septuaginta, Midrasch und Targum zeigen deutlich, dass die Verbindung zwischen der Esterüberlieferung und dem Exodus im Laufe der Entwicklung des Esterstoffes immer enger wird. Es ist zu vermuten, dass die ursprüngliche Zurückhaltung in der Überlieferung der Hebräischen Bibel ihren Grund im Diasporabezug der Erzählung hat, für die der Exodus, dessen Ziel ja im Verlassen des Landes liegt, kein geeignetes Modell darstellt. Der Rückgriff auf andere Traditionen – wie zum Beispiel den Heiligen Krieg – lag damit weitaus näher als der Bezug zum Exodus.

Wenn die Exodusüberlieferung im Laufe der Traditionsbildung aber für die Estertradition eine immer bedeutendere Rolle spielen soll, so hat dies wohl seinen Grund in der Tatsache, dass sie sich in gewisser Weise von ihrem konkreten „Landbezug“ gelöst hat und zum allgemeinen Beispiel für Gottes enge Bindung an sein Volk und sein Rettungshandeln schlechthin geworden ist. Vor diesem Hintergrund wird der Exodus zum Archetyp von Israels Erlösung und kann sowohl mit anderen Rettungsgeschichten – darunter auch mit dem Sieg über Haman und die Feinde der Juden – als auch mit der künftigen eschatologischen Erlösung verbunden werden. Dem Meturgeman, der in Targum Scheni eine ausschmückende Nacherzählung der Estergeschichte bietet, stand somit ein Motivreservoir zur Verfügung, aus dem er kreativ schöpfen und das er zur Charakterisierung seiner Figuren nutzbar machen konnte.

Literatur

- Berner, Christoph, Art.: Exodustradition, in: Wibilex (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18041/>), zuletzt abgerufen am 30.4.2015.
- Bush, Frederic W., Ruth/Esther (Word Biblical Commentary 9), Dallas: Word Books, 1996.
- Clines, David J.A., The Esther Scroll. The Story of the Story, JSOT Supplement 30, Sheffield: JSOT Press, 1984.
- Ego, Beate, Targum Scheni zu Ester. Übersetzung, Kommentar und theologische Deutung, TSAJ 54, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Gerleman, Gillis, Esther, BK 21, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ²1982 (1. Aufl. 1973).
- Grossfeld, Bernard, The First Targum to Esther. According to the MS Paris Hebrew 110 of the Bibliothèque Nationale, New York: Sepher-Hermon Pr., 1983.
- Grossfeld, Bernard, The Two Targums of Esther, Translated, with Apparatus and Notes, The Aramaic Bible 18, Edinburgh: Clark, 1991.
- Horowitz, H.S. / Rabin, I.A. (Hg.), Mechilta d'Rabbi Ismael, Frankfurt a.M.: J. Kauffmann, 1931 (Nachdruck Jerusalem 2. Aufl. 1960).
- Jacobs, L., Art. Passover, in: EJ 13, Jerusalem: Keter, 1971, Sp. 163–173.
- Kottsieper, Ingo, Zusätze zu Ester, in: Odil Hannes Steck / Reinhard Gregor Kratz / Ingo Kottsieper (Hg.), Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel, ATD.A 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Le Déaut, Roger, La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42, Analecta Biblica 22, Rom: Inst. Biblique Pontifical, 1963.
- Mandelbaum, Bernhard (Hg.), Pesiqta de Rav Kahana, 2 Bde. New York: Jewish Theological Press 1962.
- Mittmann-Richert, Ulrike, Historische und legendarische Erzählungen, in: Hermann Lichtenberger / Gerbern S. Oegema (Hg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit VI, Supplementa: Einführung zu den Jüdischen Schriften, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000.
- Rabinowicz, H., Art. Bedikat Ḥamez, EJ 4, Sp. 372–373.

Nuria Calduch-Benages

The Exodus Traditions in the Book of Ben Sira

1 Introduction

Ben Sira's interest in the history of Israel is well attested in the final section of the book, the "Praise of the Ancestors" (Sir 44–50). In these chapters, inspired by the ancient biblical accounts, the author presents a gallery of famous characters in chronological order, beginning with Enoch and ending up with his own contemporary, the High Priest Simon. From the period of the covenants with the patriarchs, we pass through the time of the prophets and kings, ending up with the reconstruction of Jerusalem and the temple.¹

The attentive reader immediately notices that the construction of this historical survey lacks some important, indeed fundamental, building blocks which are relegated to silence. Notably surprising, for example, is the fact that there is no mention of the departure of the Israelites from Egypt (Exodus 14–15). By contrast with Wisdom 10–19, a Hellenistic re-reading of the Exodus, Sirach 44–50 is silent with regard to the foundational event of the constitution of Israel.² The same thing happens in Sir 16,6–11ab, a sapiential reflection on the history of the people, and in Sir 16,26–17,14, which passes from the creation to the covenant at Sinai without any interval.³ No hint, therefore, of the pursuit by the Egyptians, the miracle of the Red Sea, the drowning of Pharaoh's army with his chariots and his horses...

On the other hand, the work of Ben Sira is not lacking in passages which take their inspiration from the books of Exodus,⁴ Numbers and Deuteronomy⁵ and refer to the Exodus traditions (the miracles, the plagues, Pharaoh, the rebellion of the people, the gift of the Law...). These are the passages in which we are especially interested. However, since we cannot be exhaustive and must make a choice, we shall confine ourselves here to the following texts: Sir 44,23fg–45,5; 45,18–19 and 38,5.

1 Cf. Ska, *L'Éloge des Pères*, 181–193.

2 For a comparison between Sir 44–50 and Wisd 10–19, cf. Gilbert, *The Review of History*, 319–334.

3 Cf. Wénin, *De la création à l'alliance sinaïtique*, 147–158.

4 Reiterer, *The Influence of the Book of Exodus*, 100–117.

5 Veijola, *Law and Wisdom*, 144–164 and Beentjes, *Deuteronomistic Heritage*, 275–296.

2 The Praise of Moses (Sir 44,23fg–45,5)

Moses, the son of Amram and Jochebed, is a central character in the history of Israel. The references to his person and his deeds are concentrated chiefly in the Pentateuch and particularly in the Exodus traditions. In fact, outside the Pentateuch, the references to Moses are rather scanty (cf. Ps 105,26; 106,16.23.32; Jer 15,1; Mic 6,4; Neh 9,14...). Even so, there was abundant material at his disposal and Ben Sira had to make a choice. What was he to say about Moses and what keep quiet about? What aspects to emphasise and what just to pass over lightly? As Benjamin G. Wright correctly observes, “most of Ben Sira’s praise of Moses focuses on the Exodus events and the giving of the Law, although he shapes them to fit his own agenda and themes”.⁶ In fact, it takes only five verses for Ben Sira to give his encomium on one of the great leaders and masters of Israel, much loved in late Judaism.

According to Otto Kaiser, “the verses devoted to Moses are highly emphatic, bringing out in extremely terse phrases his exceptional position amongst all mankind and his special gifts from God, which culminate in his transmitting the divine law of life to Israel in 45:5”.⁷ Kaiser’s observation is completely correct. However, in our opinion, the sketch of Moses is not without irony. Some speak even of cynicism,⁸ but that seems to be going too far. The irony emerges, in the first place, in the comparison of the brief space which Ben Sira dedicates to Moses (9 bicola) with the 40 bicola devoted to the High Priests Aaron and Phinehas, of the tribe of Levi, and considered the ancestors of the Zadokites (cf., also, 50,1–21). Moreover, it is surely ironic to affect to “forget” Moses’ mission as liberator of his people, an essential element of Old Testament theology.

Here is the translation of the Hebrew text according to MsB (when the Ms is defective we follow Gr). For a detailed analysis of the textual questions, we refer to the studies by Friedrich V. Reiterer, Patrick W. Skehan and Markus Witte.⁹

44,23f–g He brought forth¹⁰ from him (i.e. Jacob / Israel) a man,
who found favour in the sight of all the living.

⁶ Wright, *The Use and Interpretation*, 191.

⁷ Kaiser, *Covenant and Law*, 242.

⁸ Morla Asensio, *Eclesiástico*, 217.

⁹ Reiterer, *Urtext und Übersetzungen*, 117–142; Skehan/Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 509–510; Witte, *Mose, sein Andenken sei zum Segen*, 164–166.

¹⁰ It is ironic that exactly the same Hebrew verbal form is used to narrate the exodus event in Ps 136,11.

- 45,1 Beloved¹¹ of God and humans,
Moses, whose memory is blessed.
- 45,2 He made him glorious like the angels/holy ones¹²
and strengthened him with/in fearful things.¹³
- 45,3 By his word he wrought swift miracles¹⁴
and sustained him in the king's presence.
He gave him commandments for his people¹⁵
and revealed to him his glory.
- 45,4 For his faithfulness and meekness
he chose him out of all flesh.
- 45,5 He permitted him to hear his voice
and let him draw near into the dark cloud.
He placed in his hand the commandment,
the law of life and understanding,
that he might teach to Jacob his statutes,
and his decrees and ordinances to Israel.

After the reference to the patriarch Jacob/Israel (“from him”, 44,23f),¹⁶ Ben Sira begins his panegyric of Moses without, however, mentioning his name yet (the same for Solomon in 47,12). In this way, the reader’s expectations are heightened with regard to this extraordinary man “who found favour in the sight of all the living” (44,23g). The expression “to find favour in the eyes of” (מצא חן בעיני), frequent in the Exodus narrative, is to be understood as the favour of his people, of Pharaoh’s daughter (Exod 2,5–10), of the priest of Midian and his daughters (Exod 2,15–22), of Pharaoh’s servants as well as the favour of the Egyptian people (Exod 11,3).¹⁷ Of undisputed prestige and blessed memory, Moses was loved both by God and human beings (45,1). So far, a characterisation of Moses that is very general and does not leave room for any details.

11 According to Gr (= Syr and Lat).

12 According to Antonino Minissale, the Lxx translates “holy ones” (ἁγίους) in the sense of angels, after Exod 7,1^{Lxx} which is how it translates the Hebrew אלהים (“I will make of you a god for Pharaoh”) on account of a theological scruple (Minissale, *Siracide*, 213). Cf., also, Wright, *The Use and Interpretation*, 192. Cf. Witte’s reconstruction of the Hebrew text: וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אִישׁ אֶל־לְהִים, “und er gab ihm den Namen Mann Gottes” (and he named him man of God) (Witte, *Mose, sein Andenken sei zum Segen*, 165, note 17).

13 According to MsBmg (= Gr, Syr and Lat).

14 According to Gr.

15 According to Gr and Syr. Cf. Segal’s reconstruction of the Hebrew text: וַיִּצְוֶהוּ אֱלֹהִים [ומע] (Segal, *Sēfer ben-Sīrā*, 307).

16 The absence of Joseph, apart from a brief mention in 49,15, is surprising.

17 Skehan/Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 510.

Beginning with 45,2 until the end of the passage, Ben Sira composes, according to the expression of M. Witte, “eine funktionale heilsgeschichtliche Biographie”,¹⁸ where he collects the most important actions and accomplishments of the life of Moses. We should note that all these actions and accomplishments are presented as gifts and favours which come from God.¹⁹ Venerated in a superhuman way, Moses was able to perform “fearful things” (במוראים) (45,2b) and “swift signs” (אותות מהר) (45,3a) in the presence of the king (45,3b), that is, the Pharaoh. The two expressions we have singled out probably refer to the account of the ten plagues which afflicted Egypt before the Exodus (Exod 7,1–11,10),²⁰ even if the plagues are never described as “fearful” in the book of Exodus. In this connection, B.G. Wright suggests that the reading of Exodus 9, and in particular of verses 20 and 30, would have induced Ben Sira to link the “fearful things” with “the fear of God”, a theme very dear to him.²¹

As for the Pharaoh of Egypt, he is mentioned only once as such in Sirach, that is in 16,15. This verse, like the following one, is attested in HbII (MsA), GrII and Syr (absent, however in GrI and Lat) and they represent a late expansion of the text. Verses 15 and 16, in fact, are not only too long but also interrupt the author’s argument. This opinion is shared by Marco Rossetti and, more recently, by Severino Bussino, authors who have studied the addition in some depth.²²

We record the translation of the Hebrew text of v. 15 according to MsA:

The Lord hardened the heart of Pharaoh, who did not recognize him,
in order to manifest his deeds under heaven.

With the mention of Pharaoh’s hardened heart (cf. Exod 7,3; 9,12; 10,27; 11,10; 14,4.8), the verse is linked to the historical exposition of 16,6–11ab and offers a concrete example of what is stated in 16,14b: “everyone will receive according to his deeds”. In Rossetti’s words, “The king of Egypt is for everybody the example of someone who remains unconcerned and unrepentant in the face of God’s

¹⁸ Witte, *Mose, sein Andenken sei zum Segen*, 170.

¹⁹ Cf. Petraglio, *Il libro che contamina le mani*, 101: “Ben Sirac, presentando Mosè, compone il suo testo mostrando Dio come unico soggetto” (In his presentation of Moses, Sirach composes his text showing God as the only subject).

²⁰ Cf. Deut 4,34; 26,8; 34,11–12.

²¹ Wright, *The Use and Interpretation*, 192.

²² Rossetti, *Le aggiunte ebraiche e greche*, 607–648; Bussino, *The Greek Additions*, 176–189.

action, and precisely for this reason, the Lord will render his heart still harder preventing him from reaching the truth”.²³

Now let us return to the praise of Moses. Without making any mention of the Exodus from Egypt,²⁴ beginning with 45,3c, Ben Sira concentrates on the Sinai experience and, in particular, on the gift of the Law. Several words of a legislative character (מצוה, “commandment”; תורה, “law”; חקים, “statutes”; עדות, “decrees”; and משפטים, “ordinances”) are concentrated at the end of the passage (45,5cdef) and are placed to indicate the central role of the Law in the sage’s thought and work. We do not know if the sentence in 45,3c (cf. the verb צוה, “to command”) refers to the giving of the Decalogue or not, but, in the light of the context, it is very probable that this is the case (cf. 45,5c). In 45,3d, the revelation of the glory of God echoes some Exodus passages such as Exod 24,15–17; 33,18–23; 34,5–8. We should note that, in 45,4, the portrait of Moses acquires more concrete traits than those mentioned at the beginning (cf. 44,23g–45,1). Like Abraham, who was found faithful in trial (44,20), Moses is described as a faithful and humble man (Num 12,3.7). It is precisely because of “his faithfulness and humility” that he was chosen by God. In 45,5abcd, Ben Sira seems to have been inspired by various texts from Exodus, Numbers and Deuteronomy where there is mention of the voice of God (Exod 33,11; Num 12,8; Deut 5,22; 34,10), the entry of Moses into the cloud (Exod 20,21; 24,28; Deut 5,22) and the handing over of the commandments (Exod 32,15; Deut 9,15).

The passage reaches its climax in 45,5ef, where we learn of the mission which God entrusted to Moses. It is a question of communicating and teaching the “Law of life and understanding” (תורת חיים ותבונה) to his people Israel. As Burkard M. Zapff puts it, in Sir 45,5ef, Moses is presented as “the paradigm of the Legislator, who is the link between the Law and wisdom as well as the ancestor of all wisdom teaching”.²⁵

²³ Rossetti, *Le aggiunte ebraiche e greche*, 639: “Il re di Egitto è per tutti l’esempio di chiunque rimanga impassibile ed impenitente di fronte all’agire di Dio, ed il Signore, proprio per questo, gli renderà il cuore ancora più duro impedendogli di raggiungere la verità”.

²⁴ Reiterer, *Der Pentateuch*, 176: “Wenn auch der Auszug aus Ägypten nicht ausdrücklich erwähnt wird, bedeutet doch jene Rettungstat den geistigen Hintergrund” (Even if the departure from Egypt is not expressly mentioned, that act of salvation constitutes the spiritual background). Cf., also, Zapff, *Jesus Sirach*, 326.

²⁵ Zapff, *Jesus Sirach*, 327: “5e.f sieht in Mose das Paradigma des Gesetzeslehrers, der aufgrund der Verbindung von Gesetz und Weisheit zugleich der Urahn jeglicher Weisheitslehre ist”; cf. Reiterer, *Der Pentateuch*, 177.

3 Aaron and Korah's Rebellion (Sir 45,18–19)

The High Priest Aaron is certainly one of Ben Sira's favourite characters. As we have already mentioned, his memorial is three times longer than that of his brother, Moses (Sir 45,6–22). For the most part, this greater length is the result of the laudatory and vivid description of his imposing liturgical vesture.²⁶ In his praise of Aaron, our sage reveals his enthusiasm for the legitimate cult which he will take up again in Sir 50,1–21, a passage entirely devoted to the High Priest Simon.

Without entering into a discussion over the structure of the periscope,²⁷ we now turn our attention to Sir 45,18–19. These two verses form a tiny unit which interrupts the praise of Aaron with an historical account describing in harsh tones an event in which the High Priest was involved during the journey in the desert. We are speaking of the rebellion of Korah, Dathan and Abiram recounted in Num 16,1–17,15, of which Ben Sira here offers us a much shorter version with some very interesting details. Here we use the translation of the Hebrew text according to MsB:

- 45,18 Strangers burned with anger against him (i.e. Aaron)
and were jealous of him in the wilderness.
The men of Dathan and Abiram
and the band of Korah in their vehement anger.
- 45,19 The Lord saw it and became angry
and destroyed them in his burning anger.
He brought a miracle against them
and consumed them in his flaming fire.

The beginning of the unit is very emphatic. The first information about the conspirators which the reader receives is not their names (cf. Num 16,1) but a somewhat pejorative description. They are זרים (foreigners, strangers). But how is this term to be understood in the context? It could mean people who do not belong to the family of Aaron and so are not authorised to perform priestly functions²⁸ or else, as F.V. Reiterer has recently suggested, behind this provocative and hostile “outsiders” there could be hidden an allusion to Ben Sira's contemporary opponents.²⁹ The second piece of information concerns the object of the con-

²⁶ Calduch-Benages, *Le vesti di Aronne*, 69–81.

²⁷ Cf., in this connection, Reiterer, *Aaron's Polyvalent Role*, 27–30.

²⁸ Cf. Skehan/Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 513 and Mopsik, *La Sagesse de ben Sira*, 286: “étrangers à la prêtrise” (strangers to the priesthood).

²⁹ Reiterer, *Aaron's Polyvalent Role*, 51.

spiracy. While, in the Numbers account, Korah, Dathan and Abiram rebel against Moses and Aaron (Num 16,3), in Ben Sira's text, Aaron becomes the only target of the protest. In this way, all the attention is placed on him. The third piece of information is the reason for the rebellion. The fact that Korah, Dathan and Abiram were contesting the authority of the two brothers, just as it is recounted in Numbers, is avoided. In Ben Sira's judgement, the single stimulus for the conspiracy is jealousy with regard to Aaron. He is the principal character, and the whole focus is on him.

Ben Sira does not hide his antipathy towards the conspirators, whom he also describes as a wrathful and angry band (lit.: בעוזז אפם, "in the violence of their anger", 45,18d).³⁰ We should note the play of words on the term "anger" (אף). The anger of Korah, Dathan and Abiram directed against Aaron finds its response in the following verse (19ab) where, on seeing them, God is angered (ויתאנף) and in his wrath (lit.: בהרוץ אפו, "in the heat of his anger") strikes them a mortal blow. Finally, in 19cd, God's punishment is presented as a wonderful, extraordinary action, that is, a miracle (אור). It is easy to see here an allusion to Num 16,30–35, where there is an account of a miracle performed by God against the rebels: first, the earth opened wide its mouth and swallowed up Dathan and Abiram alive, and then a fire came forth from God and devoured the band of Korah (cf. Ps 106,17–18). This would be the miracle spoken of in our text.³¹

Now we have to ask ourselves, why did Ben Sira want to recount this episode? Couldn't he have done without it? What message lies hidden behind this dramatic evocation of the past? If we read between the lines, we can discover some allusions to the situation of the priesthood in Ben Sira's day. The priesthood was a basic institution in ancient Jewish society and it is logical to suppose that it aroused the admiration of some (our author included) and gave raise to rejection and attacks by others (the opponents).³² The record of the conspiracy recounted in Numbers and in particular the punishment which God inflicts on the rebels could be understood, bearing in mind Ben Sira's predilection for the priestly class, as "a warning to any potential 'usurper' of the priesthood".³³

³⁰ According to Roland De Vaux, the adherents of the Korah clan were "full of intrigue, battling their way forward, first as doorkeepers, then as singers and finally even usurping priestly functions" (De Vaux, *Ancient Israel*, 393).

³¹ Skehan/Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 513; Zapff, *Jesus Sirach*, 332; Wright, *The Use and Interpretation*, 200.

³² In Sir 45,19ab, F.V. Reiterer glimpses the priests contemporary with Ben Sira desiring that the glory of God strike their enemies (cf. Reiterer, *Aaron's Polyvalent Role*, 51).

³³ Wright, *The Use and Interpretation*, 200.

Let us add a final observation. In addition to Sir 45,18–19, Ben Sira alludes to the rebels' conspiracy in 16,6, even if in this text he does not mention anyone by name: "Against a sinful band fire is enkindled; upon a godless people wrath flames forth" (cf. Wisd 18,20). It is precisely with this verse that he begins a historical demonstration of the punitive intervention of God (16,6–11ab), which forms part of 15,11–18,14, a long passage devoted to the subject of theodicy.³⁴ Through some examples drawn from the history of Israel, our sage teaches that God punishes the wicked for their sin of pride: Korah, Dathan and Abiram (v. 6; cf. Num 16,1–30), the giants of antiquity (v. 7; cf. Gen 6,1–7), the inhabitants of Sodom (v. 8; cf. Gen 19,1–29), the Canaanites who dwelt in Palestine (v. 9; cf. Josh 11,16–20), the Israelites who came out of Egypt (v. 10; cf. Exod 12,37) and rebelled against God several times with their murmuring and perished in the desert (cf. Sir 46,6; Num 11,21; 14,20–23) and, finally, by way of summary, the "stiff-necked" people (v. 11ab; cf. Exod 32,9; 33,5; 34,6–7). The pole position which Ben Sira grants to Korah, Dathan and Abiram in this rogues' gallery speaks for itself.

4 The doctor and the miracle of the sweetening of the waters (Sir 38,5)

The final text (Sir 38,5) we wish to consider is in 38,1–15, a passage commonly described as the "praise of the doctor".³⁵ This passage reveals how Ben Sira understands the medical profession and the medicine practised in his day. We have to remember that, in ancient Judaea of the second century B.C., the confrontation between Hellenistic novelty and the tradition of the fathers was beginning to come alive. This confrontation was wide-ranging including also the concept of health and sickness. While the Old Testament looks on doctors with evident suspicion (Job 13,4; Isa 3,7; Jer 8,22; 46,11; 51,8), in the Hellenistic world, by contrast, they enjoy a good name and high esteem. While in the Old Testament the idea that illness is the effect of sin prevails (Num 12,9–10) along with that of healing as the effect of God's forgiveness (2 Chr 16,2), in the Hellenistic environment ill-

³⁴ Cf., among others, Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira*, 209–299; Gilbert, *God, Sin and Mercy*, 118–135; Beentjes, *Theodicy in the Wisdom of Ben Sira*, 509–524.

³⁵ Among the numerous studies on this pericope, I cite only some of the most recent: McConvery, *Ben Sira's 'Praise of the Physician'*, 62–86; Wainwright, *Gendering Healing*, 257–272; Fasce, *La lode del medico*; Zapff, *Sir 38,1–15 als Beispiel*, 347–367.

ness is fought with a secular science, that is, with a use of medicine that is rational in orientation.

In 38,1–15, Ben Sira in a masterly way successfully integrates the Jewish faith with the scientific progress of his time in the matter of pharmacology and medicine.³⁶ In the words of Silvana Fasce, the sage of Jerusalem “moves naturally between the ancient and the new, not so much in introducing the new as in consolidating the Jewish tradition, within which examples and cultural currents of Alexandrian Greek origin operate: in fact the praise of the doctor begins with the obsequious recognition of his service [the reference is to the Greek text],³⁷ but is immediately set in a religious perspective which proclaims that the doctor and his science are gifts of divine creation”.³⁸

The “praise of the doctor” can be divided into two large sections: 38,1–8 (advice on how to behave towards the doctor) and 38,9–15 (advice on how to deal with illness). Verse 1a acts as introduction to the whole passage and v. 15 encloses the conclusion in the form of a warning. We shall focus on the first part because it is that which is of interest to our subject. It is made up of two strophes: vv. 1–3 and vv. 4–8. The first strophe emphasises the importance of the doctor. The respect due to him and to the practice of medicine has a religious motivation: his profession and his wisdom (understood as the art of healing) come from God. It is precisely this that is the reason for his standing among the great. Since the doctor was generally a court official, he received his salary from the king³⁹ and respect from those who exercised authority. In brief, having received his wisdom from God, the doctor becomes his close collaborator in the healing process.

Verse 4 sees the beginning of the second strophe where attention is shifted from the doctor to the cures (תרופות, φάρμακα) which he employs in his treat-

36 We should recall the great founding doctors of the Alexandrian school: Erasistratus of Ceos (c. 304–250 B.C.) and Herophilus of Chalcedon (c. 335–280 B.C.). Their teaching and methodology had a decisive influence in the following centuries. Cf. Fasce, *La lode del medico*, 35–38.

37 Sir 38,1Gr: “Honour the doctor for his service”. The Hebrew text is distinguished by its utilitarian tone: “Make friends with the doctor before you need him” (MsB); “Make friends with the doctor because of his usefulness” (Mss Bmg, D).

38 Fasce, *La lode del medico*, 31–32: “Ben Sira [...] si muove con naturalezza fra l’antico e il nuovo, non tanto per introdurre il nuovo, quanto per consolidare la tradizione giudaica, entro cui agiscono istanze e correnti culturali di provenienza greco-alessandrina: infatti la lode del medico parte con l’ossequioso riconoscimento delle sue prestazioni, ma subito si inquadra in una prospettiva religiosa, proclamando che il medico e la sua scienza sono doni della creazione divina”.

39 The following Spanish proverb seems to have been inspired by Sir 38,2: “Dios es quien sana y el médico se lleva la plata” (God heals and the doctor receives the fee).

ment. Also created by God, these cures are natural medicines drawn from the earth. Despite their horrible taste, the sensible person should never disregard them.⁴⁰ In the following verse, Ben Sira unexpectedly interrupts his exposition with a rhetorical question which provokes the reader's curiosity:

38,5MsB Was not the water sweetened by a twig
so that all might learn his power?

The question evokes a well-known episode recounted in the book of Exodus.⁴¹ After three days of journeying in the desert without finding water, the Israelites reached Mara, an oasis of bitter water (in Hebrew מרה signifies "bitter") and thus undrinkable. They murmur against Moses, asking him to solve the problem, and he, without delay, turns to God to find a solution. The Lord showed Moses a piece of wood (עץ) which, when immersed in the water, rendered it sweet (Exod 15,23–25).⁴²

What message did Ben Sira intend to transmit with this biblical allusion? Do we have here, as some maintain, a simple proof from Scripture to give authority to his teaching? In answering these questions, I can do no less than take up and amplify the observations made in this connection by F.V. Reiterer in an essay of his on the influence of the book of Exodus on Ben Sira.⁴³ First, Ben Sira does not evoke the miraculous character of the episode but the natural properties and the therapeutic benefits of the wood which, in the final instance, come from God. This idea is shared by S. Fasce: "Behind a gesture which could appear magical and behind a phenomenon which could be understood as the effect of a thaumaturgical action, Ben Sira discerns a natural power, a property of the plant, and, therefore, again, an aspect of the divine creation for the benefit of humanity".⁴⁴ In our opinion, Ben Sira is also implicitly promoting the study of plants and their healing properties. Second, in the face of the people who are desperate through the lack of drinking water, Moses seeks the Lord's help. It is no human power

⁴⁰ Cf. Jer 8,22; Papyrus Insinger 32,12: "He [God] created remedies to end illness, wine to end affliction" and 24,2: "Do not slight a small illness for which there is a remedy; use the remedy" (Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom*, 230.222).

⁴¹ In Sir 2,10 too, for example, the sage makes use of rhetorical questions to ask about Israel's past. Cf., in this connection, Calduch-Benages, *En el crisol de la prueba*, 123–148.

⁴² Water is rendered drinkable also in 2 Kgs 2,19–22 and Ezek 47,8–11.

⁴³ Cited in note 4.

⁴⁴ Fasce, *La lode del medico*, 49: "Alla base di un gesto che potrebbe apparire magico e alla base di un fenomeno che potrebbe essere inteso effetto di un'azione taumaturgica, Ben Sira scorge un potere naturale, una proprietà della pianta, quindi ancora un aspetto della creazione divina, per l'utilità dell'uomo".

that renders the bitter water drinkable but Moses' supplication to the Lord.⁴⁵ Third, Moses is presented indirectly as the prototype of the doctor even if he never practised this profession. Just like Moses, the doctor receives his vocation and authority from God, maintains a close relationship with him through prayer, and is appointed to perform a task on behalf of the people. In sum, like Moses, the doctor is only an instrument of divine salvation.⁴⁶

5 Conclusion

This study has allowed us to grasp, if not completely, at least in some aspects, how Ben Sira employs the Exodus traditions. It has become clear that he employs them in his own way, that is in the service of the teaching which he wants to transmit and of his way of arguing. In the words of B.G. Wright, the sage "had his own interests, agendas and ideological commitments".⁴⁷ Ben Sira is not interested in citing the Bible in order to give authority to his words (even if, at times, he employs it also with this aim, cf. 2,10), but mainly in the service of his teaching. In other words, our sage expects not only that his disciple knows the ancient Scriptures but that he is also able to understand the purpose of the biblical quotation/allusion and its meaning in the present context. Knowledge and interpretation of ancient texts thus become pedagogical tools employed by Ben Sira with great creativity.

In the praise of Moses, for example, the use of the Exodus traditions is wholly oriented towards the gift of the Law. As a result, Moses is presented not as the liberator of the people (as one gathers from the account in Numbers), but as the interpreter and master of the Law *par excellence* (cf. 45,17 concerning Aaron). Not by chance, the Law, together with wisdom and the fear of the Lord, is at the base of his theological teaching (cf. 19,20). The reference to the rebellion of Dathan, Abiram and Korah in the praise of Aaron seems to be aimed at turning the attention of his disciples to the priestly class and particularly to its detractors. Finally, the reference to the episode of the waters of Marah in the passage on the doctor reveals, on the one hand, Ben Sira's interest in medicine as a science (openness

⁴⁵ Philo's account describes the immediate help which God grants in reply to Moses' supplications (cf. Philo, *De Vita Mosis* I, 181–185 and, also, Josephus, *Antiquitates Iudaicae* III, 6–7).

⁴⁶ Cf. Zapff, *Sir* 38,1–15, 361: "Wie Mose, so ist auch der Arzt demnach nichts anderes als Vollzugsorgan des heilenden Jhwh, hat also in Mose [...], eine Art Paradigma" (Like Moses, the physician is but an instrument of God who heals. He has thus in Moses [...], a kind of paradigm).

⁴⁷ Wright, *The Use and Interpretation*, 206.

to the Hellenistic world) and, on the other, his concept of the doctor as a collaborator in creation and instrument of the salvation of God (faithfulness to Jewish tradition and faith). Moreover, the context of sickness and healing in which this passage is inserted recalls the theology of trial to which both Israel in the desert and the disciple in his search for wisdom are subjected (cf. 2,1). In the work of our sage, the crossing of the desert with all its trials becomes the paradigm for the long and troubled way through which the disciple must pass to reach the wisdom he desires.⁴⁸

In conclusion, Ben Sira has recourse to the Exodus traditions with a predominantly pedagogical purpose (the same goes for the other biblical texts he uses). The selection of passages, the manipulation of the language and the new context where they are inserted reveal the main centres of interest of his teaching on which his disciples have to reflect. At the same time, however, as Wright claims, his use of Scripture “opens a window also into the broader concerns of Jews, or at least a particular segment of elite Jews, in the early second century BCE”.⁴⁹

Bibliography

- Beentjes, Pancratius C., Theodicy in the Wisdom of Ben Sira, in: Antti Laato / Johannes Cornelis de Moor (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden / Boston: Brill, 2003, 509–524.
- Beentjes, Pancratius C., The Book of Ben Sira and Deuteronomistic Heritage: A Critical Approach, in: Hanne von Weissenberg / Juha Pakkala / Marko Marttila (eds.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, BZAW 419, Berlin: Walter de Gruyter, 2011, 275–296.
- Bussino, Severino, The Greek Additions in the Book of Ben Sira. Translated from the Italian by Michael Tait, *AnBib* 203, Rome: Gregorian & Biblical Press, 2013.
- Calduch-Benages, Nuria, En el crisol de la prueba. Estudio exegético de Sir 2,1–18, *ABE* 32, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1997.
- Calduch-Benages, Nuria, Trial Motif in the Book of Ben Sira, with Special Reference to 2,1–6, in: Pancratius C. Beentjes (ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research. Proceedings of the First International Ben Sira Conference 29–31 July 1996 Soesterberg, Netherlands*, BZAW 255, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1997, 135–151.
- Calduch-Benages, Nuria, Le vesti di Aronne, simbolo culturale (Sir 45,6–22), *Parola, Spirito e Vita* 60 (2009) 69–81.
- De Vaux, Roland, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, London: Darton, Longman and Todd, 1961.
- Fasce, Silvana, *La lode del medico nel libro biblico del Siracide*, Genoa: ECI, 2009.

⁴⁸ Cf. Calduch-Benages, *En el crisol de la prueba*, 88–94; *Trial Motif*, 135–151.

⁴⁹ Wright, *The Use and Interpretation*, 207.

- Gilbert, Maurice, God, Sin and Mercy: Sirach 15:11–18:14, in: Renate Egger-Wenzel (ed.), *Ben Sira's God. Proceedings of the International Ben Sira Conference Durham – Ushaw College 2001*, BZAW 321, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2002, 118–135.
- Gilbert, Maurice, The Review of History in Ben Sira 44–50 and Wisdom 10–19, in: Jeremy Corley / Harm van Grol (eds.), *Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honour of Pancratius C. Beentjes*, DCLS 7, Berlin: Walter de Gruyter, 2011, 319–334.
- Josephus with an English Translation by H. St. J. Thackeray, volume IV: *Jewish Antiquities, Books II–IV*, The Loeb Classical Library, London / New York: William Heinemann / G. P. Putnam's Sons, 1930.
- Kaiser, Otto, Covenant and Law in Ben Sira, in: Andrew D. H. Mayes / Robin B. Salters (eds.), *Covenant as Context. Essays in Honour of E.W. Nicholson*, Oxford: Oxford University Press, 2003, 235–260.
- Lichtheim, Miriam, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*, OBO 52, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- McConvery, Brendan, Ben Sira's 'Praise of the Physician' (Sir 38,1–15) in the Light of some Hippocratic Writings, in: Ciaran O'Callaghan (ed.), *Proceedings of the Irish Biblical Association 21 (1998)* 62–86.
- Minissale, Antonino, *Siracide (Ecclesiastico). Versione, introduzione, note*, Nuovissima Versione della Bibbia 23, Rome: Paoline, 1990.
- Mopsik, Charles, *La Sagesse de Ben Sira. Traduction de l'hébreu, introduction et annotation, Les dix paroles*, Lagrasse: Verdier, 2004.
- Morla Asensio, Víctor, *Eclesiástico. Texto y Comentario, El Mensaje del Antiguo Testamento 20*, Estella (Navarra): Verbo Divino et al., 1992.
- Petraglio, Renzo, *Il libro che contamina le mani. Ben Sira rilegge il libro e la storia di Israele*, Theologia IV, Palermo: Augustinus, 1993.
- Philo with an English Translation by F. H. Colson, volume VI, The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press / William Heinemann, 1935, reprinted 1950.
- Prato, Gian Luigi, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini*, AnBib 65, Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1975.
- Reiterer, Friedrich V., "Urtext" und Übersetzungen. Sprachstudie über Sir 44,16–45,26 als Beitrag zu Siraforschung, ATSAT 12, St. Ottilien: EOS, 1980.
- Reiterer, Friedrich V., *Der Pentateuch in der spätbiblischen Weisheit Sirachs*, in: Otto Eckart / Jurie LeRoux (eds.), *A Critical Study of the Pentateuch. An Encounter Between Europe and Africa*, Altes Testament und Moderne 20, Münster: LIT Verlag, 2005, 160–180.
- Reiterer, Friedrich V., *The Influence of the Book of Exodus on Ben Sira*, in: Jeremy Corley / Vincent Skemp (eds.), *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit. Essays in Honor of Alexander A. Di Lella*, O.F.M., CBQMS 38, Washington D.C.: Catholic Biblical Association of America, 2005, 100–117.
- Reiterer, Friedrich V., *Aaron's Polyvalent Role according to Ben Sira*, in: Jeremy Corley / Harm van Grol (eds.), *Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honour of Pancratius C. Beentjes*, DCLS 7, Berlin: Walter de Gruyter, 2011, 27–56.
- Rossetti, Marco, *Le aggiunte ebraiche e greche a Sir 16,1–16*, Salesianum 64 (2002) 607–648.
- Segal, Moše Ševî, *Sēfer ben-Sīrā' haššālēm*, Jerusalem: Bialik Institute, 1972.

- Ska, Jean-Louis, L'Éloge des Pères dans le Siracide (Si 44–50) et le canon de l'Ancien Testament, in: Nuria Calduch-Benages / Jacques Vermeylen (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and in the Book of Wisdom*. Festschrift M. Gilbert, BETL 143, Leuven: University Press / Peeters, 1999, 181–193.
- Skehan, Patrick W. / Di Lella, Alexander A., *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes by Patrick W. Skehan. Introduction and Commentary by Alexander A. Di Lella*, AB 39, New York: Doubleday, 1987.
- Veijola, Timo, Law and Wisdom. The Deuteronomistic Heritage in Ben Sira's Teaching of the Law, in: Timo Veijola (ed.), *Leben nach Weisung. Exegetische und historische Studien zum AT*, FRLANT 224, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 144–164.
- Wainwright, Elaine M., Gendering Healing both Human and Divine: The Case of Sirach 38,1–15, in: Paul McKechnie / Philippe Guillaume (eds.), *Ptolemy II Philadelphus and His World*, Mnemosyne Supplements. History and Archeology of Classical Antiquity 300, Leiden / Boston: Brill, 2008, 257–272.
- Wénin, André, De la création à l'alliance sinaïtique. La logique de Si 16,26–17,14, in: Nuria Calduch-Benages / Jacques Vermeylen (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and in the Book of Wisdom*. Festschrift M. Gilbert, BETL 143, Leuven: University Press / Peeters, 1999, 147–158.
- Witte, Markus, "Mose, sein Andenken sei zum Segen" (Sir 45,1) – Das Mosebild des Sirachbuchs, *Biblische Notizen* 107/108 (2001) 161–186.
- Wright, Benjamin G. III, The Use and Interpretation of Biblical Tradition in Ben Sira's Praise of the Ancestors, in: Géza G. Xeravits / József Zsengellér (eds.), *Studies in the Book of Ben Sira. Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books*, Shime'on Centre, Pápa, Hungary, 18–20 May, 2006, JSJSup 127, Leiden: Brill, 2008, 183–207.
- Zapff, Burkard M., *Jesus Sirach 25–51, NEB. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung* 39, Würzburg: Echter, 2010.
- Zapff, Burkard M., Sir 38,1–15 als Beispiel der Verknüpfung von Tradition und Innovation bei Jesus Sirach, *Biblica* 92 (2011) 347–367.

Renate Egger-Wenzel

Die Individualisierung des Exodusgeschehens im Buch Tobit

Eine Mosestradition

0 Vorbemerkungen

Als ich diesen Beitrag vorbereiten wollte, stellte ich mit Schrecken fest, dass Francis Macatangays Artikel, der gerade in CBQ 76 (2014) erschienen war, sich ebenfalls mit der Exodustradition befasst und einen ähnlichen Ansatz verfolgt, wie er mir vorschwebte. Der Autor zeigt thematische Anspielungen und Ähnlichkeiten sowie Unterschiede ausgehend vom Exodusbuch im Buch Tobit auf. Somit werde ich zunächst die Thesen Macatangays vorstellen und kommentieren, bevor ich zusätzliche Aspekte aufgreife. In einem zweiten Schritt möchte ich Mose¹ als Protagonisten des Exodusgeschehens in den Fokus meiner Untersuchungen stellen.

1 Konstituierende Elemente einer Exodustradition

In Kürze zusammenfassend, möchte ich hierzu Macatangay zitieren: „The exodus tradition comes from the experience of a people who, aware of a radical threat to their existence, call on God, who helps and intervenes, directly or indirectly, to set the people free from their enemies“. Dabei handelt es sich nicht um irgendein Volk, sondern das Volk wendet sich im Bewusstsein, dass „Israel is a chosen people“,² an seinen Gott.

Welche Elemente werden von Macatangay aufgelistet bezüglich der Exodustradition? 1. Auserwählung Israels durch seinen Gott, 2. Existentielle Bedrohung dieses Volkes oder seiner Mitglieder durch Feinde, 3. Anrufung Gottes um Hilfe

¹ Der offensichtliche Bezug über die Namensnennung „Mose“ (Tob GI 6,13; 7,13; GII 6,13; 7,12.13.14) und die damit verbundene Phrase „Gesetz des Mose“ bleibt hier unberücksichtigt, da diese Thematik mit den Querverbindungen zum Deuteronomium schon andernorts breit abgehandelt wurde; vgl. insb. Gamberoni, „Gesetz des Mose“; Di Lella, Deuteronomic Background; Christian, Reading Tobit; Weeks, Deuteronomic Heritage.

² Macatangay, Election, 450.

und 4. Gottes direktes oder indirektes Eingreifen zur Befreiung der Gefährdeten von ihren Feinden.

Auf den ersten Blick fehlen hier verschiedene Aspekte, nämlich die von Gott berufene Führungsfigur, die unter Schwierigkeiten ihre eigene Identität³ finden muss, die lokale Entwurzelung bzw. die Veränderung der Topographie⁴, die mit der von Wundern begleiteten Rettungstat Gottes einhergeht, um dem erwählten Volk einen Zufluchtsort zu bieten, die Rolle der Erstgeborenen und letztlich die Etablierung einer wiederkehrenden, aktualisierenden festlichen Begehung der Rettung, wie sie bis heute im Judentum zu Pesach gefeiert wird.⁵

Sicherlich bildet, wie Berner in Bezug auf M. Noth ausdrückt, die ursprüngliche Befreiungstat Gottes mit der Herausführung aus Ägypten und der Verheißung des Landes das „Urbekenntnis Israels“ und ist untrennbar mit der „Identitätsbildung des werdenden Judentums“ verbunden, wiewohl er die zugrundeliegenden Texte (Ex 1–15) „in den Bereich der religiösen Legendenbildung“⁶ verortet.

2 Macatangays These

Macatangay will mit seinem Artikel die Einzigartigkeit des erwählten Volkes sogar in der Diaspora im Hinblick auf das Exodusgeschehen herausstellen. Seine These besagt, dass „the author of Tobit alludes to that story“, indem „the tacit evocation or the activation of a previous biblical text in the host text by employing common themes, patterns, lexical correspondences, and suggestive analogies“ geschieht, was im Buch Tobit ein neues Verständnis des Exodus evoziert und damit auf Gottes rettendes Handeln, auch unter den in der Diaspora Verstreuten, hoffen lässt.

2.1 Pesach

Der Autor sieht eine Anspielung auf Pesach im Anfangskapitel, wo über Tobit erzählt wird, dass er als einziger die vorgeschriebenen Abgaben an den Tempel zu

3 Vgl. Ego, Heimat.

4 Macatangay, Election, 452, trägt diesen Aspekt kurz nach.

5 Vgl. Macatangay, Election, 453.

6 Berner, Exodustradition, unter 1. Macatangay, Exodus, 453, argumentiert ähnlich, wenn er für die Identitätsbildung im Buch Tobit die Exodustradition als grundlegend ansieht: „Since the exodus is considered not only a past event but also a reality actualized time and again in ritual, it is reasonable to expect the inseparability of such a defining mythos from the warp and woof of Tobit’s diasporic discourse“.

Jerusalem bringt, nachdem sein Stamm Naftali vom Haus David abgefallen war (Tob 1,4–8)⁷.

Zur Stützung von Macatangays These sollte man noch anführen, dass es im Buch Tobit durchaus auch Anspielungen auf Pesach durch das Hanna geschenkte Lamm gibt. Die Datumsangabe „7. Dystros“ in Tob 2,12 GII mag ein weiterer Hinweis sein.⁸

2.2 Klage

Fraglos finden sich in beiden Texten, dem Exodusbuch und Tobit, Passagen der Klage, wie Macatangay richtig festhält.⁹ Doch sind dies in Tob 3 persönliche Gebete Tobits und Saras betreffend ihre je individuelle Situation, während in Ex 2,23–24; 3,7; 6,5 die Klagen der Israeliten für die ganze Gruppe sprechen. Berücksichtigt man jedoch GI, so klingt auch hier Gemeinschaftscharakter bei Tobits Gebet durch, wenn er in Tob 3,3–5 von den „Sünden seiner Väter“ mit der Zerstreuung als deren Folgewirkung spricht.

2.3 Heilung

Als Israel sich nach dem Auszug aus Ägypten in der Wüste befindet, verspricht Gott, dem Volk keine Krankheiten zu schicken, wenn es seinen Geboten folgt, sondern vielmehr als Heiler tätig zu sein (Ex 15,26 ספר/ἰάομαι). Im Buch Tobit ist dies die Rolle Raphaels (Ραφαήλ), der aufgrund der Klagen Tobits und Saras als Ratgeber für Heilungsmaßnahmen gesandt wird (Tob 3,17: ἰάομαι ; 12,14: ἰάομαι).¹⁰

2.4 Eine Führungsgeschichte voller Wunder

Macatangay hebt hervor, dass beide Texte je Führungsgeschichten sind, indem Gott einen Engel sendet, der Gottes Präsenz anzeigt, die Flüchtenden/Reisenden begleitet, schützt und Handlungsanweisungen gibt (Ex 14,19; 23,20–23). Doch

⁷ Das weist auf die Pflicht eines jeden Israeliten hin, dreimal im Jahr vor dem Herrn zu erscheinen (Ex 23,17; 34,23.24).

⁸ Vgl. Moore, Tobit, 133, der sich auf Bertrand bezieht; Egger-Wenzel, Relationship, 52–56, insb. Anm. 52, und Egger-Wenzel, Abgrenzung, 16–17.

⁹ Vgl. Macatangay, Exodus, 456.

¹⁰ Vgl. Macatangay, Exodus, 456.

ist Gott allein der souverän Handelnde.¹¹ Dabei ist im Buch Exodus Gott höchst aktiv und präsent in den Gottesreden, während im Tobitbuch Gott als „deus absconditus“¹² erscheint.

Vielleicht sollte man zusätzlich zu Macatangays Ausführungen anmerken, dass die wundersamen Ereignisse bereits mit der Kindheitsgeschichte des Mose beginnen, sich mit den Plagen in Ägypten fortsetzen, wo Mose Aaron als Verhandler mit dem Pharao an die Seite gestellt wird (Ex 4,16 וְאַתָּה לְפָנָי יְהוָה לְדַבֵּר וְאָמַרְתָּ לְפָנָיו לְאֵלֵהֶם (תְּהַיְהֶינּוּ לִּי לְאֵלֵהֶם)). Ähnliches geschieht im Buch Tobit, wo Tobit Achikar als Fürsprecher beim neu eingesetzten König hat, und wo Raphael im Namen des Tobias mit dem Brautvater Raguel verhandelt. Im Exodusbuch führen die Wundertaten zur Errettung aus diversen Notsituationen inklusive der Wüstenwanderzeit, während Tobias mit einem gefährlichen Fisch konfrontiert ist, der ihn zu verschlingen droht. Nach dessen Tötung sorgen die entnommenen Organe für die wundersame Heilung Saras und Tobits. In diesem Sinne haben beide Male die Hauptfiguren der Erzählungen gefährliche Gewässer zu durchqueren. Mose auf seiner Mission, um sein Volk aus Ägypten herauszuführen, und Tobias, der sowohl Saras Not beenden wird als auch die seiner Familie beheben soll. Das Durchqueren von Wasser kommt einer Konfrontation mit widergöttlichen Chaosmächten gleich. Beide Gruppen überleben, aber nicht die Angreifer: weder der Pharao mit seinen Truppen noch der Fisch.

2.5 Der geographische Aspekt – Ägypten

Zurecht verweist Macatangay darauf, dass beide Geschichten, die des Exodus und die Tobits, im Ausland spielen und beide einen jüdischen Protagonisten haben, der am ausländischen Hof eine hohe Position bekleidet.¹³ Beide Charaktere geraten im Kontext eines Herrscherwechsels in eine Notsituation (Ex 1,8; Tob 1,15). Beide sind fortan mit tödlichen Lebensbedingungen für die Israeliten konfrontiert (Ex 1,16; vgl. zu Tobit folgende Tabelle), denen die Hauptfiguren, aber nicht nur sie (die Hebammen)¹⁴ mit Zivilcourage begegnen.¹⁵ Tobit kann zwar seine Volksgenossen nicht vor dem gewaltsamen Tod retten, doch begräbt er unter Lebensgefahr

¹¹ Vgl. Macatangay, Exodus, 456 – 459.

¹² Macatangay, Exodus, 460.

¹³ Hier besteht auch eine Analogie zur Josefsgeschichte (Gen 41,42 – 43) u.v.m., wie Moore, Tobit, 8 – 9, richtig bemerkt.

¹⁴ Vgl. Macatangay, Exodus, 455.

¹⁵ Vgl. Egger-Wenzel, Abgrenzung, 1 – 28.

die Ermordeten, womit er einer religiösen Pflicht nachkommt (vgl. Dtn 21,22–23)¹⁶. – Die organisierte Ermordung von Juden in Ninive¹⁷ (Tob 1,18) fügt sich ein in das im Buch Exodus entworfene Bild der Unterdrückungssituation in Ägypten, die in den Auszug der Moseschar von dort gemündet hat.¹⁸ Vorkämpfer dieser Verfolgung sind die jeweiligen Herrscher (Ex 1,15.22; Tob 1,18–19).

	GI (36x)	GII (53x)
θνήσκω	1,17	1,17; 8,12
ἀποθνήσκω	1,15.19; 3,6.9; 4,2.3.4; 6,15 (2x); 7,11; 8,10.21; 10,2.11; 11,9; 14,12.14.15 (2x)	1,8.14.15.19; 3,6 (2x).9.10; 4,2.4; 6,14 (2x).15; 7,11; 8,10.21; 10,2.11.13; 11,9; 14,2.3.11.12.14.15 (2x)
θάνατος	3,4; 4,2.10; 6,13; 12,9; 14,10	3,4; 4,2; 6,13; 12,9; 14,10 (2x)
ἀποκτείνω	1,18 (2x).21; 3,8.15	1,18 (2x).21; 3,8 (2x).15; 6,14.15; 14,10.11
νεκρός	2,8; 12,12.13	2,8; 5,10 (2x); 12,12.13
στραγγαλάομαι	2,3	2,3
φονεύω	2,8	2,3.8

Wie Macatangay richtig feststellt, kommt es bezüglich Ägyptens im Sinne einer Variation zu einem Ortswechsel. Im Exodusgeschehen werden die Israeliten durch Gottes Handeln aus der Gefangenschaft gerettet und können daher Ägypten als Ort der Unterdrückung verlassen. Der Ehemänner tötende Dämon Aschmodäus hingegen flüchtet nach seiner Unschädlichmachung nach Ägypten und wird dort von Raphael gefesselt (LXX^D Tob 8,3 GI: ... *floh er in die obersten Gegenden Ägyptens, und der Engel fesselte ihn (dort)*; GII: *(der Dämon) entwich hinauf in das Gebiet Ägyptens, und Rafael ging (los) und band ihm dort die Füße und fesselte (ihn) auf der Stelle*). Damit ist nun Sara befreit.¹⁹

Aus meiner Sicht ist hinzuzufügen, dass die Gefährdung durch die widergöttliche Macht jeweils hauptsächlich auf die männlichen Israeliten abzielt. In der ägyptischen Gefangenschaft sollen die israelitischen Knaben getötet werden (Ex 1,15.22). Als sich Mose auf Geheiß Gottes von seinem Fluchtort zurück auf den Weg

¹⁶ Vgl. Egger-Wenzel, Abgrenzung, 20–21.23–24.

¹⁷ Damit wird das Exil in Ninive als „Un-Ort“ dargestellt „und dem entspricht es, wenn es als Ort des Chaos“ (Ego, Heimat, 274) benannt wird.

¹⁸ Vgl. hierzu den Beitrag von Schäfer (Exodus Tradition), der die Wurzeln des Antisemitismus in der Antike, näher hin in Ägypten, untersucht und hier die ersten Ansätze bei Hecataeus von Abdeara (10–12) und Manetho (13–17) im 3. Jh. v. Chr. verortet. Siehe auch Schäfer, Judeophobia (1994).

¹⁹ Vgl. Macatangay, Exodus, 458.

nach Ägypten macht, will Gott ihn töten. Nur durch die von Zippora vorgenommene Beschneidung ihres Sohnes und die Berührung von Moses „Beinen“ mit der Vorhaut wird dieser gerettet (Ex 4,25–26). Allerdings sind Frauen wie Männer auf ihrer Flucht vor Pharaos Truppen von Verfolgung betroffen. Im Tobitbuch hat es Aschmodäus auf die Ehemänner Saras abgesehen (Tob 3,8; 6,14–15). Zudem erleiden Tobits Stammesbrüder häufig einen gewaltsamen Tod (s. o.), ohne dass die Mörder benannt würden (1,18; 2,3).

2.6 Erinnerung, Erziehung und Handlungsanweisungen

Nach Macatangays Ansicht trägt die Erinnerung (זכר) wesentlich zur Hoffnung auf Gottes Rettungshandeln bei. Im Buch Exodus geschieht dies durch die Tätigkeit des Mose als Gesetzeslehrer mit der Vergegenwärtigung des Bundes Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob (אֶת-בְּרִיתוֹ אֶת-אַבְרָהָם אֶת-יִצְחָק וְאֶת-יַעֲקֹב Ex 2,23–24) in der Leiderfahrung des Volkes. Gottes Handeln befreit letztlich aus der Sklaverei in Ägypten. Im deuterokanonischen Buch geschieht das Erinnern durch Tobit, der seinen Sohn wie ein Weisheitslehrer unterweist, bevor jener auf die Reise geschickt wird (Tob 4,3–19) und die Familie aus einer bedrückenden Notsituation befreien soll. Tobias erhält eine weisheitlich-religiöse Belehrung mit praktischen Handlungsanweisungen für einen verantwortungsvollen, wahrhaftigen Lebensweg mit Werken der Nächstenliebe, derer er sich erinnern soll (Tob 4,5 *μνημοεύω*). Tobias Antwort fällt zustimmend aus, einerseits die Gebote Gottes (Tob 4,5 *τὰς ἐντολάς αὐτοῦ*) und andererseits die praktischen Ausfaltungen seines Vaters betreffend. Sie erfolgt in Tob 5,1 (GI: *πάτερ ποιήσω πάντα ὅσα ἐντέταλαί μοι*; GII *πάντα ὅσα ἐντέταλαί μοι ποιήσω πάτερ*) und weist große Ähnlichkeit mit der Wortwahl im Buch Exodus auf (Ex 19,[7–]8 *πάντα ὅσα εἶπεν ὁ θεός ποιήσομεν*; 24,7 *πάντα ὅσα ἐλάλησεν κύριος ποιήσομεν*), wo das Volk auf die durch Moses überbrachte Satzung Gottes bejahend antwortet. Der Dekalog wurde vorher in Ex 20 proklamiert, dem die religiösen und sozialen Anforderungen für die Gemeinde in den anschließenden Kapiteln folgen.

Die entsprechenden Texte im Exodusbuch wie im Tobitbuch verfolgen eine Pädagogik der Formung bzw. Unterweisung einerseits eines Volkes wie andererseits eines Individuums und stellen dem Volk das Abraham versprochene Land in Aussicht, respektive die Sammlung und Rückführung aus dem Exil in dieses mit der Rekonstruktion des Tempels (Tob 13,7–10.16–17; 14,4–7)²⁰.

²⁰ Vgl. Macatangay, Exodus, 460–463.

Zusätzlich ist erwähnenswert, dass in Tob 4,12 (LXX^D nur in GI: *Denn wir sind Söhne von Propheten. Noah, Abraham, Isaak, Jakob, unsere Väter von Ewigkeit an – bedenke, Kind, daß sie alle Frauen nahmen von ihren eigenen Brüdern. Und sie wurden gesegnet in ihren Kindern, und ihr Geschlecht wird das Land erben*) der Bund Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob unter Voranstellung Noachs als erstem biblischen Bundespartner nur indirekt erinnert wird (vgl. Sir 44,17–18), indem die Landverheißung an die Nachkommen dieser Väter im Kontext des Endogamiegebotes an Tobias genannt wird. Tobits Begründung ist interessant. Durch die Herleitung von Tobits eigener Abstammung als „Söhne von Propheten“ wird einerseits an Moses Rolle als Führungsfigur während des Exodus erinnert, wie auch an seine herausragende Rolle als Idealprophet an der Spitze der Prophetenreihe (Num 12,6–8; Dtn 18,15.18; 34,10–11²¹). Andererseits ist der Ehebund, den Tobias in Zukunft mit Sara eingehen wird, ein Sinnbild für den Bund der Väter, wobei durch den Namen der zukünftigen Frau wiederum Abrahams gedacht wird, dessen Nachkommen Gott so zahlreich machen wollte. Letztlich wird hier eine exklusivistische Position vertreten, die dem Erwählungsgedanken entspricht.

2.7 Erstgeburt

Der Gedanke von der Erwählung Israels ist grundgelegt in Ex 19,5 (*Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein*), aber schon in 4,22 angespielt, wenn JHWH sagt: *Israel ist mein erstgeborener Sohn* (Ex 4,22). Israels Schicksal wird sodann mit dem erstgeborenen Sohn des Pharao verknüpft.²² Doch die Israeliten spiegeln auf dem Weg ins verheißene Land eine Geschichte des permanenten Versagens wider. Nicht so die Protagonisten des Tobitbuches. Es sind Tobias und Sara als Erst- und Einziggeborene, deren Existenz gefährdet ist und die für das Schicksal ihrer Familien bestimmend sein werden. Doch sie folgen dem „Gesetz des Mose“ und vollbringen so eine Erfolgsgeschichte.²³

21 Dtn 34,10–11 ¹⁰ *Niemals wieder ist in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten. Ihn hat der Herr Auge in Auge berufen.* ¹¹ *Keiner ist ihm vergleichbar, wegen all der Zeichen und Wunder, die er in Ägypten im Auftrag des Herrn am Pharao, an seinem ganzen Hof und an seinem ganzen Land getan hat.*

22 Vgl. Macatangay, Exodus, 457.

23 Vgl. Macatangay, Exodus, 458.

3 Weitere Analogien zwischen den Protagonisten

Aus meiner Sicht sind über Macatangay hinausgehend zusätzliche Aspekte zu erwähnen. Sowohl Mose als auch Tobit werden von einer Frau aufgezogen. Mose, scheinbar elternlos, wird nach seiner Rettung aus dem Nilwasser von einer ägyptischen Prinzessin aufgenommen und erfährt eine Ausbildung bei Hofe (Ex 2,5–19). Tobit ist Waise und wird von seiner Großmutter Debora in der Tora unterwiesen (Tob 1,8). Während Moses Identität lange Zeit durch die ägyptischen Einflüsse überlagert wird, ist Tobit ein entschiedener gottesfürchtiger Jude, der dem Haus David treu bleibt und seine Opfer in Jerusalem darbringt. Sodann vollzieht sich ein Ortswechsel. Tobit wird aus dem verheißenen Land in das Exil nach Ninive geführt, während Mose erst durch die Beauftragung Gottes in der Fremde von seiner zukünftigen Mission erfährt, sein Volk ins Land von Milch und Honig zu führen. Beide sind physisch bei ihrer Mission gehandicapt: Mose ist nicht besonders redegewandt und bekommt deshalb seinen Bruder Aaron als Sprecher an die Seite gestellt (Ex 4,10–16). Tobit erblindet in der Erfüllung seiner Pflicht, ermordete Stammesmitglieder zu bestatten und ist zunächst auf die Hilfe seines Neffen, später auf die Arbeitsleistung seiner Ehefrau Hanna angewiesen (Tob 2,9–11), bis sein Sohn Tobias das Familienvermögen aus dem Ausland holt.

Mose reagiert mit Gewalt, als er sieht, dass ein Mitglied seines Volks geschlagen wird. Er selbst erschlägt einen Ägypter und verbirgt (ἵπυ/κρύπτω) diesen im Sand (Ex 2,11–12). Tobit andererseits beerdigt die erschlagenen, ermordeten Stammesbrüder. Beide geraten aufgrund dieser Vorkommnisse in Lebensgefahr. Der Pharao trachtet Mose nach dem Leben und Sennaherib dem Tobit, sodass dieser sich verbergen muss (Tob 1,19 κρύπτω). Beide flüchten.

Sowohl Mose als auch Tobias heiraten im Ausland, wenngleich Mose Zippora, eine Midianiterin, ehelicht, was ganz und gar nicht in Tobits Konzept der strikten Endogamie passt.

An ihrem Lebensende werden, wie Weitzman²⁴ treffend herausgearbeitet hat, sowohl Mose (Dtn 31,19.22.24) als auch Tobit (Tob 12,20) von einer göttlichen Macht aufgefordert, Gottes Weisung, Worte und Taten niederzuschreiben: das Lied des Mose in Dtn 32,1–44 und Tobits Lobgesang in Tob 13,1–18.²⁵ Beide Texte stehen jeweils gegen das Buchende hin, sind an die zukünftige(n) Generation(en) gerichtet und verstehen sich als eine Art „Testament“ vor dem Tod der gealterten Protagonisten. Sie beide werden das „verheißene Land“ nicht mehr sehen. Tobits Lobgesang thematisiert die Zerstreuung unter die Völker, die für das auserwählte

²⁴ Siehe ausführlich Weitzman, Hymn, 49–61.

²⁵ Vgl. Macatangay, Exodus, 452–453.

Volk (ὄνομα τῆς ἐκλεκτῆς εἰς τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος; GII v. 13), für die „Söhne der Gerechten“ (v. 10 GI: πάλιν ἐλεήσει τοὺς υἱοὺς τῶν δικαίων; v. 15 GI: ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν δικαίων; GII: πρὸς τοὺς υἱοὺς τῶν δικαίων) für immer ein Ende haben wird. Selbst die fremden Völker werden unter Jubel zum prachtvoll wiederaufgebauten Jerusalem mit seinem Tempel pilgern.

4 Der Protagonist des Exodusgeschehens

Auf den ersten Blick hin schien es kaum einen Bezug zwischen dem Exodusgeschehen oder der Exodustradition basierend auf den Kap. 1–15 im Exodusbuch und dem Buch Tobit zu geben. – Doch der Artikel von Francis Macatangay belegt, dass ein zweiter, in die Tiefe gehender Blick zielführend sein kann. – Wenn man, in einem weiteren Ansatzpunkt, das Augenmerk auf die Namen²⁶ der zentralen Protagonisten in beiden Büchern legt, wird man in der rabbinischen Tradition fündig. Ausgehend von Ex 2,2, wo es heißt, dass die Frau eines Leviten schwanger wurde und einen Sohn gebar – sie wird in der Überlieferung mit Jochebed, der Mutter Mose gleichgesetzt –, lesen wir, dass diese Frau, selbst eine בְּתֻלָּיָהּ (Ex 2,1), das Kind sah und feststellte, „dass er gut war“ (כִּי טוֹב הוּא) (Ex 2,2). Daraufhin verbirgt sie den Jungen drei Monate, denn es erging ja der Befehl des Pharao an das ganze Volk der Ägypter, dass alle Knaben der Hebräer in den Nil geworfen werden sollen (Ex 1,22). Was will diese kurze Phrase הוא כִּי טוֹב sagen? Ist das Kind gut, weil es männlich ist? Ja, das mag sein. Ist es gut, weil es gesund ist? Auch das mag zutreffen. Hat das Kind ein gutes Naturell? Das kann man wohl gleich nach der Geburt kaum beurteilen. Ist der Knabe gut, weil er später die Israeliten aus dem ägyptischen Genozid retten wird? Ja, aber das ist entweder eine prophetische oder eine retrospektive theologisch-politische Deutung, die der Autor oder ein Redaktor eingefügt haben mag. Was aber hat nun diese Phrase in einer der vielen rabbinischen Traditionen bewirkt? Sie führt dazu, dass Mose in diesem Schrifttum unter anderem der Name „Tobiah“ zugeschrieben wird. In Midrasch Rabba Lev 1:3 werden zehn verschiedene Namen für Mose aufgezählt.²⁷ Einer davon ist „Tobiah“, was mit der Phrase in Ex 2,2, die seiner Mutter in den Mund gelegt wird, begründet wird. Sarna merkt in seinem Kommentar zu Exodus an: „Tobiah was the original

²⁶ Vgl. die Ausführungen zu Namen im Tobitbuch von Moore, Tobit, 25, 99 – 103; Fitzmyer, Tobit, 92 – 94(97).

²⁷ Wünsche, Midrasch Wajikra Rabba (I,3): „Jered, Cheber, Jekuthiel, Abigedor, Abi Socho, Abi Sanoach. R. Jehuda bar R. Ilai sagte: Auch Tobia war sein Name, sowie es heisst in Ex. 2, 2: ‚Sie sah ihn, dass er gut war (כִּי טוֹב הוּא)‘ d. i. Tobia (טוֹבִיָּה)“. Siehe auch Ginzberg, Legends V, 400.

Hebrew name that Moses received from his parents²⁸, wobei er sich vermutlich auf Midrasch Rabba Ex 1:20 bezieht: „R. Meir says: His name was ,*Tob*‘. R. Josiah says: His name was *Tobiah*“²⁹. In einem weiteren Werk verweist Sarna auf die häufig auftretende Wortkombination בְּיָמָיו im Schöpfungsbericht³⁰. Auch *bSoṭah* 12a zitiert in Bezug auf die Phrase in Ex 2,2 R. Judahs Meinung: „His name was *Tobiah*“³¹.

Midrasch Rabba Lev 1:3 führt aber nicht nur „Tobia“ als einen der zehn Namen Mose an, sondern erwähnt weitere Eigennamen, die sich ebenfalls im Buch Tobit wiederfinden. Mit Verweis auf R. Samuel ben Ammi heißt es: „Also Shemaiah was his name“, und weiter: „R. Joshua b. Nehemiah came and explained it: [This name we find in] the following verse, *And Shemaiah the son of Nethanel the scribe, who was of the Levites, wrote them in the presence of the king, and the princes, and Zadok the priest, and Ahimelech the son of Abiathar* etc. (1 Chron. xxiv, 6). [Moses was called] ‚Shemaiah‘, because God heard (*shama*‘ *Jah*) his prayer; ‚*The son of Nethanel*‘, because he was a son unto whom the Torah was given from hand to hand; ‚*the scribe*‘, because he was the scribe of Israel; ‚*of the Levites*‘, because he was of the tribe of Levi; ...“³²

Speziell diese Namen führen uns zu Kap. 5 des Tobitbuches, wo Tobit die Abstammung des zukünftigen Begleiters seines Sohnes unter die Lupe nimmt und zu dem Schluss kommt:

Und zufällig bist du ein Bruder, und (du bist) aus gutem und edlem Geschlecht (GI: $\epsilon\kappa$ τῆς καλῆς καὶ ἀγαθῆς γενεᾶς; GII: $\epsilon\kappa$ γενεᾶς καλῆς καὶ ἀγαθῆς). Ich kenne Ananias und Nathan (GI: Ἰαθάν; GII: Ναθάμ), die zwei Söhne des großen Semelias (GI: Σεμείας; GII: Σεμελιας), und sie sind mit mir nach Jerusalem gezogen und haben dort mit mir angebetet und sind nicht abgefallen. Deine Brüder sind gute Menschen (GII: ἀνθρωποι ἀγαθοί). Aus einer guten Wurzel (GI: $\epsilon\kappa$ ρίζης καλῆς; GII: $\epsilon\kappa$ ρίζης ἀγαθῆς) bist du, ... (5,14 LXX^D).

28 Sarna, Exodus, 9. – Vgl. die Belege dieses Eigennamen (יְהוֹשֻׁעַ , יְהוֹשֻׁעַ) in der Literatur des II. Tempels v. a. die levitische Tradition betreffend in 2 Chr 17,8 (*Bei ihnen waren die Leviten Schemaja, Netanja, Sebadja, Asaël, Schemiramot, Jonatan, Adonija, Tobija und Tob-Adonija sowie die Priester Elischama und Joram*); Esra 2,60 = Neh 7,62; Sach 6,10.14.

29 Lehrman, Midrash Rabbah Exodus, 26.

30 Sarna, Exploring, 224, Anm. 6: „Gen. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31! Anm. d. Autorin.“ Doch findet man diese Wortkombination auch in Gen 3,6; 40,16; 45,20; 49,15; Ex 2,2; 14,12; Num 11,18; 24,1; Dtn 15,16; Ri 16,25; 1 Sam 29,9; 2 Sam 13,22; 1 Chr 16,34; 2 Chr 5,13; 7,3; Esra 3,11; Ijob 30,26; Ps 34,9; 52,11; 54,8; 63,4; 69,17; 84,11.12; 86,5; 100,5; 106,1; 107,1.9; 109,21; 118,1.29; 119,66.71; 135,3; 136,1; 147,1; Spr 3,14; 4,2; 22,9; 24,13; 25,7; 31,18; Jes 3,10; Hos 2,9; 4,13; Jona 4,3.

31 Cohen, Soṭah, 61.

32 Israelstam, Midrash Rabbah Leviticus, 6 – 7.

Hier wird für die Abstammung Azarjas/Raphaels gleich dreimal in GII das Wort „gut“ (ἀγαθός/בֹּט) verwendet. Beide Namen, Natanel und Schemaja, werden auch bei der Auflistung der Leviten in 1 Chr 24,6 – wie oben erwähnt – angeführt. Tobit selbst hebt hervor, dass er allein (1,6 GI: *κἀγὼ μόνος*; GII: *κἀγὼ μονώτατος*) auch nach dem Abfall seines Stammes Naftali vom Hause David (Tob 1,4–6) weiterhin die Abgaben an die Söhne Aarons und die Söhne Levis leistete. In Tob 5,14 wird diese Darstellung korrigiert, da ihn scheinbar die Söhne Semelias, Ananias und Nathan, auf den Wallfahrten nach Jerusalem begleitet haben.

In Summe kann man zwei verschiedene Schlüsse ziehen:

1. In einer rabbinischen Tradition ausgehend von Midrasch Rabbah Ex, Lev und BT Traktat *Soṭah* wird Mose der Name Tobia zugeschrieben, was Mose in Verbindung zur Hauptfigur des Buches Tobit bringt. Beide Quellenangaben werden zurückgeführt auf R. Jehuda bar R. Ilai und R. Joschija, die sich in der Zeit der Tannaiten, also im 2. Jh. verorten lassen, auch wenn diese Traditionen erst im 6. respektive 7. Jh. ediert worden sind. Beide Rabbinen waren Schüler R. Akibas und R. Ischmaels. Damit würden wir uns in einem analogen Zeitrahmen bewegen, wie ihn wiederum Graetz in seinem Buch „History of the Jews“ von 1893 für die Entstehung des Buches Tobit – zumindest in einzelnen Passagen – wiedergibt, nämlich in der Zeit Kaiser Hadrians (76–138 n. Chr.). Dieser hat sich während des Bar Kochba Aufstands ganz ähnlich verhalten wie der im Tobitbuch beschriebene Assyrenkönig Sennaherib (Tob 1,15–19). Hadrian bzw. Rufus, der Präfekt von Juda, haben viele Juden hinrichten lassen und verboten, deren Leichen zu bestatten. Sie wurden den wilden Tieren ausgesetzt.³³ Daher sollte man wohl noch mehr in weitere Untersuchungen zur komplizierten Textgeschichte des Tobitbuches investieren, um etwaige Zusammenhänge abzuklären.

2. Durch die Namensverwandtschaft zwischen Mose und Tobit sowie der weiteren angeführten Namen Natanel und Semelia, die wie Mose (Ex 2,1 אִישׁ מִבֵּית לֵוִי) als dem Stamm Levi zugehörig zitiert werden, und durch die Abgabentätigkeit des Tobit in Jerusalem zugunsten der Söhne Levis (Tob 1,7 [ἑδίδου] τοῖς υἱοῖς Λεὺ τοῖς θεραπεύουσιν ἐν Ἱερουσαλημ) wird dieser Stamm besonders hervorgehoben. Möglicherweise steht der Autor dieser Textpassagen der levitischen Tradition besonders nahe oder ist selbst Levit und stellt in Kenntnis derselben Midrasch-Tradition bezüglich Mose gezielt eine Verbindung zwischen beiden Texttraditionen sowie zwischen Mose und Tobit bzw. Semelia und Natanel her.

³³ Vgl. Graetz, *History*, 430; Rosenthal, *Bücher*, 104–150; doch siehe Zimmermann, *Book*, 22–23; Moore, *Tobit*, 40–42; Fitzmyer, *Tobit*, 42–43.

Dennoch bleibt die Frage bestehen: Welcher Autor beeinflusst wen bzw. was war zuerst, die Henne oder das Ei? Hat der Schreiber der in Frage kommenden Tobitpassagen die Traditionen des Midrasch bezüglich Mose und seiner diversen Eigennamen gekannt und gezielt aufgenommen, um den Tora-treuen Tobit nach dem Bild des Mose levitisch zu gestalten, oder waren die Rabbinen beeinflusst von folkloristischen Überlieferungen des Tobitmaterials, die zur Ausschmückung der Mosefigur beigetragen haben?

5 Zusammenfassung

Der Artikel von Francis Macatangay hat wesentliche Querverbindungen in Hinsicht auf die Exodustradition zwischen den Büchern Exodus, Deuteronomium und Tobit aufgezeigt, doch lässt sich darüber hinaus noch weit mehr Material finden, ohne bisher die Wort- bzw. Textebene ernsthaft untersucht zu haben. Durch ähnliche oder in der Tobiterzählung absichtlich variierte Exodus-Themen wird eine Verbindung zwischen beiden Textkonvoluten hergestellt. Im deuterokanonischen Buch wird dieses Material als identitätsstiftende Tradition großteils durch Tobits Belehrungen kreativ erneuert bzw. wach gehalten. Wo im Exodusbuch die Israeliten als Gemeinschaft gefordert sind und mehrfach versagen, stehen im der Diaspora spielenden Tobitbuch Einzelschicksale im Vordergrund und münden trotz der zu bestehenden Gefährdungen in eine Erfolgsstory für die einzelnen Protagonisten. Damit kommt es – und hier nehme ich Bezug auf den gewählten Titel meines Beitrags – zu einer Individualisierung des Exodusgeschehens, z.T. verteilt auf mehrere Figuren im Tobitbuch. Die rabbinische Überlieferung scheint sich des folkloristischen Tobit-Materials zu bedienen und dieses mit der Exodustradition in der Figur des Mose zu verknüpfen. Damit wird das Buch Tobit zu einer Art Midrasch der Mosesüberlieferung. Man könnte es auch mit Weitzman so ausdrücken: „... the evocation of ‚classical‘ biblical texts such as the Pentateuch was one of the most common compositional techniques among Jewish authors in the early postbiblical period ...“³⁴.

34 Weitzman, Hymn, 61.

Literatur

- The Babylonian Talmud translated into English with notes, glossary and indices by H. Freedman. Seder Nashim Vol. III: Nedarim. Nazir. Soṭah (translated into English with notes, glossary and indices by A. Cohen), London: Soncino Press, 1936.
- Berner, Christoph, Exodustradition, in: WILAT (erstellt: Dez. 2012) <<http://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/18041/>; 09.09.2014>
- Christian, Mark A., Reading Tobit backwards and forwards: In Search of „Lost Halakhah“, *Henoch* 28/1 (2006) 63–95.
- Di Lella, Alexander A., The Deuteronomic Background of the Farewell Discourse in Tob 14:3–11, *CBQ* 41 (1979) 380–389.
- Egger-Wenzel, Renate, Abgrenzung und Theologie des Widerstands im Buch Tobit, in: Friedrich V. Reiterer / Renate Egger-Wenzel / Thomas Elßner (Hg.), *Gesellschaft und Religion in der spätbiblischen und deuterokanonischen Literatur*, DCLSt 20, Berlin / Boston: de Gruyter, 2014, 1–28.
- Egger-Wenzel, Renate, The Emotional Relationship of the Married Couple Hannah and Tobit, in: Angelo Passaro (Hg.), *Family and Kinship in Deuterocanonical and Cognate Literature*, DCLY 2012 / 2013, Berlin / Boston: de Gruyter, 2013, 41–76.
- Ego, Beate, Heimat in der Fremde. Zur Konstituierung einer jüdischen Identität im Buch Tobit, in: Hermann Lichtenberger / Gerbern S. Oegema (Hg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext*, SJSHR 1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002, 270–283.
- Fitzmyer, Joseph A., *Tobit*, CEJL, Berlin / New York: de Gruyter, 2003.
- Gamberoni, Johann, Das „Gesetz des Mose“ im Buch Tobias, in: Georg Braulik (Hg.), *Studien zum Pentateuch*, FS Walter Kornfeld, Freiburg: Herder, 1977, 227–242.
- Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews V*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1947.
- Graetz, Heinrich, *History of the Jews*, vol. II: From the Reign of Hyrcanus (135 B.C.E.) to the Completion of the Babylonian Talmud (500 C.E.), Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1956 (1893).
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin, *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- Macatangay, Francis M., Election by Allusion: Exodus Themes in the Book of Tobit, *CBQ* 79 (2014) 450–463.
- Midrash Rabbah III, translated into English with notes, glossary and indices (hg. v. H. Freedman, M. Simon). Exodus translated by M. Lehrman, London: Soncino Press, ³1961.
- Midrash Rabbah IV, translated into English with notes, glossary and indices (hg. v. H. Freedman, M. Simon). Leviticus, Chapters I-XIX translated by J. Israelstam, London: Soncino Press, ³1961.
- Moore, Carey A., *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 40 A, New York: Doubleday, 1996.
- Rosenthal, Ferdinand, *Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule des R. Akiba*, Leipzig: Schulze, 1885.
- Sarna, Nahum M., *Exodus שמות*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia / New York: The Jewish Publishing Society, 1991.

- Sarna, Nahum M., *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*, New York: Schocken Books, 1986.
- Schäfer, Peter, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 1994.
- Schäfer, Peter, *The Exodus Tradition in Pagan Greco-Roman Literature*, in: Isaiah M. Gafni / Aharon Oppenheimer / Daniel R. Schwarz (Hg.), *The Jews in the Hellenistic-Roman World: Studies in Memory of Menahem Stern*, Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 1996, 9–38.
- Weeks, Stuart, *A Deuteronomic Heritage in Tobit?*, in: Hanne von Weissenberg / Juha Pakkala / Marko Martilla (Hg.), *Changes in Scripture. Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, BZAW 419, Berlin / New York: de Gruyter, 2011, 389–404.
- Weitzman, Steven, *Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit*, *JBL* 115/1 (1996) 49–61.
- Wünsche, August, *Midrasch Wajikra Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung des dritten Buches Mose*, *Bibliotheca Rabbinica* 26 Lfg., Leipzig: Schulze, 1884.
- Zimmermann, Frank, *The Book of Tobit: An English Translation with Introduction and Commentary*, *Jewish Apocryphal Literature* 5, New York: Harper & Brothers, 1958.

Thomas R. Elßner

Der Auszug aus Ägypten und die ersten beiden Makkabäerbücher oder vom Exodus eines Themas

1 Der Auszug aus Ägypten und das erste Makkabäerbuch

1.1 Das Vermächtnis des sterbenden Mattathias

1.1.1 Eine merkwürdige Leerstelle

Es ist stets nicht unproblematisch mit einem Negativbefund zu beginnen, aber noch heikler ist es, einen solchen zu deuten. Während ein Negativbefund auf der Beschreibungsebene rasch nachprüfbar ist und auf dieser Konsens erzielt, so kann umso heftiger der Dissens bezüglich der Deutung eines Negativbefundes ausfallen. Machen wir es kurz. Als Mattathias, der Ahnherr der Makkabäer, im Sterben liegt, wendet er sich im Sinne eines Vermächtnisses an seine ihn umgebenden Söhne (1 Makk 2,49 – 70), die durch ihre namentliche Nennung wenige Verse zuvor als bekannt vorausgesetzt werden (vgl. 1 Makk 2,2–5). Mattathias fordert seine Kinder (τεκνα, 1 Makk 2,50.64) auf, sich nicht nur für das Gesetz (ο νομος / Tora) zu ereifern (ζηλωσατε), sondern auch für „den Bund unserer Väter“ (υπερ διαθηκης πατερων ημων) ihr Leben einzusetzen bzw. hinzugeben (δοτε). Zudem sollen sie der „Taten / der Werke der Väter“¹ gedenken (μνησθητε). Aber wer sind nun diese Väter? Im Sinne einer chronologischen Reihenfolge, die außerdem eine strukturelle Vorausschattung des späteren TeNaCh erkennen lässt, werden namentlich genannt: Abraham, Josef, Pinhas, Josua, Kaleb, David, Elija, Hananja, Asarja, Mischael und Daniel. So weit, so gut. Und Mose? Mose fehlt. Vor diesem Hintergrund ist das Erstaunlichste an dieser Reihung tatsächlich, dass Mose im Vermächtnis des sterbenden Mattathias schlicht und einfach nicht genannt wird. Das fällt umso mehr ins Gewicht, als ausdrücklich Pinhas, Josua und Kaleb erwähnt werden, die zur Auszugsgeneration gehören. Diese begleiten zwar Mose in Treue und Ergebenheit, aber der Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten bleibt letztlich

¹ Im Unterschied zum Codex Sinaiticus liest der Codex Alexandrinus an dieser Stelle „unsere Väter“.

im Narrativ der Tora mit dem Namen des Mose unauflösbar verbunden. Mose führt die Kinder Israel auf dem vierzig Jahre dauernden Weg bis an die Grenzen des verheißenen Landes, und er ist der Übermittler und Verkünder der Satzungen Gottes an Israel. Im Unterschied zu Mose erreichen aber Pinhas, Josua und Kaleb als einzige Männer der Auszugsgeneration lebend das verheißene Land.² Was lässt sich aus der Erwähnung gerade dieser drei Männer der Wüstenzugsgeneration auf dem Sterbebett des Mattathias ablesen?

Pinhas ist der Enkel des Aaron.³ Aaron ist nicht nur der Bruder des Mose,⁴ sondern der Ur(hohe)priester Israels.⁵ Mattathias nimmt mit Pinhas auf dessen unbedingten Eifer für JHWH und das ihm und seinen Nachkommen verheißene ewige Priestertum Bezug,⁶ welches letztlich nur eine Bestätigung des bereits seinem Großvater Aaron übertragenen (Hohe-)Priestertums darstellt.⁷ Ausdrücklich nennt Mattathias den Pinhas „unser Vater“, ein in der Septuaginta selten anzutreffender Ehrentitel, wenn er über eine bloße biologische Abstammung⁸ hinausreicht, wie dies bei Abraham der Fall ist (vgl. 4 Makk 16,20; kritisch Jes 63,16; 64,7).⁹ Zugleich bezieht sich der Priester Mattathias mit der Nennung Pinhas' vor allem auf das rechtmäßige Priestertum, welches in der Zeit des Exodus gründet (vgl. Ex 28,41). In dessen rechtmäßiger Sukzession sieht sich Mattathias anscheinend insofern, als dass er wie einst Pinhas im leidenschaftlichen Eifer für das Gesetz gegen Glaubensabfall in den eigenen Reihen, aber auch gegen die dazu auffordernden königlichen Beamten, kämpft (vgl. 1 Makk 2,23–28). „Damit ist das Werk des Pinhas von neuem vollbracht.“¹⁰ Schließlich ist die Tat des Mattathias das Fanal für den beginnenden makkabäischen Widerstand.

Mit der Exoduszeit sind, wie bereits erwähnt, zudem die Namen Josua und Kaleb verbunden. Vor allem jetzt wird überaus deutlich, dass die Person des Mose von Mattathias ungenannt bleibt. Denn Josua wird nicht nur ausdrücklich Diener des Mose genannt,¹¹ sondern er ist der Diadoche des Mose.¹² Er vollendet nach

² Vgl. Num 14,30.38; Dtn 2,14–16; Jos 5,4.6.

³ Vgl. Ex 6,25; Num 25,7.11; Jos 24,33; Ri 20,28; 1 Chr 5,29f.; 6,35; Esra 7,5; Sir 45,23.25.

⁴ Vgl. Ex 4,14; 6,20; 7,1f.; 28,1f.4.41; Lev 16,2; Num 20,8; 27,13; Dtn 32,50; 1 Chr 5,29a.

⁵ Vgl. Ex 28,1.4.41; 30,30; 40,13; vgl. zudem van den Born, Aaron, 2; Dohmen, Exodus, 266f.

⁶ Vgl. Num 25,6–13; zudem Schnocks, Altes Testament, 102.

⁷ Kritik am Geschlecht Aaron klingt in 1 Makk 7,5 insofern an, als ein gewisser Alkimus, der das (Hohe-)Priesteramt anstrebt, als ein Anführer der Gesetzlosen und Frevler Israels bezeichnet wird, obgleich er aus jenem Geschlecht stammt, vgl. 1 Makk 7,14.

⁸ In diesem Sinne bezeichnen die Söhne Jakob als ihren bzw. unseren Vater, vgl. Gen 43,28; 44,25.27.

⁹ Vgl. zudem Joh 8,39; Jak 2,21.

¹⁰ Schnocks, Altes Testament, 102.

¹¹ Vgl. Ex 24,13; 33,11; Num 11,28; Jos 1,1.

dem Tod des Mose (Dtn 34,1–9) insofern dessen Werk, als dass er im Auftrag JHWHs mit den Kindern Israels über den Jordan (Jos 1,2) in das verheißene Land zieht und es nach dessen Einnahme (Jos 6–12) unter diesen verteilt (Jos 13–21).

Kaleb hingegen, wenngleich ihm punktuell besondere theologische Aufmerksamkeit im Kontext der Einnahme des verheißenen Landes und seiner Vergabe geschenkt und auch ihm von JHWH selbst der Ehrentitel „mein Knecht“ verliehen wird, nimmt im Erzählablauf des Pentateuchs insgesamt nicht die herausragende Position wie Josua ein. Kein biblisches Buch trägt seinen Namen. Zwar wird ihm ob seiner Treue nach der Reaktion des Volkes auf den Bericht über die Situation im verheißenden Land allein zugesichert, dass er es als einziger von der männlichen Wüstengeneration lebend betreten darf (vgl. Num 14,24; 32,11f.; Dtn 1,36), aber den ihm von JHWH verheißenden Anteil am Land bekommt er später von Josua ausgeteilt, nachdem Kaleb von Josua noch zuvor gesegnet worden ist (Jos 14,13; 15,13) – die asymmetrische (theologische) Stellung zwischen beiden ist so offensichtlich. Dies ist insofern kein Widerspruch, als dass in einem erneuten Redegang JHWHs in Num 14 dann auch dem Josua das Erreichen des Landes im Junktum mit Kaleb zugesichert wird (vgl. Num 14,30; 32,12), sozusagen auf Endtextebene nachhinkend.

1.1.2 Eine Lektüervermutung – keine These

Noch einmal: Finden sich Hinweise, weshalb im Lob der Väter des Mattathias Pinhas, Josua und Kaleb genannt werden, aber nicht Mose? Die Beantwortung einer solchen Frage ist heikel. Selbst einschlägige Kommentare gehen auf das Schweigen über Mose nicht ein.¹³ Eine Vermutung aufgrund einiger Indizien lässt sich vielleicht dennoch äußern bzw. wagen. Pinhas und Kaleb haben Söhne, die nicht nur in das verheißene Land gelangen, sondern die sich anscheinend auch ihrer Väter als würdig erweisen – Pinhas sogar gegenüber seinem Großvater Aaron (vgl. Num 20,12.22–29). Das ist für einen Priester wie Mattathias mit fünf stattlichen Söhnen durchaus von Bedeutung (vgl. 1 Makk 2,2–5), zumal diese den Kampf gegen die Seleukiden weiterführen und sich gegen eine hellenistische Verfremdung des jüdischen Glaubens zur Wehr setzen sollen. Josua hat zwar keine Kinder, nicht mal eine Frau, aber auch er ist von JHWH für würdig befunden, in das verheißene Land zu gelangen. Außerdem gilt er als kompromissloser Eroberer des verheißenen Landes im Auftrag JHWHs. Kein Fehl und Tadel kann ihm angelastet

¹² Vgl. Num 27,15–23; Dtn 1,38; 3,28; 31,7f.14.23; 34,9.

¹³ Vgl. z. B. die von Bévenot, Dobbeler, Dommershausen, Schötz.

werden.¹⁴ Anders Mose: Er hatte zwar zwei Söhne, Gerschom (Ex 2,21f.; 18,2f.; Ri 18,30; 1 Chr 23,15; 26,24) und Elieser (Ex 18,4; 1 Chr 23,15; 26,25), aber diese nehmen merkwürdigerweise sowohl innerhalb als auch außerhalb der Tora keine besondere Stellung ein. Sie werden nur am Rande genannt. Ob sie überhaupt das verheißende Land erreichen, ist unklar. Mehr noch, ein Sohn von Gerschom, der Moseenkel Jonatan, und dessen Nachkommen werden als Priester der Daniter erwähnt, die einem Gottesbild dienen (vgl. Ri 18,30f.). Das ist letztlich nach dem Verständnis der Tora Götzendienst. Eine solche Nachricht bzw. Überlieferung war verständlicherweise anscheinend einigen Masoreten derart suspekt,¹⁵ dass sie in Ri 18,30 den Namen Mose mit einem Nun-suspensum versahen,¹⁶ um auf diese Weise die Lesart Manasse zu kreieren,¹⁷ der wiederum sowohl in biblischer Tradition (vgl. 2 Kön 21,1–7) als auch im Babylonischen Talmud für verwerfliche Handlungen bis hin zur Verbreitung des Götzendienstes in Juda steht.¹⁸

Schließlich wird dem Mose aufgrund eines nicht sehr exakt zu bestimmenden Vergehens ausdrücklich das Hineingelangen in das verheißene Land verwehrt (Num 20,12); er darf es nur von ferne schauen (Dtn 34,1–4). Diese in der Tora durchaus gut belegten mosekritischen Gesichtspunkte könnten vielleicht einen Aspekt bei der Ausklammerung des Mosenamens im Hinblick auf den Kampf gegen hellenistische Verfremdungen der Väterreligion gespielt haben. Mose und vor allem seine leiblichen Nachkommen sind eben nicht in allen Punkten beispielgebend.

1.2 Erinnerung an die Rettung am Roten Meer (1 Makk 4,9)

Nach dem Tod des Mattathias tritt sein in 1 Makk 2,4 drittgenannter Sohn Judas, mit dem Beinamen „Makkabäer“, an Vaters Stelle im Kampf gegen die Seleukiden. Kurz bevor es zu einer dem Judas aufgezwungenen Schlacht gegen den vom seleukidischen Haus angehörigen Lysias ausgesuchten Feldherrn Georgias in der Ebene von Emmaus kommt (vgl. 1 Makk 3,38–4,25), ruft Judas Makkabäus seinen

¹⁴ Vgl. 2 Makk 12,15; Elßner, Josua, 22–81.

¹⁵ Hertzberg, Richter, 242; Groß, Richter, 793.

¹⁶ Groß, Richter, 754; Tov, Der Text, 45. Interessanterweise verzeichnet der Targum Jonathan das Nun-suspensum nicht.

¹⁷ Ebenso ist die LXX-Tradition geteilt: Codex Vaticanus liest Μανασση, hingegen Codex Alexandrinus Μωσση.

¹⁸ Zu Manasse vs. Mose vgl. bT B bat 109b.

in Ausrüstung den Gegnern anscheinend unterlegenden Männern das Wunder am Roten Meer¹⁹ zur Ermutigung in Erinnerung:

Fürchtet nicht ihre Menge und habt keine Angst vor ihrem Ansturm! Erinnert euch daran, wie unsere Väter im Roten Meer gerettet wurden, als der Pharao sie mit einer Streitmacht verfolgte. Und nun wollen wir zum Himmel rufen... (1 Makk 4,8b–10a).

An dieser Stelle wird im ersten Makkabäerbuch zum ersten und zum letzten Mal ausdrücklich auf den Auszug aus Ägypten Bezug genommen, ohne auch hier den Namen Mose zu verwenden. Dafür wird wiederum wie in 1 Makk 2,51 allgemein von „unseren Vätern“ gesprochen. Hier gibt es eine Parallele, wenngleich mit Einschränkung, zu Ps 105 (LXX). In Ps 105,7–11 (LXX) ist ebenso von „unseren Vätern“, ihrem Durchzug durch „das Rote Meer“ und ihrer „Rettung“ vor den Feinden die Rede, ohne Mose zu nennen. Dies wird insofern begünstigt, als dass Ps 105,9 (LXX) allein der Interpretation folgt, wonach JHWH das Meer austrocknen ließ (Ex 14,21a; Jdt 5,12f.). Die Spaltung des Meeres hingegen wirkt letztlich zwar auch JHWH, aber sie steht in Ex 14 in Verbindung mit dem Ausstrecken der Hand des Mose (Ex 14,16aβ.21aα.b.26a.βα.27aα), was einer instrumentellen Mitwirkung bzw. Inanspruchnahme gleichkommt, wie es auch im Erheben des Stabes angedeutet ist (vgl. Ex 14,16aα). Die erwähnte Einschränkung besteht jedoch darin, dass in Ps 105 (LXX) kurz darauf Mose in den Versen Ps 105,16.23.33 (LXX) schließlich doch noch genannt wird.²⁰ Auffällig bleibt freilich, dass in Ps 105 (LXX) / Ps 106,16 (BHS) Mose zwar genannt, aber Aaron ausdrücklich als „Heiliger des Herrn“ bzw. „JHWHs“ bezeichnet wird, eine singuläre Näherbestimmung Aarons sowohl in der Hebräischen Bibel als auch in der Septuaginta.

Dass die Exoduserzählung auch ohne Mose erzählt werden kann, sogar einschließlich der sogenannten Plagen gegen Ägypten, belegt Ps 78 sehr eindrucksvoll (vgl. Dtn 11,3f.). Eine weitere Parallele, ebenso ohne Einschränkung, findet sich in Ri 6,13, wo Gideon sich wie Judas in einer gleichfalls scheinbar ausweglosen Situation gegenüber dem Malach JHWH auf „unsere Väter“ und auf die Herausführung aus Ägypten als Wundertat beruft. Kurz zuvor hatte bereits ein anonymer Prophet²¹ im Auftrag JHWHs von der Herausführung aus Ägypten und der Befreiung aus der Hand der Ägypter zu den unter Bedrängung geratenen Is-

¹⁹ In der Tradition der LXX wird das Schilfmeer (ἡ ἄβυδος) mit Rotes Meer (ερυθρα θαλασσα) wiedergegeben.

²⁰ Ähnlich das sogenannte Bußgebet in Neh 9,6–25, wo der Auszug aus Ägypten und der Durchzug durch das Schilfmeer / Rotes Meer ganz ohne Mose erzählt wird und in Neh 9,14b Mose auf die Funktion der Gebots- und Gesetzesüberlieferung „reduziert“ wird.

²¹ Vgl. Groß, Richter, 394.

raeliten tröstend gesprochen (vgl. Ri 6,7–10). Beide Textstellen kommen ohne Einbeziehung des Mose problemlos aus. Am Rande sei bemerkt, dass im Buch der Richter insgesamt nur wenig direkte Bezugnahmen auf Mose zu finden sind.²²

Dass 1 Makk 4,9 unter Verzicht auf die Nennung des Namens Mose in hellenistisch geprägter Zeit nicht singulär ist oder dass dieser Befund als narrativ-theologisch zu verstehende Brachylogie einfachhin zu deuten sei, zeigt das später verfasste Buch der Weisheit,²³ das in der Tradition auch unter dem Namen Sapia Salomonis firmiert. Nach theologischer Überzeugung des Autor(enkreises) dieser Schrift hat die Weisheit (ἡ σοφία) die Befreiung bzw. die Errettung der Kinder Israel aus Ägypten und ihre wundersame Führung durch die Wüste vollbracht (vgl. Weish 9,18;²⁴ 10,15–11,4). Auch die Plagen gegen Ägypten gehen auf die Sophia zurück. Mose wird nirgends genannt. Zwar werden im Buch der Weisheit insgesamt keine Namen genannt, aber ausdrücklich wird in ihm betont, dass die Weisheit das fromme Volk (λαος) aus dem Volk (εθνος) der Unterdrücker errettete (αυτη ... ερρυσαστο, Weish 10,15); dass die Weisheit das Volk bzw. die Heiligen durch das Rote Meer und andere Wasser ziehen ließ (Weish 10,18f.) und dass die Weisheit die Feinde ertrinken und wieder hervor steigen ließ²⁵ – alles Begebenheiten, die im Buch Exodus untrennbar mit Mose verbunden sind.²⁶ Und als das Volk in der Wüste düstete, rief es den Herrn an,²⁷ so dass für das Volk Wasser aus dem Felsen floss (Weish 11,4) – auch hier eine Begebenheit, die eng mit Mose verflochten ist (vgl. Ex 17,1–7, Num 20,2–11), aber hier allein mit JHWH verbunden wird. Während in jenem Textabschnitt zwar noch gesagt wird, dass die Weisheit in die Seele eines Dieners des Herrn einging (Weish 10,16) und so mittels eines heiligen / frommen Propheten ihre Werke vollbrachte (Weish 11,1), wird in diesem Abschnitt dabei aber nirgends der bestimmte Artikel gebraucht wie „der Diener des Herrn“ oder „der (heilige / fromme) Prophet“. So bleibt es in der Schwebelage, wer jener Diener des Herrn²⁸ und / oder jener heilige / fromme Prophet²⁹ gewesen sei. Vor diesem

²² Vgl. Ri 1,20; 3,4. An zwei weiteren Stellen (Ri 1,16; 4,11) wird Mose genealogietechnisch in seiner Eigenschaft als Schwiegervater erwähnt, vgl. Groß, Richter, 273. Und in Ri 18,30 geht es um eine direkte familiäre Abstammung von Mose.

²³ Anscheinend zwischen 30. v. und 41. n. Chr. verfasst, vgl. Schroer, Weisheit, 490f.

²⁴ Zählung nach der Septuaginta, Rahlfs.

²⁵ Vgl. Marböck, Botschaft, 160; Schroer (1995), Weisheit, 494f.

²⁶ Vgl. Schroer, Weisheit, 494f.

²⁷ Mit dem Vokativ κυριε findet in Weish 10,20b ein Subjektwechsel statt, vgl. Haag, Weisheit, 104–106.

²⁸ Freilich gibt es Belegstellen in der LXX, in denen Mose als θεραπων (Diener im kultischen Sinne) bezeichnet wird, auch als Selbstbezeichnung, vgl. z. B. Ex 4,10; Num 12,8; Jos 9,2d; 1 Chr 16,40. Von einem θεραπων ist noch einmal in Weish 18,21 die Rede, bei dem es sich, wenn sich

Hintergrund kann es schließlich dann nicht ganz verwundern, dass sich in Weish 16,1–19,17, wenn auf die Plagen gegen Ägypten ausführlich eingegangen und noch einmal der Marsch durchs Rote Meer erwähnt wird, kein Hinweis mehr auf irgendeine Mittlerrolle findet, weder auf die Weisheit noch auf einen Diener oder Propheten. Theologisch unangreifbar bewirkt das alles der Schöpfer und Herr, welcher der Retter ist (vgl. Weish 16,7.8.13.24.26; 19,9.22).³⁰ Zwar wird in Weish 18,5 auf die Rettung des Kleinkindes Mose angespielt, aber in Weish 18,20–21 wird im Hinblick auf den Aufstand der ganzen Gemeinde der Kinder Israel gegen Mose und Aaron allein auf die Tat und das Verhalten des Aaron bei der Bewältigung dieser Krisensituation Bezug genommen, obgleich die Initiative dazu von Mose ausging (vgl. Num 17,6–15). Kurzum, man kann sich mit Blick auf die Sapientia Salomonis des Eindrucks nicht erwehren, dass es eines Moses auch hier nicht (mehr) bedarf.³¹

1.3 Verhinderter Durchzug – Vernichtende Niederwerfung (1 Makk 5,45–51)

Eine Assoziation bezüglich einer schwierigen Situation während des vierzigjährigen Exodusmarsches wird in 1 Makk 5,45–51 geweckt. Judas Makkabäus will mit „ganz Israel“ aus der Gegend Gilead (nördliches Ostjordanland) über den Jordan nach Judäa in die Ebene von Bet-Schean hinüberziehen. Auf dem Weg dorthin kommt er nicht umhin, die große und sehr befestigte Stadt Efron passieren zu müssen. Da er anscheinend kein Interesse hat, die Stadt kriegerisch zu nehmen, sendet Judas Boten mit der Nachricht aus, friedlich durch die Stadt zu ziehen und niemanden etwas antun zu wollen.³² Da die Stadt dies verweigert, beginnt Judas sogleich mit ihrer Belagerung, bis sie ihm übergeben wird. Nach ihrer Einnahme tötet er alle männlichen Bewohner, zerstört die Stadt total, lässt Beute machen, zieht schließlich durch die Stadt über die Toten hinweg und überquert den Jordan.

Weish 18,20–25 auf Num 17,6–15 bezieht, der Beschreibung nach um Aaron handelt, vgl. Marböck, Botschaft, 157.169.

29 Auch wird Mose gelegentlich ausdrücklich Prophet genannt, wiederum auch hier in Selbstbezeichnung, vgl. Dtn 18,15.18; 34,10; (Hos 12,14). Aber es kann genauso gut auch Aaron gemeint sein (vgl. Ex 7,1), der zusammen mit Mose einige Plagen gegen Ägypten (ein)leitet, vgl. Ex 7,8–10.19–21; 8,1 f.4.12 f.; 9,8–10; 11,10.

30 Vgl. zudem Weish 12,2.16.18; 15,1.3; 16,16.

31 Zum Buch der Weisheit vgl. auch den Beitrag von Reiterer im selben Band.

32 In 2 Makk 12,26–28 wird die Geschichte anders erzählt. Judas ist mit seinen Leuten sofort bereit, die Stadt Efron mit Gewalt zu nehmen. Nach Anrufung des Allmächtigen erobert er die Stadt und tötet in ihr unterschiedslos 25.000 Menschen.

Eine ähnliche Ausgangslage wird in Num 20,14–21 berichtet. Mose und die Kinder Israel wollen von Kadesch aus durch das Gebiet des Königs von Edom, dem Bruder Israels, friedlich ziehen, ohne die Ressourcen dieses Landes anzutasten. Edom lehnt dies aber ab und droht zudem Mose gegenüber mit Waffengewalt. Ein zweiter Versuch seitens Mose, Edom doch noch umzustimmen, indem er bereit ist, Geld für eventuell entstehende Kosten zu zahlen, wird ebenfalls abgeschmettert. Mehr noch, Edom zieht jetzt mit einer schwer bewaffneten Menge Israel entgegen. Daraufhin sieht sich Israel gezwungen, Edom auszuweichen und somit einen Umweg zu nehmen. Zu einem Kampf kommt es nicht.

Eine mit 1 Makk 5,45–51 vergleichbare Geschichte wird in Num 21,21–25 erzählt. Mose / Israel sendet Boten bzw. Älteste zum Amoriterkönig Sihon mit der Bitte aus, friedlich durch dessen Land ziehen zu dürfen.³³ Sihon lehnt dies jedoch nicht nur ab, sondern zieht sogleich ohne Vorwarnung mit seinem ganzen Volk in kriegerischer Absicht Israel entgegen, und es kommt zu einer Schlacht. Diese gewinnt Israel; Sihon wird getötet und sein gesamtes Land wird von Israel eingenommen. Sowohl in Num 21,21 (LXX) als auch in 1 Makk 5,48 heißt es, dass Israel / Juda sich zuerst in „friedensbemühten Worten“ (λογους ειρηνικους)³⁴ – so die LXX-D – an den jeweiligen Machthaber wandte; erst nachdem dieses friedliche Ansinnen abgelehnt worden war, kam es zum vernichtenden Kampf des jetzt zum Gegner gewordenen, einst friedlichen Adressaten.

1.4 Ein Fazit

Ein besonderes Merkmal des ersten Makkabäerbuches ist das Mose-Schweigen. Weder im Vermächtnis des Mattathias, der in einem dem Lob der Väter (vgl. Sir 44–50,24) vergleichbaren Geschichtsrückblick auf herausragende Personen des Volkes Israel ausdrücklich Bezug nimmt, noch in der Adhortatio des Judas, in der expressis verbis auf die Rettung der Väter vor dem Pharao am Roten Meer erinnert wird, ist der Name Mose, der mit dem Auszug der Kinder Israel in der Tora in enger Verbindung steht, erwähnt. Auch insgesamt ist die Bezugnahme auf den Auszug aus Ägypten im ersten Makkabäerbuch eher marginal. Dies verwundert insofern, als dass das erste Makkabäerbuch nach nahezu übereinstimmender Auffassung in der Exegese in seiner Urfassung auf Hebräisch abgefasst, in Judäa um 100. v. Chr.

³³ Vgl. Num 21,21–25 BHS und LXX; zudem Dtn 2,24–37.

³⁴ Diese Wendung ist zudem in 1 Makk 7,10.27; 10,3; 11,3 sowie in Dtn 2,26 und Jdt 3,1 bezeugt.

entstanden³⁵ und zudem antihellenistisch geprägt ist. Heißt dies, dass die hasmonäische Herrscher- und Hohepriesterdynastie, die „nicht aus dem Geschlecht jener Männer (ist), durch die Israel Rettung zuteil wurde“ (1 Makk 5,62), weniger Wert auf eine Verbindung mit Mose legt bzw. sich den Verzicht darauf leisten kann?³⁶

2 Der Auszug aus Ägypten und das zweite Makkabäerbuch

Einen durchaus interessanten Befund gibt es auch vom zweiten Makkabäerbuch zu vermelden. In ihm wird im Gegensatz zum ersten Makkabäerbuch Mose zwar mehrfach ausdrücklich genannt, aber es gibt in ihm, paradoxerweise jetzt im Unterschied zum ersten Makkabäerbuch, keinen direkten Bezug zum Auszug aus Ägypten (vgl. 1 Makk 4,9), wenngleich einige damit in Verbindung stehende Topoi erwähnt werden (z. B. Lade, Wolke, Zelt).

2.1 Ein Gebet zu Channuka

Dem von vornherein auf Griechisch geschriebenen zweiten Makkabäerbuch sind zwei Briefe unterschiedlicher Länge vorangestellt, die ursprünglich wohl in Aramäisch oder in Hebräisch verfasst waren.³⁷ Dabei handelt es sich um sogenannte Festbriefe von Juden aus Jerusalem und Judäa an Juden in der ägyptischen Diaspora. Thema der Briefe ist das Feiern des Tempelweihfestes, Channuka.

Im zweiten Brief wird Mose bemerkenswerterweise gleich fünfmal genannt. Die erste Erwähnung erfolgt im Kontext eines Gebetes im Zusammenhang des Tempelweihfestes, wenngleich in ihm auf dieses Fest kein Bezug genommen wird.³⁸ Dieses Gebet, welches mit einer in der Septuaginta einzigartigen Häufung göttlicher Attribute beginnt,³⁹ die fast präkoranisch genannt werden kann,⁴⁰ mündet ein in die Bitte, Juden aus der Diaspora zusammenzuführen und die unter

35 Vgl. Engel, Makkabäer, 389.395.

36 Paganini, Judentum, 307 f.

37 Vgl. Dobbeler, Makkabäer, 150.163; Dommershausen, Makkabäer, 9; Engel, Makkabäer, 396.

38 Vgl. Dobbeler, Makkabäer, 172; Dommershausen, Makkabäer, 113.

39 „Herr, Herr, Gott, Schöpfer aller Dinge, Furchtgebietender, Starker, Gerechter, Barmherziger, einziger König, Gütiger, einziger Spender und einzig Gerechter, Allherrscher und Ewiger...“, 2 Makk 1,24.

40 Vgl. Koran, Sure 7, 180 und die Tradition der 99 schönsten Namen Allahs.

der Knechtschaft Lebenden zu befreien (vgl. Ps 105,47, LXX). Das Gebet endet mit einem, dem Mose zugeschriebenen, zitartigen Spruch: „Pflanze dein Volk ein an deinen heiligen Ort!“ (2 Makk 1,29). Dieses Mosewort, welches an Ex 15,17 anknüpfen scheint, nimmt in Verbindung mit diesem Gebet sowohl allgemeingültigen als auch kontextspezifischen exodugalen Charakter an. Denn auch die Adressaten des zweiten Briefes sind nicht nur Juden in der Diaspora schlechthin, sondern Juden in der ägyptischen Diaspora in der Zeit um 124 v. Chr.⁴¹ In dieser Zeit gab es zwar keine versklavende Unterdrückung von Juden durch ägyptische Herrscher wie zur Zeit der Exoduserzählung (vgl. Ex 1,8 – 22), aber es bestand ein Tempelschisma. In dieser Zeit existierten in Ägypten zwei jüdische, aber doch recht unterschiedliche Kommunitäten, und zwar die mit Jerusalem grundsätzlich verbundene in Alexandria und die aus Jerusalemer Sicht schismatische in Leontopolis und umgekehrt. Während die jüdische Kommunität in Alexandria vermutlich mehr eine lockere Verbindung zum Tempel in Jerusalem besaß, schon allein aufgrund der Entfernung, so gab es in Leontopolis einen JHWH-Tempel, wenngleich unter schismatischen Vorzeichen. Dieser stand mit seinem sadokidischen Hohenpriester an der Spitze in Konkurrenz zum von den Hasmonäern geführten Tempel in Jerusalem.⁴² Von daher kann die Bitte des Gebets um die Zusammenführung der Juden aus der Diaspora zugleich als Werben um ein Beenden des Tempelschismas verstanden werden. Und die Person, die den Grund und den Garant der Einheit bilden kann, ist hüben wie drüben Mose. Das auf Mose zurückgeführte Zitat impliziert, dass es nur *ein* Volk, *einen* heiligen Ort und, mit Bezug auf Ex 15,17, nur *ein* Heiligtum geben kann.⁴³

2.2 Jeremia auf den Spuren Mose

Da Jeremia nicht nach Babylon deportiert worden ist, konnte er im Land Juda bleiben; später ist er vermutlich nach Ägypten verschleppt worden.⁴⁴ Ganz gleich nun, auf welche pseudepigraphischen Schriften sich 2 Makk 2,2–9 bezieht, so wird im weiteren Verlauf des zweiten Briefes Jeremia als Bewahrer der Mosestra-

⁴¹ Vgl. Dobbeler, Makkabäer, 162 f.

⁴² Vgl. Dobbeler, Makkabäer, 158 – 160. Der Tempel von Leontopolis bestand von ca. 167/164 v. Chr. bis zur Schließung durch die Römer im Jahre 73 n. Chr., so dass er nahezu zeitgleich wie der Tempel in Jerusalem zu existieren aufhörte. Ein doppeltes und somit verstärktes Ende jüdischer Tempelzeit.

⁴³ Nach Schmid propagieren die Makkabäerbücher „ein übergeordnetes theokratisches Ideal“, Schmid, Literaturgeschichte, 210.

⁴⁴ Vgl. Jer 39,11 – 14; 40,1 – 6; 43,4 – 7.

dition gekennzeichnet. Jeremia ist es, der das (Bundes-)Zelt (ἡ σκηνή), die (Bundes-)Lade (ἡ κιβωτός) und den Opferaltar für das Rauchopfer (το θυσιαστήριον του θυμιαματος) in Sicherheit bringt (vgl. 2 Makk 2,4f.), und zwar anscheinend in der Zeit nach der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar, obgleich letzteres in 2 Makk 2,1–12 nicht ausdrücklich genannt wird. Diese liturgischen Gegenstände standen zwar im Salomonischen Tempel, aber ihre Herkunft verdanken sie letztlich nach Auskunft der Tora Mose auf Anordnung Gottes hin während der Auszugszeit. Diese Verbindung – Mose und die entsprechenden liturgischen Geräte – wird dadurch unterstrichen, dass Jeremia diese Gerätschaften auf dem Berg versteckt, auf den Mose hinaufgegangen war, um das von Gott verheißene Erbteil zu sehen (2 Makk 2,4). Bei diesem Berg handelt es sich somit um den Berg Nebo, der wiederum für Mose sowohl mit seinem persönlichen Ende der Auszugszeit als auch mit seinem eigenen Tod verbunden ist (vgl. Dtn 34,1–6).

Während Jeremia die Geräte versteckt, versuchen einige seiner Begleiter ihm auf den Berg zu folgen, um den Weg zu markieren. Als Jeremia davon erfährt, werden diese gerügt (2 Makk 2,6f.). Diese Szene erinnert durchaus an den Beginn der Sinaiperikope. Mose soll auf Anordnung JHWHs das Volk⁴⁵ vom Berg Sinai fernhalten (vgl. Ex 19,12–14); aber nicht nur das Volk, sondern auch die Priester dürfen den Berg nicht besteigen; letztlich ist es nur Mose, der auf dem Berg Sinai weilt bzw. weilen darf (vgl. Ex 19,20–25). Wenn Jeremia seinen Begleitern außerdem mitteilt, dass der Ort des Verstecks solange unbekannt bleiben wird, bis Gott sein Volk wieder sammelt,⁴⁶ dann wird der Berg Nebo zu einem neuen Sinai. Denn so wie der Berg Sinai am Beginn der vierzigjährigen Wüstenwanderung stand, so steht in dieser Szenerie jetzt der Berg Nebo am Beginn des Jahrzehnte andauernden Babylonischen Exils, der Zerstreuung, und zwar verbunden mit der Hoffnung auf einen aus Exil und Zerstreuung herausführenden neuen Exodus. Diese Hoffnung wird dadurch akzentuiert, dass, wenn es soweit sein wird, die Doxa des Herrn und „die Wolke“⁴⁷ wieder sichtbar sein werden, wie sie sich bei Mose gezeigt haben (2 Makk 2,7f.).

In 2 Makk 2,10f. erfolgt eine Erzählverschmelzung von Lev 9,22–24 und Lev 10,16–20. In beiden Fällen geht es um das Darbringen von Opfern, die dann in 2 Makk 2 in Bezug auf die spätere Praxis unter König Salomo steht. Dies sind alles auf der Erzählebene Ereignisse aus dem Kontext der Exoduszeit, die jedoch in 2

⁴⁵ In Ex 19 ist einmal von εθνος (V. 6) und mehrfach von λαος (Vv. 8.9.10.12.14.15.16.21.23.24.25) im Sinne von Volk in Bezug auf die Kinder Israel (Vv. 1.6) die Rede.

⁴⁶ Hier liegt im griechischen Text ein klassisches inneres Objekt vor, wörtlich „bis Gott sammelt die Sammlung des Volkes“.

⁴⁷ Vgl. z. B. Ex 24,15f.; 40,34–38; Num 15,9–21.

Makk den Exodus selbst und seine Umstände nicht zum Inhalt haben, aber im Sinne einer Vorlage für den Tempel König Salomos erwähnt werden.

2.3 Das Martyrium der sieben Brüder (2 Makk 7)

Im eigentlichen zweiten Makkabäerbuch, d. h. abzüglich der zwei ihm vorangestellten Briefe, wird Mose nur noch zweimal im Kontext der Erzählung des Martyriums der sieben Brüder und ihrer Mutter in 2 Makk 7 genannt.

Näherhin sieht der Befund wie folgt aus. Als während einer Religionsverfolgung gegen Juden unter Antiochus IV. einmal sieben Brüder und deren Mutter gefangen genommen worden sind und zum Schweinefleischverzehr gezwungen werden sollten, spenden diese sich gegenseitig mit einem Zitat aus dem sogenannten Moselied von Dtn 32,6 LXX (Ps 134,14 LXX) Trost und Aufmunterung zugleich: „Und er (Gott, der Herr, ThRE) wird sich seiner Diener erbarmen“ (vgl. 2 Makk 7,6). Im weiteren Verlauf des Martyriums sagt dann der jüngste Sohn der Mutter, dass er letztlich nur auf die Anordnung des Gesetzes hören werde, das „unseren Vätern durch Mose gegeben worden ist“ (2 Makk 7,30). Eine solche Aussage ist in Bezug auf den Auszug aus Ägypten nahezu entkontextualisiert.

Kurzum: Zwar wird zweimal im zweiten Makkabäerbuch, abzüglich der ihm vorangestellten zwei Briefe, ausdrücklich auf Mose Bezug genommen, aber der Zusammenhang vom Auszug aus Ägypten bleibt letztlich abgeblendet.

2.4 Ein Fazit

Bezüglich des zweiten Makkabäerbuches könnte geltend gemacht werden, dass es sich bei ihm um eine Epitome, d. h. um eine Zusammenfassung eines umfangreicheren Werkes eines gewissen Jason handelt (vgl. 2 Makk 2,19a.23). Im Sinne einer Kurzfassung könne ja auf sogenannte bzw. vermeintliche Selbstverständlichkeiten wie das Erwähnen des Mose in Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten durchaus Verzicht geleistet werden, da dies ja allen Adressaten ohnehin wohlbekannt sei. Das bleibt aber nur eine vage Vermutung. Zumindest kann auch hinsichtlich des zweiten Makkabäerbuches festgestellt werden, dass schließlich Mose und der Auszug aus Ägypten kaum (mehr) eine Rolle spielen.

Literatur

- Bévenot, Hugo, Die beiden Makkabäerbücher, HSAT 4,4, Bonn: Hanstein, 1931.
- Dobbeler, Stephanie von, Die Bücher 1 / 2 Makkabäer, NSKAT 11, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997.
- Dohmen, Christoph, Exodus 19–40, HThKAT 5, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2004.
- Dommershausen, Werner, 1 Makkabäer / 2 Makkabäer, NEB 20/21, Würzburg: Echter, 1988.
- Elßner, Thomas R., Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte, ThF 37, Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- Engel, Helmut, Die Bücher der Makkabäer, in: Erich Zenger / Christian Frevel u. a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer, ⁸2012, 386–404.
- Groß, Walter, Richter, HThKAT, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2009.
- Haag, Ernst, „Die Weisheit ist nur eine und vermag doch alles.“ Weisheit und Heilsgeschichte nach Weish 11–12, in: Georg Hentschel / Erich Zenger (Hg.), Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit, EThS 19, Leipzig: Benno-Verlag, 1991, 103–155.
- Hertzberg, Hans Wilhelm, Die Bücher Josua, Richter, Ruth, ATD 9, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- Marböck, Johannes, „Denn in allem, Herr, hast du dein Volk großgemacht!“ Weish 18,5–19,22 und die Botschaft der Sapientia Salomonis, in: Georg Hentschel / Erich Zenger (Hg.), Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit, EThS 19, Leipzig: Benno-Verlag, 1991, 156–178.
- Paganini, Simone, Ein Judentum ohne Mose? Beobachtungen zum Buch Henoch und zu den Schriften vom Toten Meer, in: Friedrich V. Reiterer / Renate Egger-Wenzel / Thomas R. Elßner (Hg.), Gesellschaft und Religion in der spätbiblischen und deuterokanonischen Literatur (DCLS 20), Berlin / Boston: De Gruyter, 2014, 295–310.
- Schmid, Konrad, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²2014.
- Schnocks, Johannes, Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen, WMANT 136, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlags-Gesellschaft, 2014.
- Schötz, Dionys, Erstes und zweites Buch der Makkabäer, EB 3, Würzburg: Echter, 1948.
- Schroer, Silvia, Das Buch der Weisheit, in: Erich Zenger / Christian Frevel u. a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer, 1995, 283.
- Schroer, Silvia, Das Buch der Weisheit, in: Erich Zenger / Christian Frevel u. a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer, ⁸2012, 484–496.
- Tov, Emanuel, Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik, Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- Van den Born, Adrianus, Art. Aaron, in: Herbert Haag (Hg.), Bibel-Lexikon, Leipzig: Benzinger, ⁴1981, 2f.

Lydia Lange

Die Rezeption des Exodusbuches in der LXX- und Vg-Fassung der Juditerzählung. Ein Vergleich

It is clear that the story of Exodus 1–15 and, in particular, the Song of the Sea have left their mark on our work. The author of Judith utilizes the first section of the Book of Exodus in a variety of ways, borrowing elements from the characters, language, and literary features of these biblical chapters, in addition to the overall plot, and he makes use of these borrowings in several different sections of the story.¹

Diese Bedeutung, die *Deborah Gera* dem Exodusmotiv in der Septuagintafassung des Buches Judit zumisst, findet sich bereits im 1981 erschienenen Juditkommentar von *Erich Zenger*, der der „Exodusperspektive des Juditromans“ sogar ein eigenes Kapitel innerhalb seiner Einleitung widmet. Ebenso zeigen *Barbara Schmitz* und *Helmut Engel* (2014), *Carey A. Moore* (1985), *Athanasius Miller* (1940) und *Anton Scholz* (1898) vielfach die Bedeutung des Exodusmotivs für die Septuagintafassung des Buches Judit, sowohl in Form von einzelnen Motiven und Leitwörtern, als auch in Form von Einspielungen ganzer Erzählstränge, auf.²

In ihrer Monographie „Gedeutete Geschichte“ (2004) analysiert *Barbara Schmitz* unter anderem die Bedeutung der Exodusbezüge in Jdt 9,7 LXX und Judits Lied in Jdt 16 LXX.³ Auch *Claudia Rakel* untersucht unter dem Titel „Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg“ (2003) die Bezüge zwischen Ex 15 LXX und Jdt 16 LXX und zeigt vor allem die Judit-Mose-Parallelen auf.⁴ *Larry Perkins* (2007), *Judith Lang* (2012) und *Barbara Schmitz* (2015) analysieren die Bedeutung des Exodusmotivs in Jdt 9,7 LXX für die Juditerzählung.⁵ *Renate Egger-Wenzel* begründet 2009 unter anderem anhand der Parallelen zu Mirjam, dass Judit in der Prophetinnen-tradition steht und kommt ebenfalls zu dem Schluss, dass „zwischen den Texten des Buches Exodus, insbesondere Ex 15 [...] und dem Buch Judit (Kapitel 8–9; 15–16 LXX) Bezüge bestehen.“⁶

1 Gera, Judith, 45.

2 Vgl. Zenger, Das Buch Judit, 445–446; Schmitz/Engel, Judit; Moore, Judith; Miller, Die Bücher Tobias, Judith und Esther; Scholz, Kommentar über das Buch Judith und über Bel und Drache.

3 Vgl. Schmitz, Gedeutete Geschichte, 280–289.372–374.

4 Vgl. Rakel, Judit, 248–259.

5 Vgl. Lang, „The Lord Who Crushes Wars“, 179–187; Perkins, „The Lord is a warrior“ – „the Lord who shatters wars“ Exod 15:3 and Jdt 9:7; 16:2, 121–138; Schmitz, κύριος συντρίβων πολέμου, „The Lord who crushes wars“, 5–16.

6 Egger-Wenzel, Mirjam, Deborah und Judit – eine Prophetinnen-tradition?, 118.

Einheitlich ist in allen Arbeiten die Erkenntnis, dass nicht nur einzelne Motive oder Zitate des Exodus im Buch Judit verwendet werden, sondern dass die Theologie des Buches Judit eine Theologie der Erfahrung des Exodus ist.⁷ So ist bereits der Grundkonflikt der beiden Bücher ähnlich: Wie der Pharao im Buch Exodus gegen Gott steht, gibt es im Buch Judit eine Auseinandersetzung zwischen Nabuchodonosor und Gott.⁸ Die Bedrohung durch die Assyrer wird durch die Einspielung von Ex 15,3 LXX in Jdt 9,7 LXX analog zu der durch die Ägypter gesetzt. Gleichzeitig eröffnet dieses Zitat eine Rettungsperspektive in einer Situation, die ausweglos erscheint.⁹ Die Wiederholung von Ex 15,3 LXX in Judits Lied (Jdt 16,2 LXX) deutet die Rettung Israels im Nachhinein als rettendes Handeln Gottes¹⁰ und legitimiert das zuvor von Judit geforderte Vertrauen in den Gott Israels. Die Parallelen zum Exodus lassen Judit zudem als „weiblicher Mose“ erscheinen.¹¹

Dass das Buch Exodus eine zentrale Bedeutung für das Juditbuch hat, gilt somit anerkanntermaßen für die Septuaginta-Fassung der Juditerzählung.¹² Wie aber verhält es sich mit der Vulgata-Fassung des Buches Judit?

Das Buch Judit ist in zwei verschiedenen Textfassungen überliefert: Der griechischen Textfassung, die um 100 v. Chr. entstanden ist, schließen sich die alten Übersetzungen (Vetus Latina, syr., aeth., sah., arm.) an. Eine davon zu unterscheidende Fassung ist die Vg-Fassung der Judit. Hieronymus hat sie etwa um 400 n. Chr. übersetzt. Im Vergleich zur LXX-Fassung ist sie um ein Fünftel gekürzt. Zusätzliche Erweiterungen bewirken, dass die Vg-Fassung des Buches Judit nur etwa die Hälfte des griechischen Textes ausmacht.¹³ Zum Exodusmotiv in der Übersetzung des Hieronymus im Speziellen gibt es bisher noch keine Studien.

Hieronymus schreibt in seiner Vorrede zum Buch Judit, dass er für seine Übersetzung auf eine „chaldäische“, d. h. syrische oder aramäische, Vorlage zurückgegriffen habe, die die Juden unter den Erbauungsschriften (*Agiografia*) läsen.¹⁴ Die Übersetzung habe er in nur einer „kleinen Nachtschicht“ unter Kürzung der „fehlerhaftesten Handschriften“ – gemeint sind wohl die der Vetus Latina – angefertigt und nur das ausgedrückt, was er in chaldäischen Worten vorge-

7 So z. B. Rakel, Judit, 258; Lang, „The Lord Who Crushes Wars“, 186.

8 Vgl. dazu auch Zenger, Das Buch Judit, 445; Lang, „The Lord Who Crushes Wars“, 186; Gera, Judith, 45; Otzen, Tobit and Judith, 79.

9 Vgl. Schmitz, Gedeutete Geschichte, 288.

10 Vgl. Schmitz, Gedeutete Geschichte, 374.

11 Vgl. Rakel, Judit, 325; Gera, Judith, 45; Schmitz/Engel, Judit, 289; Schmitz, Gedeutete Geschichte, 284.

12 Septuaginta wird durch LXX abgekürzt, Vulgata durch Vg.

13 Vgl. Engel, Das Buch Judit, 363.

14 Die deutsche Übersetzung der Vg-Fassung des Buches und des Prologes stammen von *Helmut Engel* und werden in Beriger/Ehlers/Fieger, Vulgata deutsch erscheinen.

funden habe.¹⁵ Von einem solchen „chaldäischen“ Text jedoch fehlt – jenseits dieser Vorrede – jegliche Spur. Auch die Arbeitsweise, die Hieronymus bei seiner Übersetzung des Juditbuches an den Tag gelegt hat, lassen den Schluss, so *Barbara Schmitz*, zu, dass „man auch mit einem hohen Anteil des Hieronymus an der Gestaltung der Judith-Erzählung zu rechnen hat“¹⁶.

Gegenstand des folgenden Beitrags wird ein Vergleich der Exoduseinspielungen in der LXX- bzw. in der Vg-Fassung (Vg) des Buches Judit sein.¹⁷ Dabei wird konsequent die LXX-Fassung des Buches Judit als Vorlage für die Übersetzung der Vg-Fassung angenommen.¹⁸

Von der Vielzahl der möglichen kleineren und größeren Exoduseinspielungen werden im Folgenden exemplarisch Idt 4,11–13; 5,11–16; 9,6–8.10 Vg untersucht und mit ihren Parallelstellen in der LXX-Fassung des Buches Judit verglichen. Vor diesem Hintergrund wird dann nach einer möglichen Systematik der Erweiterungen gefragt.

15 Vgl. Engel, *Das Buch Judit*, 363; Schmitz, *Ιουδιθ* und *Judith*, 368–372.

16 Schmitz, *Ιουδιθ* und *Judith*, 378.

17 Der hier analysierten LXX-Fassung des Buches Judit liegt die Textfassung nach *Rahlf's* zu Grunde: *Rahlf's*, *Septuaginta*, der Vg-Fassung die nach *Weber/Gryson* (Hg.), *Biblia Sacra Vulgata*. Die Schreibweise der Figuren- und Ortsnamen folgt den *Loccumer Richtlinien* (z. B. *Judit*). Wenn Figuren oder Orte der Vg-Fassung des Buches Judit gemeint sind, folgt die Schreibweise der lateinischen Fassung und wird kursiv gekennzeichnet, wie im Bsp. *Judit* und *Judith*.

18 Die Frage, ob das Buch Judit in der Vg-Fassung aus dem Aramäischen bzw. Syrischen oder aus dem Griechischen bzw. Lateinischen übertragen worden ist, ist zum einen wichtig für die Frage nach dem Ursprungstext und auch für die danach, ob von einem eigenen Profil der Vg-Fassung und damit einhergehend auch von Erweiterungen durch den Übersetzer gesprochen werden kann oder ob es sich bei den Änderungen bloß um Übersetzungen eines verschollenen Textes handelt. Auch die Frage nach dem Ursprungstext der LXX wird noch immer kontrovers diskutiert. Dafür, dass die LXX-Fassung des Buches Judit eine Übertragung aus dem Hebräischen ist, sprechen sich *Soubigou*, *Judith*, 483–485; *Grntz*, *Sefer Jehudît*; *Zenger*, *Das Buch Judit*, 430–431 und *Moore*, *Judith*, 66–67 aus. Überzeugende Argumente gegen eine hebräische Urfassung der Erzählung, die unter anderem aufzeigen, dass das Sprachziel der LXX-Fassung ein die älteren Texte der LXX nachahmendes Griechisch ist, liefern: *Engel*, „Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt“, 155–168; *Corley*, *Septuagintalism, Semitic Interference, and the Original Language of the Book of Judith*, 65–96; *Joosten*, *The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith*, 159–176, *Schmitz*, *Ιουδιθ* und *Judith*, 359–379 und neuerdings auch *Gera*, *Judith*, 79–97 und *Schmitz/Engel*, *Judit*, 40–43. Nach Abwägung aller Argumente wird in dieser Darstellung durchgängig die griechische Juditfassung als Ausgangstext für die Vg-Übersetzung vorausgesetzt.

1 Das Handeln Gottes in Jdt 4,13 LXX und Idt 4,11 – 13 Vg

Ein wichtiges Exodusmotiv findet sich in Jdt 4,13 LXX. Die anrückenden Assyrer versetzen die Israeliten in Angst und Schrecken. In ihrer Verzweiflung schreien diese zu Gott um Hilfe. Daraufhin informiert die Erzählstimme: „Und der Herr hörte auf ihr Rufen und schaute ihre Not an“ (καὶ εἰσήκουσεν κύριο τῆς φωνῆς αὐτῶν καὶ εἰσεῖδεν τὴν θλίψιν αὐτῶν). Hier tritt Gott das erste und einzige Mal als Handelnder in der LXX-Fassung auf.¹⁹ Nur den Lesenden auf der Erzählebene wird diese Information zu Teil, dass Gott das Leid seines Volkes gehört und gesehen hat. Die Figuren aber bleiben darüber im Unklaren.

Die Motive von „Hören“ und „Sehen“ verweisen auf die entscheidende Stelle in Ex 2,23–25 LXX (und in Dtn 26,7 LXX), in der Gott den Hilfeschrei der unterdrückten Israeliten in Ägypten hört und auf sie blickt:²⁰

Jdt 4,9.13 LXX

9 Und sie **schrieten zu Gott**, jeder Mann in Israel, mit großer Inständigkeit, und sie bekannten ihre niedergedrückte Lage mit großer Inständigkeit.

13 Und **der Herr hörte auf ihr Rufen** und **schaute** ihre Not an.

13 καὶ εἰσήκουσεν κύριος τῆς φωνῆς αὐτῶν καὶ εἰσεῖδεν τὴν θλίψιν αὐτῶν

Ex 2,23–25 LXX

23 Lange Zeit danach starb aber der König von Ägypten. Und die Israeliten seufzten wegen der Arbeiten und **schrien** um Hilfe, und **ihr Schreien** wegen der Arbeiten stieg auf **zu Gott**.

24 Und Gott **erhörte** ihr Seufzen, und Gott gedachte seiner Verfügung – die im Blick auf Abraham und Isaak und Jakob (verfügte).

25 Und Gott **blickte auf** die Israeliten und er machte sich ihnen bekannt.

¹⁹ Vgl. dazu ausführlich Schmitz, Gott als Figur, [im Druck].

²⁰ Zur Übersetzung von Ex 2,23–25; vgl. Kraus/Karrer (Hg.), Septuaginta deutsch, 58; vgl. dazu auch Schmitz, Gott als Figur, [im Druck].

Im Buch Exodus werden die Israeliten im Folgenden mit Gottes Hilfe in mehreren Etappen aus Ägypten befreit, was in der Rettung am Schilfmeer seinen Höhepunkt findet. Für die Lesenden der LXX-Fassung des Buches Judit ist der Hinweis, dass Gott hört und sieht, über die Exoduseinspielung ein sicheres Zeichen, dass Gott, der gesehen und gehört hat, sein Volk retten wird, wie er es am Schilfmeer getan hat.²¹

Von der LXX-Fassung der Juditerzählung unterscheidet sich die der Vg in erheblichem Maße:

Idt 4,11 – 13

11 Da ging Heliachim, der Hohepriester des Herrn, in ganz Israel herum und redete sie an, 12 indem er sagte: Ihr sollt wissen, dass der Herr eure Bitten **erhört hat**, wenn ihr *unabhängig bleiben werdet in Fasten und Gebeten vor dem Herrn*.

13 Denkt an **Mose**, den Diener des Herrn, der **Amalek**, der auf seine Kraft vertraute und auf seine Macht und auf sein Heer und seine Schilde und seine Streitwagen und seine Reiter, nicht durch Kampf mit dem Schwert, sondern durch Beten mit heiligen Bitten niedergeworfen hat!

11 tunc Heliachim sacerdos Domini magnus circuivit omnem Israhel adlocutusque est eos

12 dicens scitote quoniam **exaudivit** Dominus preces vestras si manentes *permanseritis in ieiuniis et orationibus in conspectu Domini*

13 memores estote **Mosi** servi Domini qui **Amalech** confidentem in virtute sua et in potentia sua et in exercitu suo et in clypeis suis et in curribus suis et in equitibus suis non ferro pugnando sed precibus sanctis orando deiecit.

Zunächst fällt auf, dass die Erzählsituation eine gänzlich andere ist. Denn in der Vg-Fassung des Buches Judit ist das Motiv des „Hörens“ (*exaudire*) nicht Teil der Erzählstimmenrede, sondern in eine Figurenrede des Jerusalemer Hohepriesters *Heliachim* eingebettet (Idt 4,11–13 Vg). Diese Figurenrede des Hohepriesters findet sich nur in der Vg-Fassung. Zudem fehlt das Motiv des „Sehens“ in der Figurenrede des *Heliachim*. Ex 2,23–25 Vg hingegen entspricht Ex 2,23–25 LXX und enthält sowohl das Motiv des „Hörens“ als auch das des „Sehens“ Gottes (23 *post multum temporis mortuus est rex Aegypti et ingemescentes filii Israhel propter opera vociferati sunt ascenditque clamor eorum ad Deum* ab operibus 24 *et audivit gemitum eorum ac recordatus foederis quod pepigerat cum Abraham et Isaac et Iacob* 25 *respexit filios Israhel et cognovit eos*).²²

²¹ Vgl. auch Schmitz, Gott als Figur, [im Druck].

²² Auch im textkritischen Apparat der Vulgata findet sich das Motiv des „Sehens“ in der Rede des *Heliachim* nicht; vgl. Weber/Gryson, *Biblia Sacra Vulgata*, 694.

Aufgrund des Fehlens des Sehensmotivs in Idt 4,11–13 Vg ist in der Vg-Fassung keine Nähe zu Ex 2,23–25 Vg erkennbar. Dieses Exodusmotiv ist in der Vg-Fassung des Buches Judit also nicht mehr gegeben.

Stattdessen weisen die Namen *Mose* und *Amalech* in Idt 4,13 Vg auf eine andere Erzählung hin, die im Buch Exodus nach der Rettung am Schilfmeer erzählt wird: den Kampf der Israeliten unter Führung des *Mose* gegen *Amalech* (Ex 17,8–16 Vg). In Ex 17,8–16 Vg wird beschrieben, wie die Israeliten siegreich in der Schlacht durch die Unterstützung Gottes sind, indem dieser immer dann das Volk stark macht, wenn *Mose* seinen Stab hebt, so dass *Iosue* die Feinde mit dem Schwert besiegen kann.

In Idt 4,13 Vg wird diese Geschichte durch den Hohepriester *Heliachim* auf die aktuelle Situation hin ausgelegt. Dass hier die Erzählung von Ex 17,8–16 Vg eingespielt wird, ist nur noch an den Namen *Mose* und *Amalech* erkennbar.²³ Wichtige Bestandteile, wie, dass *Iosue* die Feinde mit dem Schwert besiegt hat (Ex 17,13 Vg), werden ausgelassen und geradezu ins Gegenteil verkehrt.

Denn in Idt 4,11–13 Vg werden zwei zusätzliche Motive genannt: Das erste betrifft den „Hochmut“ der Feinde, der im Vertrauen auf deren Kriegsmacht besteht und der im Verlauf der Vulgataerzählung mehrfach für das Fehlverhalten der Feinde steht (vgl. z. B. Idt 1,4,7; 2,3; 4,13; 5,16; 7,8; 8,17; 9,6.9.10 Vg).²⁴ Das Motiv des „Hochmuts“ ist aber keineswegs ein Vg-spezifisches Motiv. Es wird auch in Jdt 9,7–8 LXX im Kontext des Fehlverhaltens der Feinde thematisiert.

Das zweite betrifft das Fasten und Beten: Die Israeliten seien nur siegreich gegen die sich mit ihrer Macht brüstenden Amalekiter gewesen, weil sie unablässig gefastet und gebetet hätten. Denn nur aufgrund dessen habe Gott sie erhört. Das „Erhören“ Gottes wird hier also Vg-spezifisch mit Fasten und Gebeten verbunden.

23 Ex 17,8–16 Vg: 8 venit autem Amalech et pugnabat contra Israhel in Raphidim 9 dixitque Moses ad Iosue elige viros et egressus pugna contra Amalech cras ego stabo in vertice collis habens virgam Dei in manu mea 10 fecit Iosue ut locutus ei erat Moses et pugnavit contra Amalech Moses autem et Aaron et Hur ascenderunt super verticem collis 11 cumque levaret Moses manus vincebat Israhel sin autem paululum remisisset superabat Amalech 12 manus autem Mosi erant graves sumentes igitur lapidem posuerunt subter eum in quo sedit Aaron autem et Hur sustentabant manus eius ex utraque parte et factum est ut manus ipsius non lassarentur usque ad occasum solis 13 fugavitque Iosue Amalech et populum eius in ore gladii 14 dixit autem Dominus ad Mosen scribe hoc ob monumentum in libro et trade auribus Iosue delebo enim memoriam Amalech sub caelo 15 aedificavitque Moses altare et vocavit nomen eius Dominus exaltatio mea dicens 16 quia manus solii Domini et bellum Dei erit contra Amalech a generatione in generationem.

24 Das äußert sich auch gerade in intratextuell parallel gebrauchten Wörtern. So finden sich z. B. sprachliche Parallelen in Idt 9,9.15 Vg und Idt 4,13 Vg mit den Wörtern *confidere* „vertrauen“ (Idt 4,14; 9,9 Vg), *currus* „Streitwagen“ (Idt 4,13; 9,9 Vg) und *deicere* „abschlagen“.

Heliachim argumentiert weiter, dass Gott die Bitten der Israeliten auch im Kampf gegen die Assyrer „erhört habe“ (*exaudire*), wenn diese nur unablässig fasteten und beteten.²⁵ Das Auffällige ist, dass von Beten und Fasten in Ex 17,8–16 Vg keine Rede ist, beide Motive aber sehr wohl im weiteren Verlauf der Vg-Fassung im Kontext des rechten Handelns vor Gott eine ganz besondere Bedeutung spielen werden und nicht nur vom Hohepriester, sondern auch von Judit selbst praktiziert (vgl. z. B. Idt 8,6; 9; 10,10; 13,6 Vg) und auch empfohlen werden (vgl. z. B. Idt 8,33 Vg). Die zusätzlichen Vg-spezifischen Motive zeigen also mit dem „Hochmut“ das unrechte und mit „Fasten“ und „Beten“ das rechte Handeln vor Gott an.²⁶

Die Exoduseinspielung von Ex 2,23–25 LXX in Jdt 4,13 LXX ist in der Vg-Fassung des Buches Judit nicht mehr zu erkennen; anders als in der LXX wissen die Lesenden der Vg-Fassung daher nicht mehr, dass Gott das Leid der Israeliten gesehen und gehört hat. Vielmehr wird nach der Lektüre der Figurenrede in Idt 4,12–13 Vg Gottes Hilfe in Aussicht gestellt und durch die variierte Exoduserzählung an eine Bedingung geknüpft: Gott wird retten, wenn das Volk vertrauend abwartend fastet und betet.

Gottes Beistand, der an menschliches Tun geknüpft ist, thematisiert Hieronymus bereits in der *praefatio* zum Buch Iudith, die der Kirchenvater seiner Übertragung des Buches Iudith voranstellt und in der er zu seiner Übersetzung und zu Judit Stellung nimmt. Die *praefatio* lenkt und steuert damit die Wahrnehmung der Erzählung. In dieser *praefatio* wird Gottes Unterstützung in der Vg-Fassung bereits angedeutet:

Praefatio zum Buch Judit (Z. 9–12)

Nehmt die Witwe Judit in Empfang, ein Vorbild der Keuschheit, und verkündigt sie mit triumphierendem Lob in unablässigen Preisungen!

Sie hat nämlich nicht nur den Frauen, sondern auch den Männern derjenige zur Nachahmung gegeben, der ihr als Belohner ihrer Keuschheit solche Stärke zuteilte, dass sie den von allen Menschen Unbesiegten besiegte, den Unüberwindlichen überwand.

Accipite Iudith viduam, castitatis exemplum, et triumphali laude perpetuis eam praeconiis declarate.

Hanc enim non solum feminis, sed et viris imitabilem dedit, qui castitatis ius remunerator, virtutem talem tribuit, ut invictum omnibus hominibus vinceret, insuperabilem superaret.

²⁵ Die Perfektform von „erhören“ (*exaudire*) kündigt ein in der Zukunft abgeschlossenes Ereignis an und verstärkt so die Wirksamkeit der vorgeschlagenen Maßnahmen.

²⁶ Durch die zusätzliche Figurenrede mit dem sich im Nachhinein als richtig erweisenden Ratsschlag des Hohepriesters wird dessen Position in der Vg-Fassung gegenüber der LXX gestärkt, zumal auch Judit Ratschläge erteilt, die sie mit Erzählungen aus der Geschichte Israels begründet (vgl. Idt 8,24–25; 9,6–9 Vg).

In der *praefatio* wird Gott als „Belohner der Keuschheit“ charakterisiert, der Judit wegen dieser Tugend so stärkte, dass sie den Unbesiegbaren besiegen konnte. Auch hier fällt auf, dass Gottes Unterstützung nicht wie nach der LXX-Fassung des Buches Judit nach einem Hilfescrei von Gott gegeben wird, sondern an die Tugend Judits gebunden ist.

Gottes Hilfe wird in der Vg-Fassung also stark an das rechte Verhalten seines Volkes gebunden, während in der LXX der Hilfescrei ausreicht. Fasten, Beten und Judits Keuschheit sind die Werte, die in der Vg-Fassung im Vordergrund stehen.

Drei Ergebnisse lassen sich aus diesen Beobachtungen ziehen: Erstens ist in der Vg-Fassung des Buches Judit der Bezug von Ex 2,23–25 Vg in Idt 4,11–13 Vg eliminiert. Zweitens: Der neue Bezugstext von Idt 4,11–13 Vg ist Ex 17,8–16 Vg. Drittens handelt es sich bei der Exoduseinspielung nicht um eine Rettungszusage, die durch die Erzählstimme den Lesenden zu Teil wird, sondern um eine Figurenrede an die Figuren der Erzählung, in der Gottes Rettung in Aussicht gestellt und an Fasten und Gebet sowie Keuschheit gebunden wird.

2 Die Rede des Achior (Jdt 5,10 – 21 LXX)

Anders als die umliegenden Völker, die den Assyrem kapitulierend entgegenziehen, verschanzen sich die Israeliten in dem auf einem Berg gelegenen Betulia, das die Assyrer besiegen müssen, um weiter vorzudringen. Der Widerstand der Israeliten stößt bei Holofernes auf Unverständnis. Er versucht in seinem Kriegsrat mehr Informationen über dieses Volk zu bekommen. Der Ammoniterführer Achior antwortet in einer langen Rede (Jdt 5,5–21 LXX), in der er aus der Geschichte des Volkes Israel von den Anfängen in Mesopotamien bis hin zur aktuellen Situation erläutert, dass das Volk unter dem unüberwindbaren Schutz seines Gottes steht, so lange es keine Sünde begeht.

Erich Zenger gliedert die Rede Achiors nach einer Einleitung in Jdt 5,5 LXX in drei geschichtstheologische Teile – Jdt 5,6–9 LXX beinhaltet die Väterzeit, Jdt 5,10–16 LXX den Hinabzug nach Ägypten, den Exodus, die Wüstenwanderung und die Landnahme, Jdt 5,17–19 LXX die Königszeit, das Exil und die Rückkehr – sowie in einen abschließenden Teil, der die Konsequenzen aus dem zuvor Erläuterten beinhaltet (Jdt 5,20–21 LXX).²⁷

²⁷ Vgl. Zenger, *Das Buch Judit*, 471; weiter unterteilen bspw. Reiterer, „Meines Bruders Licht“, 122–124 und Schmitz/Engel, *Judit*, 168 aufgrund der Verwendung des Lexems „-wohn-“, das aber in der Vg-Fassung so minimiert ist, dass es hier nicht als Kriterium herangezogen werden kann.

LXX		Vg	
Jdt 5,5	Einleitung	Einleitung	Idt 5,5
Jdt 5,6–9	Väterzeit	Väterzeit	Idt 5,6–9a
Jdt 5,10–16			Idt 5,9b–20
Jdt 5,10	Hinabzug nach Ägypten	Hinabzug nach Ägypten	Idt 5,9b
Jdt 5,11–13	Exodus	Exodus <i>Schilfmeererzählung</i>	Idt 5,10–11 Idt 5,12–13
Jdt 5,14	Wüstenwanderung	<i>Wüstenwanderung</i> <i>Theologische Reflexion</i>	Idt 5,14–16 Idt 5,17–19
Jdt 5,15–16	Landnahme	Landnahme	Idt 5,20
Jdt 5,17–19	Königszeit Exil Rückkehr	Königszeit Exil Rückkehr	Idt 5,21–23
Jdt 5,20–21	Konsequenzen	Konsequenzen	Idt 5,24–25

Auch die Rede *Achior*s nach der Vg-Fassung lässt sich nach der Einleitung (Idt 5,5 Vg) in drei Teile teilen (Idt 5,6–9.10–20.21–23 Vg), an die sich die Konsequenzen der Geschichtsdarstellung anschließen (Idt 5,24–25 Vg). Der mittlere Teil gliedert sich in: Hinabzug nach Ägypten (Idt 5,9 Vg), Exodus (Idt 5,10–11 Vg), *Schilfmeererzählung* (Idt 5,12–13 Vg), *Wüstenwanderung* (Idt 5,14–16 Vg), *eine theologische Reflexion* (Idt 5,17–19 Vg) und Landnahme (Idt 5,20 Vg).²⁸ Im Vergleich zur LXX-Fassung weist die Vg-Fassung in diesem mittleren Teil Kürzungen in der Landnahmeerzählung (Idt 5,20 Vg) und umfangreiche Erweiterungen, vor allem in den Teilen *Schilfmeererzählung* (Idt 5,12–13 Vg) und *Wüstenwanderung* (Idt 5,14–16 Vg) auf. Die theologische Reflexion in Idt 5,17–19 Vg ist vollständig Vg-spezifische Hinzufügung.

Achior berichtet in Jdt 5,10 LXX, wie das Volk Israel aufgrund einer Hungersnot von Kanaan nach Ägypten gelangt ist und sich dort vermehrt hat:

²⁸ Vgl. auch Priero, Guiditta, 65.

Jdt 5,10 LXX

10 καὶ κατέβησαν εἰς Αἴγυπτον ἐκάλυψεν γὰρ τὸ πρόσωπον τῆς γῆς Χανααν λιμός καὶ **παρώκησαν ἐκεῖ μέγρις οὗ διετράφησαν** καὶ ἐγένοντο ἐκεῖ εἰς πλῆθος πολὺ καὶ οὐκ ἦν ἀριθμὸς τοῦ γένους αὐτῶν

Und sie gingen nach Ägypten hinab; denn eine Hungersnot hatte das Land Kanaan überzogen. **Und sie wohnten dort als Fremde, solange sie mit Nahrung versorgt wurden;** und sie wurden dort zu einer großen Menge, und ihr Volk war nicht mehr zu zählen.

Idt 5,9b Vg

Cumque cooperuisset omnem terram fames descenderunt in Aegyptum illicque **per quadringentos annos** sic multiplicati sunt ut dinumerari eorum non possit **exercitus**

Und als eine Hungersnot das ganze Land bedeckte, zogen sie nach Ägypten hinab und haben sich dort **vierhundert Jahre lang** so vermehrt, dass ihr **Heer** nicht mehr gezählt werden kann.

In der Vg-Fassung fehlt der Hinweis, dass die Israeliten in Ägypten als Fremde wohnten und mit Nahrung versorgt wurden und damit der Bezug, den die LXX-Fassung auf Gen 50,20f. sowie auf Dtn 26,5 nimmt.²⁹ Idt 5,9b Vg verweist (mit Jdt 5,10 LXX) durch die Wortwiederholungen von „vermehrten“ (*multiplicare*) und „Land“ (*terra*) auf Ex 1,7(9–10) Vg, wo die Vermehrung der Israeliten beim Pharao für Unbehagen sorgt.³⁰ Idt 5,9b Vg fügt indes hinzu, dass die Vermehrung des Volkes Israel, das hier auffälligerweise als „Heer“ (*exercitus*) bezeichnet wird, in Ägypten „vierhundert Jahre lang“ angedauert hat. Die Zeitangabe knüpft wohl an Gottes Verheißung an Abraham in Gen 15,13 Vg an.³¹ Die Hinzufügung in der Vg ist deshalb auffällig, weil auch Idt 5,15 Vg eine zusätzliche Zeitangabe enthält.

Jdt 5,11 LXX beschreibt die Versklavung der Israeliten in Ägypten:

Jdt 5,11 LXX

καὶ ἐπανεστή αὐτοῖς ὁ βασιλεὺς Αἰγύπτου καὶ **κατεσοφίσατο αὐτούς ἐν πόνῳ καὶ πλίνθῳ ἐταπεινώσαν αὐτούς καὶ ἔθεντο αὐτούς εἰς δούλους**

Und der König von Ägypten stand gegen sie auf, **und sie gingen arglistig gegen sie vor** mit mühseliger Ziegelerbeit, **erniedrigten sie und machten sie zu Knechten.**

Idt 5,10a Vg

Cumque gravaret eos rex Aegypti atque in **aedificationibus urbium suarum in luto et latere** subiugasset eos

Und als der König von Ägypten sie bedrückte und bei den **Bauarbeiten** für seine **Städte mit Lehm und Ziegeln** in sein Joch genommen hatte,

²⁹ Auch fällt auf, dass Idt 5,9b Vg die ersten beiden Sätze von Jdt 5,10 LXX vertauscht übernimmt.
³⁰ Ex 1,7 Vg: filii Israhel creverunt et quasi germinantes multiplicati sunt ac roborati nimis impleverunt terram; vgl. auch Schmitz/Engel, Judit, 183.

³¹ Nach Ex 12,40 Vg waren die Israeliten 430 Jahre lang in Ägypten.

Idt 5,10a Vg entspricht Jdt 5,11 LXX weitgehend und kürzt nur um die letzten beiden Gedanken zur Erniedrigung und Knechtung. Auch fehlt eine Entsprechung zu dem auffälligen „arglistig gegen jemanden vorgehen“ (κατασοφίζομαι) aus Jdt 5,11 LXX: Das Wort kommt innerhalb der LXX nur noch in Jdt 10,19 LXX und Ex 1,10 LXX vor.³² Nach *Barbara Schmitz* und *Helmut Engel* fasst Jdt 5,11 LXX Ex 1,8–14 LXX zusammen.³³

Auch Idt 5,10a Vg weist auffällige Wortwiederholungen im Vergleich mit Ex 1,11.14 Vg auf (praeposuit itaque eis magistros operum ut adfligerent eos oneribus aedificaveruntque urbes tabernaculorum Pharaoni Phiton et Rameses. 14 atque ad amaritudinem perducebant vitam eorum operibus duris luti et lateris omnique famulatu quo in terrae operibus premebantur). Darunter fallen das Lexem „bau-“ (*aedifica-*), die Wörter „Stadt“ (*urbs*) und „Pharao“ (*Pharao*) sowie die Alliteration „mit Lehm und Ziegel“ (*in luto et latere*), die die griechische Formulierung ἐν πόνῳ καὶ πλίνθῳ „mit Mühe und Ziegel“ nachahmt, auf.³⁴ Beide Textfassungen des Buches Judit spielen demnach hier dieselbe Szene ein.

Jdt 5,12 LXX berichtet vom Schrei des Volkes Israel zu Gott, von den Plagen, die Gott den Ägyptern daraufhin schickt, und von der Vertreibung der Israeliten aus Ägypten:

Jdt 5,12 LXX

καὶ ἀνεβόησαν πρὸς τὸν θεὸν αὐτῶν καὶ ἐπάταξεν πᾶσαν τὴν γῆν Αἰγύπτου πληγαῖς ἐν αἷς οὐκ ἦν ἴασις καὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς οἱ Αἰγύπτιοι ἀπὸ προσώπου αὐτῶν

Und sie schrienen zu ihrem Gott, und er schlug das ganze Land Ägyptens mit Plagen, für die es keine Heilung gab. **Und die Ägypter vertrieben sie** aus ihrem Gesichtskreis.

Idt 5,10b–11 Vg

10 **clamaverunt ad Deum** suum et percussit totam terram Aegypti plagis variis

11 cumque **ieicissent eos** a se **Aegyptii** et cessasset *plaga* ab eis et iterum eos vellent *capere* et ad suum *servitium* revocare

10 **riefen sie zu ihrem Gott**, und er schlug das ganze Land Ägypten mit verschiedenen Plagen.

11 Und als **die Ägypter sie** von ihnen **fort vertrieben hatten** und die *Plage* bei ihnen *aufgehört* hatte und sie sie wieder *einfangen* wollten und in ihre *Knechtschaft* zurückrufen,

³² Vgl. Schmitz/Engel, Judit, 164.

Die Vg-Fassung hingegen verwendet in Idt 5,10a Vg das Wort „belasten“ (*gravare*) und in Ex 1,10 Vg „niederdrücken“ (*opprimere*).

³³ Vgl. dazu ausführlich Schmitz/Engel, Judit, 183–184.

³⁴ Vgl. Schmitz/Engel, Judit, 184.

Auch Idt 5,10b.11 Vg enthält diese drei Motive und entspricht Jdt 5,12 LXX im Wesentlichen. Es fehlt in der Vg-Fassung eine Entsprechung zu dem Nebensatz „für die es keine Heilung gab“.³⁵ Während Jdt 5,12 LXX nach Jdt 4,13 LXX bereits zum zweiten Mal durch den Hinweis nach dem Schrei zu Gott auf Ex 2,23 LXX verweist, womit Wende und Rettung angedeutet werden, ist das in der Vg-Fassung mit der Verwendung des Lexems „ruf-“ (*clam-*) und der Anrede „zu Gott“ (*ad deum*) hier erstmals der Fall (Ex 2,23 Vg: *post multum temporis mortuus est rex Aegypti et ingemescentes filii Israhel propter opera vociferati sunt ascenditque clamor eorum ad Deum ab operibus*).

Auf den Ruf hin schickt Gott die Plagen über Ägypten, wodurch Ex 7–12 LXX/Vg zusammengefasst werden, die „Vertreibung“ Israels aus Ägypten verweist auf Ex 6,1; 10,11 Vg (und auf Ex 6,1; 11,1; 12,33–39 LXX).³⁶

Die Vg-Fassung ergänzt, dass der Pharao die Israeliten, nachdem die Plagen aufgehört hatten, wieder zurück in die Sklaverei führen wollte und verweist damit auf Ex 14,5–8 Vg.³⁷ Dass Gott das Herz des Pharao verstockt hat, so dass er die Israeliten verfolgt, wird in der Juditerzählung allerdings nicht thematisiert.

Die Vg-Fassung gibt mit der Verfolgung der Israeliten durch die Ägypter eine Information, die die LXX-Fassung auslöst. Denn gleich nach der Vertreibung der Israeliten aus Ägypten in Jdt 5,12 LXX reißt Jdt 5,13 LXX die Erzählung am Schilfmeer mit der Information an: „Und Gott trocknete das Rote Meer vor ihnen aus“ (καὶ κατεξήρανεν ὁ θεὸς τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν ἔμπροσθεν αὐτῶν).³⁸ Der Lesende der LXX-Fassung erfährt nicht, dass die Israeliten von den Ägyptern verfolgt werden, ebenso wenig wie, dass Gott deswegen zu deren Rettung das Meer austrocknet. Während Jdt 5,13 LXX also das Geschehen am Schilfmeer in nur einem

35 Nach *Schmitz/Engel* stehen die nicht heilenden Plagen dafür, dass es für die Ägypter keine Rettung gibt, im Gegensatz zu den Israeliten, die im Sinne von Ex 15,26 vom heilenden Gott gerettet werden; vgl. *Schmitz/Engel*, *Judit*, 185.

36 Vgl. *Schmitz/Engel*, *Judit*, 184–185.

37 Ex 14,5–8: 5 et nuntiatum est regi Aegyptiorum quod fugisset populus inmutatumque est cor Pharaonis et servorum eius super populo et dixerunt quid volumus facere ut dimitteremus Israhel ne serviret nobis 6 iunxit ergo currum et omnem populum suum adsumpsit secum 7 tulitque sescentos currus electos quicquid in Aegypto curruum fuit et duces totius exercitus 8 induravitque Dominus cor Pharaonis regis Aegypti et persecutus est filios Israhel at illi egressi erant in manu excelsa; vgl. auch *Schmitz*, *Gedeutete Geschichte*, 121–122.

38 Die Formulierung „Und Gott trocknete das Rote Meer vor ihnen aus“ verweist im Übrigen auch weniger auf Ex 14, sondern eher auf Jos 2,10; vgl. *Schmitz/Engel*, *Judit*, 184–185.

Satz abhandelt: „Und Gott trocknete das Rote Meer vor ihnen aus“³⁹, baut Idt 5,12a–13d Vg dieses in einer ersten Erweiterung gegenüber der LXX-Fassung aus:⁴⁰

Idt 5,12a–13d Vg

12a da öffnete ihnen bei ihrer
Flucht der Gott des Himmels
das **Meer**,

12b so dass auf beiden Seiten
**die Wasser fest wie eine
Mauer** wurden

12c und sie **trockenen** Fußes
über den Boden des **Meeres**
wandernd hindurchzogen.

13a Als das unzählbare **Heer
der Ägypter** sie an dieser
Stelle **verfolgte**,

13b wurde es so vom **Wasser
bedeckt**,

13c dass nicht ein **einziger**
übrig blieb,

13d der den Späteren das Er-
eignis hätte berichten können.

12a fugientibus his Deus
caeli **mare** aperuit

12b ita ut hinc inde **aquae
quasi murus** solidarentur

12c et isti pede **sicco** fun-
dum **maris** perambulando
transirent

13a in quo loco dum innu-
merabilis **exercitus Aegypti-
tiorum** eos **persequeretur**

13b ita **aquis coopertus** est

13c ut non remaneret vel
unus

13d qui factum posteris
nuntiaret

Ex 14,21c–23a.28a–29b Vg

21c et vertit in **siccum**

21d divisaque est **aqua**

22a et ingressi sunt filii Israhel per
medium

22b maris **sicci** erat enim **aqua
quasi murus** a dextra eorum et
leva

23a **persequentesque Aegyptii**
ingressi sunt post eos omnis
equitatus Pharaonis currus eius et
equites per medium **maris**

28a reversaeque sunt **aquae**

28b et **operuerunt** currus et
equites cuncti **exercitus** Pharaonis

28c qui **sequentes** ingressi fue-
rant **mare**

28d ne **unus** quidem superfuit ex
eis

29a filii autem Israhel perrexerunt
per medium **sicci maris**

29b et **aquae** eis erant quasi pro
muro a dextris et a Sinistris

Die Einspielung in Idt 5,12a–13d Vg erfolgt in enger sprachlicher und inhaltlicher Anknüpfung an Ex 14,21–23.28–29 Vg. Wörter, die sich in Ex-Vg finden, sind auch in Idt-Vg enthalten. Dazu gehören „Meer“ (*mare*, Idt 5,12a; Ex 14,22b.23a Vg), „trocken“ (*siccus*, Idt 5,12c; Ex 14,21c.22b.29a Vg), „verfolgen“ (*[per]sequi*, Idt 5,13a; Ex 14,23a.28c Vg), „Heer“ (*exercitus*, Idt 5,13a; Ex 14,28b Vg), (*[co]operire*, Idt 5,13b; Ex 14,28b Vg), „ein einziger“ (*unus*, Idt 5,13c; Ex 14,28d Vg) sowie die Formulierung „Wasser wie eine Mauer“ (*aqua quasi murus*, Idt 5,12b; Ex 14,22b Vg).

³⁹ Das Rote Meer (Jdt 5,13 LXX) benennt die Vg-Fassung indes erst nach der Einspielung der Erzählung am Schilfmeer in Idt 5,14 Vg.

⁴⁰ Vgl. auch Miller, Das Buch Judith, 59;

Bereits in dem von Geza Xeravits herausgegebenen Sammelband „A Pious Seductress“ bemerkt Friedrich Vinzenz Reiterer in seinem Beitrag zu Jdt 5 LXX, dass die lateinische Tradition Erweiterungen aufweist und damit die „Leerstellen“ in der LXX-Fassung füllt; vgl. Reiterer, „Meines Bruders Licht“, 148–150.

Mithin erzählt Idt 5,12a–13d das Geschehen in Ex 14 gut nach: Gott öffnet das Meer (Idt 5,12a Vg) bzw. das Wasser teilt sich (Ex 14,21d Vg), sodass es auf beiden Seiten fest wie eine Mauer wird (Idt 5,12b; Ex 14,22b; vgl. auch Ex 14,29b). Die Israeliten können hindurch ziehen (Idt 5,12c; Ex 14,22a; vgl. auch Ex 14,29a), die Ägypter ziehen nach (Idt 5,13a; Ex 14,23a).⁴¹ Diese werden aber allesamt von den Fluten bedeckt (Idt 5,13b; Ex 14,28b), sodass nicht ein einziger von ihnen übrig bleibt (Idt 5,13c; Ex 14,28d). Rätselhaft bleibt der Zusatz in Idt 5,13d, nach dem niemand übrig bleibt, der „den Späteren das Ereignis hätte berichten können“.

Ohne die Erzählung am Schilfmeer genauer auszuführen, leitet Jdt 5,14 LXX gleich die Wüstenerzählung ein:

Jdt 5,14 LXX

14 καὶ ἤγαγεν αὐτοῦς 14 und er führte sie auf
εἰς ὄδον τοῦ Σιναὶ καὶ den Weg zum Sinai
Καδης Βαρνη καὶ ἐξέ- und nach Kadesch-
βαλον πάντα τοὺς Barnea, und sie ver-
κατοικοῦντας ἐν τῇ trieben alle, die in der
ἐρήμῳ **Wüste** wohnten.

Idt 5,14–15 Vg

14 egressis etiam **mare** 14 Als sie auch aus
14 **Rubrum deserta** Sina dem **Roten Meer** ge-
montis occurrerunt zogen waren, begeg-
in quibus numquam neten sie den **Wüsten**
homo habitare potuit des Berges **Sinai**,
vel filius hominis re in denen nie ein
quievit Mensch hat wohnen
können oder ein Men-
schenkind Ruhe ge-
funden hat.

15 illic **fontes amari** 15 Dort wurden ihnen
obdulcati sunt eis ad bittere Quellen zu
bibendum et per **an-** Trinkwasser versüsst,
nos quadraginta an- und vierzig Jahre lang
nonam de caelo con- erhielten sie vom
secuti sunt Himmel her Lebens-
mittel.

16 ubicumque ingressi 16 Wo immer sie ein-
sunt sine arcu et sagitta wanderten ohne Bo-
et absque scuta et gla- gen und Pfeil und oh-
dio Deus eorum pro eis ne Schild und Schwert,
pugnavit et vicit kämpfte ihr Gott für sie
und siegte.

41 Die dreifache Aufzählung der Mächtigkeit des Heeres in der Exodusvorlage kürzt die Vg durch den Hinweis, dass das Heer der Ägypter „unzählig“ (*innuberabilis*) war. Ähnlich formuliert auch Ex 15,19 Vg: *ingressus est enim equus Pharao cum curribus et equitibus eius in mare et reduxit super eos Dominus aquas maris filii autem Israhel ambulaverunt per siccum in medio eius.*

Die Ankunft der Israeliten in der Wüste Sinai thematisiert Jdt 5,14 LXX ähnlich zu Idt 5,14 Vg. Diese wird in Ex 19,1 ff. LXX beschrieben. Kadesch wird auch in Num 20,1 ff.; 32,8 LXX genannt,⁴² bleibt in der Vg-Fassung des Buches Judit an dieser Stelle aber unerwähnt.⁴³ Die sich in der LXX-Fassung daran anschließende Formulierung „Vertreibung der Wüstenbewohner“ ordnen *Miller* und *Zenger* interessanterweise der Erzählung von Israel und dem Kampf gegen Amalek zu (Ex 17,8–16), den Idt 4,13 Vg in Vg-spezifischem Zusatz einspielt.⁴⁴ *Schmitz / Engel* weisen allerdings zu Recht darauf hin, dass die Amalekiter nicht vertrieben, sondern besiegt werden.⁴⁵ Anders ist es in der Vg-Fassung: Dort ist nicht von einer Vertreibung der Wüstenbewohner die Rede, sondern von Einwanderungen und Sieg (Idt 5,16 Vg).

Zuvor jedoch werden in der Vg-Fassung in Idt 5,14–15 Vg im Vergleich zur LXX-Fassung umfangreiche Erweiterungen eingespielt: Vg-spezifisch werden die Motive der „Unbewohnbarkeit der Wüste“ (vgl. Jer 2,6 Vg⁴⁶), der „Heilung der Bitterquelle“ (Ex 15,22–25.27 Vg) und des „Manna vom Himmel“ (Ex 16,35 Vg) hinzugefügt:⁴⁷

42 Vgl. *Miller*, Das Buch Judith, 59.

43 Auch sonst weist Idt 5,14–16 Vg keine auffälligen sprachlichen Gemeinsamkeiten mit Num 20 Vg auf.

44 Und auch Num 21,1–3; vgl. *Miller*, Das Buch Judith, 59; *Zenger*, Das Buch Judit, 473.

45 Vgl. *Schmitz/Engel*, Judit, 187.

46 Jer 2,6 Vg: et non dixerunt ubi est Dominus qui ascendere nos fecit de terra Aegypti qui transduxit nos per desertum per terram inhabitabilem et inviam per terram sitis et imaginem mortis per terram in qua non ambulavit vir neque habitavit homo.

Menschenkinder finden in der Wüste keinen Ruheplatz, Dämonen schon; vgl. Jes 34,14: et occurrent daemonia onocentauris et pilosus clamabit alter ad alterum ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem.

47 Vgl. auch *Miller*, Das Buch Judith, 59.

Idt 5,14–15 Vg

14 Als sie auch **aus dem Roten Meer** gezogen waren, begegneten sie **den Wüsten** des Berges Sinai, in denen nie ein Mensch hat wohnen können oder ein Menschenkind Ruhe gefunden hat.

15 Dort wurden ihnen **bittere Quellen zu Trinkwasser versüsst**, und **vierzig Jahre** lang erhielten sie vom Himmel her Lebensmittel.

14 egressis etiam **mare Rubrum deserta** Sina montis occurrerunt in quibus numquam homo habitare potuit vel filius hominis requievit

15 illic **fontes amari obdulcati** sunt eis ad **bibendum** et per **annos quadraginta** annonam de caelo consecuti sunt

Ex 15,22–25,27; 16,35 LXX

15,22 tulit autem Moses Israhel de **mari Rubro** et egressi sunt in **desertum** Sur ambulaveruntque tribus diebus per solitudinem et non inveniebant aquam 15,23 et venerunt in **Marath** nec poterant bibere aquas de **Mara** eo quod essent **amarae** unde et congruum loco nomen inposuit vocans illud **Mara** id est **amaritudinem**

15,24 et murmuravit populus contra Mosen dicens **quid bibemus**

15,25 at ille clamavit ad Dominum qui ostendit ei lignum quod cum misisset in **aquas in dulcedinem** versae sunt ibi constituit ei praecepta atque iudicia et ibi temptavit eum

15,27 venerunt autem in Helim ubi erant duodecim **fontes** aquarum et septuaginta palmae et castrametati sunt iuxta aquas 16,35 filii autem Israhel comederunt man **quadraginta annis** donec venirent in terram habitabilem hoc cibo aliti sunt usquequo tangerent fines terrae Chanaan

Chronologisch folgt Idt 5,14–15 Vg damit dem Erzählfaden des Exodus und den Geschehnissen gleich nach der Erzählung am Schilfmeer. Folgende Wörter und Lexeme verweisen auf Ex 15,22–17,7 Vg: „Rotes Meer“ (*mare Rubrum*) in Idt 5,14; Ex 15,22 Vg, „Wüste“ (*desertum*) in Idt 5,14; Ex 15,22 Vg (vgl. auch Ex 16,1.3; 17,1 Vg), „Quelle“ (*fons*) in Idt 5,15; Ex 15,27 Vg, „bitter“ (*amarum*) in Idt 5,15; Ex 15,23 Vg, „süß-“ (*dulc-*) in Idt 5,15; Ex 15,25 Vg, „trinken“ (*bibere*) in Idt 5,15; Ex 15,24 Vg (vgl. auch Ex 17,1.2.6 Vg), „vierzig Jahre“ (*anni quadraginta*) in Idt 5,15; Ex 16,35 Vg.

In Idt 5,14–15 Vg wird vor allem die Versorgung des Volkes Israel mit Wasser und anderen Lebensmitteln durch Gott während ihres vierzigjährigen Wüstenaufenthalts thematisiert. Gott ermöglicht seinem Volk hier das Überleben unter Bedingungen, in denen Überleben eigentlich unmöglich ist.

Die Chronologie von Idt 5,14–15 Vg folgt der von Ex 15,22–17,7 Vg. Diese Beobachtung spricht dafür, dass Idt 5,16 Vg tatsächlich den Kampf der Israeliten

gegen *Amalech* einspielt (Ex 17,8–16 Vg), auch wenn die Erzählung den gleichen Veränderungen unterliegt wie die Einspielung von Ex 17,8–16 Vg in Idt 4,13 Vg: Während Ex 17,8–16 Vg eine kriegerische Auseinandersetzung schildert, in der das Volk Israel mit Gottes Hilfe gewinnt, beschreibt Idt 5,16 Vg genau gegenteilig ein gewaltloses Siegen des Volkes Israel mit Hilfe ihres Gottes. Insofern gliedert sich die Abänderung perfekt in das Werteschema, das die Vg-Fassung verstärkt.

Der Vergleich zeigt, dass die Vg-Fassung den auffälligen Erzählduktus der LXX-Fassung beibehält. Denn in diesem geschichtlichen Rückblick handeln nicht die Figuren der Exoduserzählung. Es handelt das Volk. Was die Vg-Fassung verändert, sind Ergänzungen von Ereignissen, die ‚fehlen‘. Anschaulich zeigt dies ein Vergleich der jeweiligen historischen Ausführungen des Achior mit der Chronologie der Ereignisse des Buches Exodus:

LXX	Vg	Ex
<i>Jdt 4,13</i>	–	<i>Ex 2,23–25</i>
–	<i>Idt 4,11–13</i>	<i>Ex 17,8–16</i>
<i>Jdt 5,10</i>	<i>Idt 5,9b</i>	<i>Ex 1,7–10</i>
<i>Jdt 5,11</i>	<i>Idt 5,10a</i>	<i>Ex 1,8–14</i>
<i>Jdt 5,12a</i> (Schrei zu Gott)	<i>Idt 5,10b</i>	<i>Ex 2,23</i>
<i>Jdt 5,12b</i> (Plagen)	<i>Idt 5,10c</i>	<i>Ex 7–12</i>
<i>Jdt 5,12c</i> (Vertreibung durch Ä.)	<i>Idt 5,11a</i>	<i>Ex 6,1 LXX/Vg</i> <i>Ex 11,1; 12,33–39 LXX</i> <i>Ex 10,11 Vg</i>
–	<i>Idt 5,11b</i> (Verfolgung durch Ä.)	<i>Ex 14,5–8</i>
<i>Jdt 5,13</i>	<i>Idt 5,12–13</i>	<i>Ex 14,1–15,21</i>
<i>Jdt 5,14</i>	<i>Idt 5,14</i>	<i>Ex 19,1ff</i>
–	<i>Idt 5,14–15</i>	<i>Ex 15,22–17,7</i>
<i>Jdt 5,14?</i>	<i>Idt 5,16</i>	<i>Ex 17,8–16</i>

So verweisen die LXX-Fassung und Vg-Fassung sechs Mal gemeinsam auf die folgenden Exodusstellen:

- *Jdt 5,10 LXX* und *Idt 5,9b Vg* verweisen auf *Ex 1,7–10 LXX/Vg*.
- *Jdt 5,11 LXX* und *Idt 5,10a Vg* verweisen auf *Ex 1,8–14 LXX/Vg*.
- *Jdt 5,12a LXX* (Schrei zu Gott) und *Idt 5,10b Vg* verweisen auf *Ex 2,23 LXX/Vg*.
- *Jdt 5,12b LXX* (Plagen) und *Idt 5,10c Vg* verweisen auf *Ex 7–12 LXX/Vg*.
- *Jdt 5,12c LXX* (Vertreibung durch die Ägypter) und *Idt 5,11a Vg* verweisen auf *Ex 6,1 LXX/Vg* sowie auf *Ex 11,1; 12,33–39 LXX* bzw. *Ex 10,11 Vg*.
- *Jdt 5,14 LXX/Vg* verweisen auf *Ex 19,1ff*.

Die Vg-Fassung aber weist zusätzlich fünf Mal unabhängig von der LXX-Fassung auf das Buch Exodus:

- Idt 5,11b Vg (Verfolgung durch die Ägypter) verweist auf Ex 14,5–8 Vg.
- Idt 5,12–13 Vg verweist auf Ex 14,1–15,21 Vg, während Jdt 5,13 LXX die Schilfmeererzählung in Ex 14 LXX nur knapp andeutet.
- Idt 5,14–15 Vg verweist auf Ex 15,22–17,7 LXX.
- Idt 5,16 Vg und Idt 4,11–13 Vg verweisen auf Ex 17,8–16 Vg, wohingegen Jdt 4,13 LXX auf Ex 2,23–25 LXX verweist, was in der Vg-Fassung fehlt. Teilweise wird von der Forschung angenommen, dass auch Jdt 5,14 LXX auf Ex 17,8–16 LXX verweist.

Es fällt auf, dass die Vg-Fassung die Erzählungen am Erzählfaden des Exodus entlang auch dort ergänzt, wo die LXX-Fassung eher Leerstellen aufweist.

Die Einspielungen in Idt 5,12a–13d Vg und Idt 5,14–15 Vg bzw. Idt 5,16 Vg komplettieren nicht nur die Ausführungen zur Geschichte Israels in der Achiorrede der LXX-Fassung, sie fügen sich darüber hinaus konsequent in den Argumentationsgang der Rede ein und machen diesen plausibler. Denn die Einspielungen dienen als Beispiele und argumentative Stützen zu der sich anschließenden Theologie, nach der der Gott Israels sein Volk gegen jeden verteidigt, solange es nicht gesündigt hat.

Diese Theologie entfalten Jdt 5,20–21 LXX und parallel dazu Idt 5,24–25 Vg jeweils am Ende der Achiorrede:

Jdt 5,20–21 LXX

20 καὶ νῦν δέσποτα 20 Und nun, Gebieter
κύριε εἰ μὲν ἔστιν (und) Herr, wenn es in
ἀγνόημα ἐν τῷ λαῷ diesem Volk eine Un-
τούτῳ καὶ ἁμαρτάνου- achtbarkeit gibt und
σιν εἰς τὸν θεὸν αὐτῶν sie gegen ihren Gott
καὶ ἐπισκεψόμεθα ὅτι sündigen und wir fest-
ἔστιν ἐν αὐτοῖς σκάν- stellen, dass dieser
δαλον τοῦτο καὶ ἀνα- Anstoß bei ihnen vor-
βησόμεθα καὶ ἐκπολε- liegt, dann werden wir
μήσομεν αὐτούς hinaufziehen und sie
im Kampf besiegen.

Idt 5,24–25 Vg

24 nunc ergo meus 24 Nun also, mein
domine perquire si est Herr, untersuche:
aliqua iniquitas eorum Wenn es irgend ein
in conspectu Dei eo Unrecht ihrerseits vor
rum ascendamus ad dem Angesicht ihres
illos quoniam tradens Gottes gibt, dann wol-
tradet illos Deus eo len wir hinaufziehen
rum tibi et subiugati zu ihnen, weil ihr Gott
erunt sub iugo poten- sie dir ausliefern wird,
tiae tuae indem er sie ausliefert,
und sie werden unter
das Joch deiner Macht
unterjocht werden.

<p>21 εἰ δ' οὐκ ἔστιν ἀνομία ἐν τῷ ἔθνει αὐτῶν παρελθέτω δὴ ὁ κύριός μου μήποτε ὑπερασπίσῃ ὁ κύριος αὐτῶν καὶ ὁ θεὸς αὐτῶν ὑπὲρ αὐτῶν καὶ ἐσόμεθα εἰς ὀνειδισμόν ἐναντίον πάσης τῆς γῆς</p>	<p>21 Wenn es aber in ihrem Volk keine Gesetzesübertretung gibt, dann möge mein Herr doch weiterziehen, damit nicht ihr Herr und ihr Gott über ihnen einen Schutzschild bilden und wir zum Spott werden vor dem ganzen Land.</p>	<p>25 si autem non est offensio populi huius coram Deo suo non poterimus resistere illis quoniam Deus eorum defendet illos et erimus in obprobrium universae terrae</p>	<p>25 Wenn es aber keinen Verstoß dieses Volkes vor ihrem Gott gibt, werden wir ihnen nicht widerstehen können, weil ihr Gott sie verteidigen wird, und wir werden zum Spott der ganzen Erde werden.</p>
---	--	---	--

Die Vg-Fassung der Juditerzählung betont diese jedoch bereits durch eine Vg-spezifische Hinzufügung gleich im Anschluss an die Wüstenerzählung in Idt 5,17–19 Vg:

Idt 5,17–19 Vg

<p>17 et non fuit qui insultaret populo isti nisi quando recessit a cultura Domini Dei sui</p>	<p>17 Und es gab niemanden, der dieses Volk verhöhnte, wenn es sich nicht von der Verehrung des Herrn, seines Gottes, entfernte.</p>
<p>18 quotienscumque autem praeter ipsum Deum suum alterum coluerunt dati sunt in praedam et in gladium et in obprobrium</p>	<p>18 Sooft sie aber außer ihm, ihrem Gott, einen anderen verehrten, wurden sie preisgegeben zur Beute, zum Schwert und zur Schande.</p>
<p>19 quotienscumque autem paenituerunt se recessisse a cultura Dei sui dedit eis Deus caeli virtutem resistendi</p>	<p>19 Sooft sie aber bereut hatten, sich von der Verehrung ihres Gottes entfernt zu haben, gab ihnen der Gott des Himmels Kraft zum Widerstand.</p>

Erst in Idt 5,20 Vg trifft die Vg-Fassung dann wieder mit Jdt 5,15–16 LXX zusammen, wenn die Landnahmeerzählung beschrieben wird. So kann die Vg-Fassung der Juditerzählung am Ende dieser Einspielung ein erstes theologisches Fazit ziehen, das aufgrund der Geschichte Israels legitimiert ist.

Aus den Vergleichen lassen sich mehrere Beobachtungen festhalten: Die Vg-Fassung ergänzt Erzählungen am Erzählfaden des Exodus auch, wo die LXX-Fassung Leerstellen aufweist, wie in Idt 5,11 Vg, wenn die Vg-Fassung von der Verfolgung der Israeliten durch die Ägypter berichtet, eine Information, die die LXX-Fassung auslässt, sodass aus der Rede des Achior in der LXX-Fassung nicht hervorgeht, warum Gott das Rote Meer öffnet (Jdt 5,13 LXX).

In der Schilfmeereinspielung in Idt 5,12a–13d Vg fällt auf, dass die Vg-Fassung das Motiv, das Gott das Herz des Pharao verhärtet, auslässt.

In der Einspielung von Israels Kampf gegen *Amalech* in Idt 5,16 Vg wird gewaltloses Siegen des Volkes Israel mit Hilfe von Gott beschrieben, genau wie zuvor in der Einspielung von Ex 17,8–16 Vg in Idt 4,13 Vg. Damit tut das Volk Israel das

Gegenteil von dem, was die Feinde in den Untergang führt (vgl. Idt 4,13 Vg): Es vertraut auf Gott und nicht auf seine Kriegsmacht.

Die Exoduseinspielungen der Vg-Fassung in Idt 5,12a–13d Vg und Idt 5,14–15 Vg bzw. Idt 5,16 Vg stützen und legitimieren die sich gleich anschließende, ebenfalls Vg-spezifisch hinzugefügte Theologie, nach der der Gott Israels sein Volk gegen jeden verteidigt, solange es nicht gesündigt hat (Idt 5,17–19 Vg). Auch hier fällt auf, dass die Vg-Fassung nur verstärkt, was theologisch in der LXX-Fassung bereits angelegt ist, die eben diese Theologie mit der Vg-Fassung in Jdt 5,20–21 LXX und Idt 5,24–25 Vg an das Ende der Achiorrede stellt.

3 Die Schilfmeererzählung in Idt 9,6a–10d Vg

Nach Judits Rede an die Ältesten bittet diese Gott in einem langen Gebet um dessen Unterstützung (Jdt 9 LXX). Das Gebet lässt sich anhand der Gottesanrufungen in drei Teile gliedern: einen Einleitungsteil (Jdt 9,2–4d LXX // Idt 9,2a–3d Vg), einen Hauptteil (Jdt 9,4e–11 LXX // Idt 9,3e–16d Vg) und einen Schlussteil (Jdt 9,12–14 LXX // Idt 17a–19c Vg).⁴⁸ Im Einleitungsteil wird ein Rückblick auf die Dinaerzählung in Gen 34 gegeben, in Haupt- und Schlussteil folgen dann die eigentlichen Bitten an Gott. Die aktuelle Notsituation durch die Assyrer wird im Hauptteil vor dem Hintergrund der Bedrohung Israels durch die Ägypter „mit den Worten des Buches Exodus“⁴⁹ beschrieben.

Jdt 9,7–8 LXX zitiert im mittleren Teil des Gebets Ex 15,3 LXX:⁵⁰

Jdt 9,7–8 LXX	Ex 15,3 LXX	Ex 15,3 HT
[...] ὅτι σὺ εἶ κύριος συντρίβων πολέμους	κύριος συντρίβων πολέμους	יהוה איש מלחמה יהוה
8 κύριος ὄνομά σοι [...]	κύριος ὄνομα αὐτῷ	שמו
[...] dass du der Herr bist, der Kriege zerschlägt.	Der Herr (ist jemand), der Kriege zerschlägt,	JHWH (ist) ein Kriegsmann
8 „Herr“ ist dein Name [...]	Herr ist sein Name	JHWH (ist) sein Name.

Der Textvergleich zeigt, dass Jdt 9,7–8 LXX nicht Ex 15,3 HT folgt, sondern Ex 15,3 LXX. Während Jdt 9,7–8 LXX und Ex 15,3 LXX betonen, dass Gott Kriege zerschlägt, formuliert Ex 15,3 HT genau umgekehrt, dass Gott ein Kriegsmann ist.

⁴⁸ Vgl. Schmitz/Engel, Judit, 272.

⁴⁹ Vgl. Schmitz/Engel, Judit, 281.

⁵⁰ Vgl. dazu Schmitz/Engel, Judit, 284; Die gegenteilige Übersetzung von Ex 15,3; Jdt 9,7; 16,2 LXX bei Maier, „Der Herr ist Kriegsmann“, 281–295 ist abzuweisen.

Ein Vergleich von Jdt 9,7–8 LXX und Idt 9,10b–d Vg zeigt nun interessanterweise, dass die Vg-Fassung Jdt 9,7–8 LXX und damit Ex 15,3 LXX übersetzt und eben nicht Ex 15,3 Vg oder HT:⁵¹

Jdt 9,7–8 LXX	Idt 9,10b–d Vg
[...] ὅτι σὺ εἶ κύριος συντρίβων πολέμους	b quia tu ipse es Deus noster
8 κύριος ὄνομά σοι [...]	c qui conteris bella ab initio
	d et Dominus nomen est tibi
[...] dass du der Herr bist,	b dass du selbst es bist, unser Gott,
der Kriege zerschlägt.	c der Kriege von Anfang an zerschlägt,
8 „Herr“ ist dein Name [...]	d und dass „der Herr“ dein Name ist.

Idt 9,10c Vg fügt lediglich „von Anfang an“ (*ab initio*) hinzu.⁵² Ex 15,3 Vg ist ähnlich Ex 15,3 HT:

Idt 9,10b–d Vg	Ex 15,3 Vg
b quia tu ipse es Deus noster	Dominus quasi vir pugnator
c qui conteris bella ab initio	Omnipotens nomen eius
d et Dominus nomen est tibi	
b dass du selbst es bist, unser Gott,	Der Herr (ist) gleichsam ein Kriegsmann.
c der Kriege von Anfang an zerschlägt,	Allmächtig (ist) sein Name.
d und dass „der Herr“ dein Name ist.	

Wenn Idt 9,10 Vg nun aber als Vorlage Jdt-LXX (bzw. Ex-LXX) und nicht Ex-Vg hat, dann ist dieser Exodusbezug in der Vg-Fassung nicht mehr ohne Weiteres für die Lesenden gegeben. Denn es handelt sich nicht um ein Zitat von Ex 15,3 Vg. Das heißt, hier wird ein Exodusmotiv herausgenommen. Würde die Vg-Fassung in Idt

⁵¹ Diese Tatsache dient als eines der Hauptargumente dafür, dass das Buch Judit ursprünglich auf griechisch und nicht auf „chaldäisch“ verfasst ist, wie aufgrund einer Aussage des Hieronymus in der *praefatio* zum Buch Judit immer wieder angenommen wird.

Die gleiche Beobachtung ergibt sich bei einem Vergleich von Jes 42,13 HT/Vg, die beide schreiben, dass der Herr ein Kriegsmann ist, und Jes 42,13 LXX, wo der Text wieder einer scheinbar theologischen Korrektur unterliegt.

Jes 42,13: Dominus sicut fortis egredietur sicut vir proelior suscitabit zelum vociferabitur et clamabit super inimicos suos confortabitur.

κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων ἐξελεύσεται καὶ συντρίψει πόλεμον ἐπεγερεῖ ζῆλον καὶ βοήσεται ἐπὶ τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ μετὰ ἰσχύος; vgl. auch Jdt 16,2 LXX/Idt 16,3 Vg.

⁵² Die Hinzufügung von „von Anfang an“ (*ab initio*) dient, erkennbar an den Wiederholungen der Formel in Idt 9,10.11.16 Vg, der intratextuellen Verbindung von theologischen Gedanken. Gott zerbricht Kriege „von Anfang an“, er erhebt seinen Arm als Zeichen seiner Macht und Kraft „von Anfang an“, Hochmütige haben ihm „von Anfang an“ nicht gefallen. Eine Parallele zu Gen 1,1 Vg ist aufgrund der variierten Wortwahl auszuschließen (*in principio creavit Deus caelum et terram*).

9,10 also Ex 15,3 HT/Vg folgen, würde sie ihrer eigenen Theologie zuwiderlaufen: Denn die Aussage, dass Gott ein Kriegsmann ist, wie es Ex 15,3 HT/Vg vorgeben, widerspricht nicht nur der Aussage, die Jdt 9,7–8 LXX vorgibt, sondern auch der, die die Vg-spezifischen Exoduseinspielungen in Idt 4,11–13 Vg und Idt 5,16 Vg eigens und unter Variation der Exodusvorbilder proklamiert haben. Es würde jener Aussage widersprechen, nach der Gott die hochmütigen Feinde ohne Waffen zur Rettung seines Volkes besiegt. Gerade weil Gott nicht auf Seiten der hochmütigen Kriegstreiber ist, zerbricht er Kriege und steht auf der Seite der Schwachen. Das ist das Gottesbild, das hier vermittelt wird.

Dass dies kein Zufall, sondern eine systematische Entscheidung des Übersetzers ist, zeigt die Vg-spezifische Erweiterung, die dem Exoduszitat nach LXX in Idt 9,10 Vg vorangestellt ist. Denn in dem Vg-spezifischen Zusatz in Idt 9,6b–8b Vg wird erneut die Erzählung am Schilfmeer – verkürzt und modifiziert – eingespielt:

Idt 9,6–8 Vg

6 **Blicke** jetzt auf das Lager der Assyrer, wie du damals geruht hast, das **Lager der Ägypter** zu **betrachten**, als sie bewaffnet hinter deinen Knechten her eilten im Vertrauen auf ihre Viergespanne und ihre **Reiterei** und auf die Vielzahl ihrer Krieger.

7 Aber du **hast ihr Lager angeschaut**, und **Finsternis** machte sie müde.

8 Ein **Abgrund** hielt ihre Füße fest, und Wasser **bedeckten** sie.

6a **respice** castra Assyriorum nunc

6b sicut tunc **castra videre Aegyptiorum** dignatus es

6c quando post servos tuos armati currebant confidentes in quadrigis et in **equitatu** suo et in multitudine bellatorum

7a sed **aspexisti super castra** eorum

7b et **tenebrae** fatigaverunt eos

8a tenuit pedes eorum **abysus**

8b et aquae **operuerunt** eos

Ex 14,9.20.24; 15,5 Vg

9 cumque persequerentur Aegyptii vestigia praecedentium reppererunt eos in **castris** super mare omnis **equitatus** et **currus** Pharaonis [...]

20 stetit inter castra Aegyptiorum et castra Israhel et erat nubes

tenebrosa et inluminans noctem ut ad se invicem toto noctis tempore accedere non valerent 24 iamque advenerat vigilia matutina et ecce **respiciens** Dominus **super castra Aegyptiorum** per columnam ignis et nubis interfecit exercitum eorum

5 **abyssi operuerunt** eos descenderunt in profundum quasi lapis

Idt 9,6a–8b Vg hat neben der Nennung der Ägypter eine Reihe von Wörtern mit Ex 14,23–24; 15,5 Vg gemeinsam: „Zurücksehen“ (*respicere*) in Idt 9,6a; Ex 14,24 Vg, „Lager“ (*castrum*) in Idt 9,6a.b.7a; Ex 14,2.19.20bis.24 Vg und „Reiterei“ (*equitatus*) in Idt 9,6c; Ex 14,9.23 Vg. Das Lexem „finster“ (*teneb-*), das in Idt 9,7b Vg das Müdewerden der Ägypter durch eine Finsternis beschreibt, wird in Ex 14,20 Vg im Kontext der finsternen Wolkensäule des Herrn verwendet, die die Ägypter in sicherem Abstand vom Volk Israel hält (Ex 14,20.24 Vg). Idt 9,8a–b Vg verweisen

durch die Wortwiederholungen von „Abgrund“ (*abyssus*) und „bedecken“ (*operire*) auf Ex 15,5 Vg, wo der Tod der Ägypter im Lied des Mose mit den gleichen Worten beschrieben wird. Die mit Wasser bedeckten Füße der Ägypter (Idt 9,8a Vg) verhindern deren Entrinnen, sodass sie im Meer umkommen.⁵³ Die Juditerzählung der Vg erzählt in Idt 9,6–8 Vg wie in Ex 5,12–13 Vg die Schilfmeererzählung gut nach.

Während im Buch Exodus allerdings das durch Gott verhärtete Herz des Pharaos (Ex 14,5 Vg) als Motivation für die Verfolgung durch die Ägypter genannt wird, wird in der Vg bloß deren Hochmut, der sich im Vertrauen auf ihre Kriegsmacht zeigt (Idt 9,6c Vg) und der schließlich zu ihrem Untergang führt, thematisiert.⁵⁴ Das ist in Idt 9 Vg aber kein Vg-spezifisches Motiv, sondern bereits in Jdt 9,7–8 LXX thematisch angelegt.

Es ist auffällig, dass die Vg-Fassung den Zusammenhang von Hochmut und Untergang in allen drei Vg-spezifischen Exoduseinspielungen (Idt 4,11–13; 5,16; 9,6 Vg) herausstellt. Obwohl Jdt 9,6–8 LXX dies vorgibt, ist die Betonung dieses Motivs eindeutig Merkmal der Vg-Fassung des Buches Judit.

4 Fazit

Der Textvergleich von Jdt-LXX und Idt-Vg hat gezeigt, dass die Vg-Fassung durch verschiedene Vg-spezifische Hinzufügungen das Exodusmotiv in der Juditerzählung verstärkt: Die Einspielungen aus dem Exodusbuch in Jdt 5,10–12 LXX und das Zitat von Ex 15,3 LXX in Jdt 9,7 LXX scheinen für die Vg-Fassung Anlass zu sein, die Erzählungen um das Moselied (Ex 15 Vg) systematisch in Zusätzen einzuspielen. Das lässt sich gerade auch dort beobachten, wo die LXX-Fassung Lücken lässt:

⁵³ Das Wort „bedecken“ (*[co]operire*) haben die beiden Vg-spezifischen Hinzufügungen der Schilfmeererzählung in Idt 5,13; 9,8 Vg gemeinsam: Das Wort bezeichnet jeweils das vom Wasser bedeckte Heer der Ägypter.

⁵⁴ Auch in der Vg-spezifischen Einspielung der Erzählung am Schilfmeer in Idt 5,12–13 Vg wurde das Motiv des verstockten Herzens ausgelassen.

LXX	Vg	Ex
–	Idt 4,11–13	Ex 17,8–16
Jdt 5,10	Idt 5,9b	Ex 1,7–10
Jdt 5,11	Idt 5,10a	Ex 1,8–14
Jdt 5,12a (Schrei zu Gott)	Idt 5,10b	Ex 2,23
Jdt 5,12b (Plagen)	Idt 5,10c	Ex 7–12
Jdt 5,12c (Vertreibung durch Ä.)	Idt 5,11a	Ex 6,1 LXX/Vg Ex 11,1; 12,33–39 LXX Ex 10,11 Vg
–	Idt 5,11b (Verfolgung durch Ä.)	Ex 14,5–8
Jdt 5,13	Idt 5,12–13	Ex 14,1–15,21
Jdt 5,14	Idt 5,14	Ex 19,1 ff
–	Idt 5,14–15	Ex 15,22–17,7
Jdt 5,14?	Idt 5,16	Ex 17,8–16
–	Idt 9,6–8	Ex 14,9.20.24; 15,5
Jdt 9,7	Idt 9,10	Ex 15,3

So spielen Idt 4,11–13 Vg und Idt 5,16 Vg den Kampf gegen *Amalech* aus Ex 17,8–16 Vg ein.⁵⁵ Der Vg-spezifische Zusatz in Idt 5,11 Vg schließt eine Leerstelle in den geschichtlichen Ausführungen innerhalb der Rede der LXX-Fassung, indem Idt 5,11 Vg den Versuch der Ägypter ergänzt, die Israeliten wieder einzufangen, während die LXX nach der Vertreibung aus Ägypten (Jdt 5,12 LXX) sofort in aller Knappheit von der Teilung des Meeres (Jdt 5,13 LXX) berichtet. Die weiteren Vg-spezifischen Zusätze in *Achiors* Rede in Idt 5,12–15 Vg bilden dann die Brücke zwischen der Schilfmeererzählung (Ex 14 Vg) und dem Kampf Israels gegen *Amalech* (Ex 17,8–16 Vg), indem in Idt 5,12–13 Vg breit die Rettung am Schilfmeer aus Ex 14,1–15,21 Vg und in Idt 5,14–15 Vg das Überleben während der Wüstenwanderung aus Ex 15,22–17,7 Vg nacherzählt werden. Ähnlich zu Idt 5,12–13 Vg spielt auch die Vg-spezifische Hinzufügung in Idt 9,6–8 Vg die Schilfmeererzählung mit Schwerpunkt auf Ex 14,9.20.24; 15,5 Vg ein.

Interessant sind die Abweichungen, die die Vg-Fassung im Vergleich zur LXX-Fassung einerseits und zu Ex-Vg andererseits vornimmt: In Idt 4,11–13 Vg wird der Kampf gegen *Amalech* aus Ex 17,8–16 Vg eingespielt und in eine Figurenrede des Jerusalemer Hohepriesters eingebettet. Anstelle dieser Rede steht in der LXX-Fassung die Erzählstimmennotiz, dass Gott hört und sieht (Jdt 4,13 LXX), was durch den Kontext zu Ex 2,23–25 LXX ein Hinweis an den Lesenden ist, dass Gott auf Israels Seite steht. Dieser ist aber in der Vg-Fassung gestrichen und damit auch

55 Teilweise wird angenommen, dass auch Jdt 5,14 LXX auf Ex 17,8–16 LXX verweist.

das vorweggenommene Rettungshandeln durch Gott, auch wenn dieses in der Vg-Fassung bereits in der *praefatio* zum Buch Judit erzählt und an eine Tugend, nämlich *Iudiths* Keuschheit, gebunden wird. Gottes Beistand ist nach der Vg-Fassung *also* nicht bedingungslos, sondern hängt mit menschlichem Verhalten zusammen.

Diese Beobachtung bestätigt auch ein erstes Motiv, das Idt 4,11–13 Vg Vg-spezifisch hinzufügt und das Ex 17,8–16 Vg nicht vorgibt: Beten und Fasten werden den Israeliten als richtige Handlung in der aktuellen Situation nahe gelegt, weil das auch die Lösung im Kampf gegen *Amalech* gewesen sei. Ähnlich der *praefatio* wird Gottes Beistand hier an eine Bedingung geknüpft. Zwar ist das Gebet auch in der LXX-Fassung Thema (z. B. Jdt 9 LXX), es wird aber nie direkt mit dem göttlichen Beistand in Beziehung gesetzt. Gebet und Fasten sowie Keuschheit sind demnach die Werte und Handlungen, die nötig sind, um die Hilfe Gottes zu erlangen.

In diesem Kontext können auch die Vg-spezifischen Hinzufügungen in der Rede des *Achior* gelesen werden: In der Rettung am Schilfmeer (Idt 5,12–13 Vg) und während der Wüstenwanderung (Idt 5,14–15 Vg) ermöglicht Gott seinem Volk gleich zwei Mal das scheinbar unmögliche Überleben. Beide Einspielungen sind Beispiele für die Theologie, die sowohl in der LXX-Fassung des Buches Judit als auch in der Vg-Fassung von *Achior* erläutert wird, nach der der Gott Israels sein Volk gegen jeden verteidigt, solange es nicht gesündigt hat (Jdt 5,20–21 LXX/Idt 5,24–25 Vg). Diese ist in der Vg-Fassung innerhalb der Rede des *Achior* gleich doppelt formuliert und damit besonders betont (Idt 5,17–19 Vg).

Ein zweites Motiv, das die Vg-Fassung in allen Vg-spezifischen Exoduseinspielungen hervorhebt, ist der Hochmut der Feinde, der im Vertrauen auf die eigene Kriegsmacht besteht und der zum Untergang führt, während der Gott Israels die hochmütigen Feinde gewaltlos besiegt: Dieses Motiv findet sich in der Exoduseinspielung in Idt 4,11–13 Vg, obwohl es in der Vorlage in Ex 17,8–16 Vg eine kriegerische Auseinandersetzung ist, durch die das Volk Israel *Amalech* mit Gottes Hilfe besiegt. Die gleiche Einspielung wird auch in der Rede *Achiors* von der Vg-Fassung in Idt 5,16 Vg nach dem Maßstab variiert, dass Gott das Volk Israel ohne Gewalt, d. h. ohne Vertrauen auf die eigene Kriegsmacht, was dem Hochmut gleich käme, siegen lässt. Und auch nach der Einspielung der Schilfmeererzählung in Idt 9,6–8 Vg führt der Hochmut der Ägypter, der im Vertrauen auf ihre Kriegsmacht besteht, zu ihrem Untergang (9,6c), was ebenso die hochmütigen Assyrer in den Untergang führen soll (Idt 9,9 Vg). Letzteres findet sich auch in Jdt 9,6–8 LXX.

Es fällt auf, dass beide Einspielungen der Schilfmeererzählung in Idt 5,12–13 Vg und in Idt 9,6–8 Vg die Motivation der Verfolgung der Israeliten durch die Ägypter auslassen, die das Buch Exodus vorgibt, nämlich dass Gott das Herz des

Pharao verhärtet und diesen damit dazu gebracht hat, die Israeliten zu verfolgen (Ex 14,5 Vg).

Dieses Ergebnis spricht dafür, dass die Tatsache, dass Idt 9,10 Vg das Exoduszitat aus Jdt 9,7 LXX bzw. Ex 15,3 LXX übernimmt und gerade nicht aus Ex 15,3 HT/Vg, eine höchst bewusste Entscheidung des Übersetzers war, dem der Kontext seiner Vg-spezifischen Einspielung in Idt 9,6–8, die dem Zitat in Idt 9,10 Vg unmittelbar vorangeht, bekannt gewesen ist. Denn die Aussage, dass Gott ein Gott ist, der Kriege zerbricht (Ex 15,3 LXX), passt in den Zusammenhang des Hochmuts, der die Feinde gewaltlos in den Untergang führt, im Gegensatz zur Aussage, dass Gott ein Gott des Krieges ist (Ex 15,3 HT/Vg).

Damit aber ist für die Lesenden der Vg, die als Referenz das Buch Exodus der Vg kennen, hier kein Exodusbezug gegeben. Der Bezug zur Schilfmeerzählung wird in der Vg dennoch durch die Verse Idt 9,6–8 Vg gewährleistet, die Idt 9,10 Vg vorausgehen.

Die Vg-Fassung ergänzt und reichert das mit Exodusmotiven an, was in der LXX-Fassung thematisch angelegt ist. Doch weist nicht allein die Tatsache, dass die Vg-Fassung diese Erweiterungen enthält, der hieronymianischen Übersetzung ein eigenes Profil zu. Dieses kommt auch und gerade durch die fortwährende Vg-spezifische Betonung der Motive Hochmut und Vertrauen auf die eigene Kriegsmacht als falsches Verhalten (Idt 4,13; Idt 5,16 Vg) und Gebet, Fasten und Festhalten an Gott als richtiges Verhalten (Idt 4,11–13 Vg) speziell in diesen Exodusmotiven zu Stande. Die Exodusmotive transportieren mithin die von der Vg-Fassung insbesondere hervorgehobenen Werte und Handlungsoptionen und legitimieren diese vor dem Hintergrund der Geschichte Israels.

Literatur

- Beriger, Andreas / Ehlers, Widu-Wolfgang / Fieger, Michael (Hg.), *Vulgata deutsch*, Berlin: de Gruyter, 2018.
- Corley, Jeremy, *Septuagintalism, Semitic Interference, and the Original Language of the Book of Judith*, in: Jeremy Corley (Hg.), *Studies in the Greek Bible. Essays in Honour of Francis T. Gignac*, CBQMS 44, Washington: Catholic Biblical Association, 2008, 65–96.
- Egger-Wenzel, Renate, Mirjam, Deborah und Judit – eine Prophetinnentradition?, in: H. Lichtenberger / U. Mittmann-Richert (Hg.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, DCLY 2008, Berlin: de Gruyter, 2009, 95–122.
- Engel, Helmut, *Das Buch Judit*, in: Erich Zenger u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, ⁸2012, 362–375.
- Engel, Helmut, „Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt“. Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judit, in: Klaus-Dietrich Schunk / Matthias

- Augustin (Hg.), Goldene Äpfel in silbernen Schalen, BEAT AJ 20, Frankfurt: Peter Lang, 1992, 155–168.
- Gera, Debora Levine, Judith, Commentaries on Early Jewish Literature, Berlin / Boston: de Gruyter, 2014.
- Grintz, Yehoshua, Sefer Jehudî. A Reconstruction of the Original Hebrew Text with Introduction, Commentary, Appendices and Indices, Jerusalem: The Bialik Institute, 1957.
- Joosten, Jan, The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith, in: Bar-M. Asher / E. Tov (Hg.), Meghillot. Studies in the Dead Sea Scrolls V–VI. A Festschrift for Devorah Dimant, Jerusalem / Haifa: The Bialik Institute, 2007, 159–176.
- Lang, Judith, The Lord Who Crushes Wars. Studies on Judith 9:7, Judith 16:2 and Exodus 15:3, in: Géza G. Xeravits (Hg.), A Pious Seductress. Studies in the Book of Judith, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 14, Berlin / Boston: de Gruyter, 2012, 179–187.
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.
- Maier, Johann, „Der Herr ist Kriegsmann“, in: U. Dahmen / J. Schnocks (Hg.), Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. FS Heinz-Josef Fabry, BBB 159, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 281–295.
- Miller, Athanasius, Die Bücher Tobias, Judith und Esther, HSAT IV/3, Bonn: Hanstein, 1940.
- Moore, Carey A., Judith, AncB 40, Garden City, New York: Doubleday, 1985.
- Otzen, Benedikt, Tobit and Judith, Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha, London / New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- Perkins, Larry, „The Lord is a warrior“ – „the Lord who shatters wars“ Exod 15:3 and Jdt 9:7; 16:2, BIOSCS 40 (2007) 121–138.
- Priero, Giuseppe, Giuditta, La Sacra Bibbia, Torino: Marietti, 1959.
- Rahlf's, Alfred, Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Rakel, Claudia, Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre, BZAW 334, Berlin / New York: de Gruyter 2003.
- Reiterer, Friedrich Vinzenz, „Meines Bruders Licht“, Untersuchungen zur Rolle des Achior, in: Géza G. Xeravits (Hg.), A Pious Seductress. Studies in the Book of Judith, DCLS 14, Berlin / Boston: de Gruyter, 2012, 111–160.
- Schmitz, Barbara, Gedeutete Geschichte: Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit, HBS 40, Freiburg: Herder, 2004.
- Schmitz, Barbara, Ιουδίθ und Iudith. Überlegungen zum Verhältnis der Judit-Erzählung in der LXX und der Vulgata, in: Johann Cook / Hermann-Josef Stipp (Hg.), Text-critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint, VT.S, Leiden: Brill, 2012, 363–383.
- Schmitz, Barbara, κύριος συντρίβων πολέμου „The Lord who crushes wars“ (Exod 15:3 LXX). The formative importance of the Song of the Sea (Exod 15:1–18 LXX) for the Book of Judith, The Journal for Septuagint and Cognate Studies 47 (2014) 5–16.
- Schmitz, Barbara / Engel, Helmut, Judit, HThK AT, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2014.
- Schmitz, Barbara, Gott als Figur in der deuterokanonischen Literatur, in: Ute Eisen / Ilse Müllner (Hg.), Gott als Figur – Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Rezeption, HBS, Freiburg: Herder, 2016, 217–237.
- Scholz, Anton, Kommentar über das Buch Judith und über Bel und Drache, Leipzig: Leo Woerl, 1898.

Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilband 1 Kor 6,12–11,16, EKK VII/2, Düsseldorf 2005.

Sedlmeyer, F. / Leutsch, M., Versuchung, NBL 3, Zürich / Düsseldorf: Benziger, 2001, 1022–1023.

Soubigou, Louis, Judith, in: La Sainte Bible de L. Pirot et A. Clamer 4, Paris: Letouzey & Ané, 1952, 481–575.

Weber, Robert / Gryson, Roger (Hg.), Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵2007.

Zenger, Erich, Das Buch Judit, JSRZ I/6, Gütersloh: Mohn, 1981.

Friedrich Vinzenz Reiterer

Beobachtungen zum äußeren und inneren Exodus im Buch der Weisheit

Eine Untersuchung von Weish 10,15 – 11,1

Wenn man die Thematik des „Exodus“ im Buch der Weisheit behandelt, beginnen die Anfragen beim Wort *Exodus*. Ausdrücklich wird in der Septuaginta das Wort ἔξοδος neben anderen Verwendungen für den „Exodus aus Ägypten“ gebraucht, wie folgende Belege zeigen: „Am (ersten) Tag des dritten Monats seit dem Auszug der Israeliten aus dem Land Ägypten (τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου) ...“ (Ex 19,1) bzw. „Und der Priester Aaron stieg hinauf auf eine Anordnung des Herrn hin, und er starb dort im 40. Jahr des Auszugs der Israeliten aus dem Land Ägypten (τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου) ...“ (Num 33,38). – Wenn man nun die beiden einzigen Verwendungen von ἔξοδος im Buch der Weisheit daneben legt, ergibt sich ein vollkommen anderes Bild. Eine nicht mit Namen genannte Person sagt in Weish 7,1 über sich selbst: „Ich bin eben auch ein sterblicher Mensch, allen gleich, und Nachkomme des ersten, aus Erde gebildeten Menschen. Im Schoß der Mutter wurde ich zu Fleisch geformt.“ Nach einigen weiteren gemeinsamen Feststellungen heißt es dann: „Alle haben den einen gleichen Eingang (εἴσοδος) zum Leben; gleich ist auch der Ausgang (ἔξοδος)“ (Weish 7,6). Vergleichbar ist Weish 3,2, wo über das Schicksal der „Seelen der Gerechten“ (δικαίων δὲ ψυχῶν; Weish 3,1) Folgendes steht: „In den Augen der Toren sind sie gestorben (τεθνῶναι), ihr Ausgang (ἡ ἔξοδος) gilt als Übel (κάκωσις)“ (Weish 3,2). Eindeutig spricht ἔξοδος an beiden Belegen des Weisheitsbuches vom *Ausgang* aus dem Leben, vom *Tod*. Nicht ein einziges Mal kommt ἔξοδος in jenen Passagen vor, in denen Bezüge zum Exodus des Volkes Israels (aus der ägyptischen Knechtschaft) gegeben sind. – Weiters kommt auch der Name Mose nie im Buch der Weisheit vor. Es ist überdies eine Besonderheit des Buches der Weisheit, dass auch keine andere biblisch bedeutsame Persönlichkeit mit Namen genannt wird. Diese Beobachtung ist auffällig und lässt danach fragen, warum im Kontext zentraler Aussagen der früheren Volksgeschichte just jene Namen gemieden werden, welche in der Tradition mit jenen fest und unverbrüchlich verknüpft sind. Da weder die Terminologie noch Namen für einen Einstieg nutzbar gemacht werden können, wählen wir einen Text, nämlich Weish 10,15 – 11,1, der Vorgänge benennt, welche mit dem Exodus verbunden sind, wobei der Kontext des gewählten Abschnittes unten ausführlicher befragt wird.

1 Der Text von Weish 10,15 – 11,1

Das handelnde Subjekt wird im folgenden Zitat nur mit dem *femininen* Demonstrativpronomen angedeutete, jedoch nicht direkt genannt. Aus dem Kontext ergibt sich, dass von der Weisheit die Rede ist; vgl. die Nennung von σοφία in 9,19:

10,15 Diese (αὕτη = σοφία) hat ein frommes Volk (λαὸν ὄσιον) und untadeligen Samen gerettet (ἐρρύσατο) aus einem Volk von Bedrückern (ἐξ ἔθνους θλιβόντων).

10,16 Sie ging ein in die Seele (εἰς ψυχὴν) eines Verehrers des Herrn (θεράποντος κυρίου) und widerstand schrecklichen Königen durch Wunder und Zeichen.

10,17 Sie erstattete den Frommen (όσίοις) Lohn für ihre Mühen, geleitete sie auf stauenswerthem Weg

und wurde ihnen zum Schutz (εἰς σκέπην) bei Tage und zu Sternenlicht in der Nacht.

10,18 Sie ließ sie durch das Rote Meer (θάλασσαν ἐρυθράν) gehen und führte sie hindurch durch viel Wasser (δι' ὕδατος πολλοῦ).

10,19 Ihre Feinde (ἐχθρούς) aber überflutete sie (κατέκλυσεν) und aus der Tiefe des Abgrunds (ἐκ βάθους ἀβύσσου) wirbelte sie sie empor.

10,20 Deshalb plünderten die Gerechten (δίκαιοι) die Gottlosen (ἀσεβεῖς) aus, und besangen, Herr (κύριε), deinen heiligen Namen (τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σου) und lobten gemeinsam deine für sie kämpfende Hand.

10,21 Denn die Weisheit (ἡ σοφία) hat den Mund der Stummen geöffnet, und die Zungen kleiner Kinder deutlich (verstehbar) gemacht.

11,1 Sie ließ, vermittelt durch¹ einen heiligen Propheten (προφήτου ἁγίου), ihre Werke auf einen guten Weg bringen.

2 Die Struktur und der Kontext

2.1 Abgrenzung

Die thematisch nicht scharf herausgearbeiteten Übergänge machen es auf den ersten Blick nicht leicht, innerhalb von Weish 10,15 – 11,1 eine strukturierende Differenzierung vorzunehmen. Denn Kriterien werden nur angedeutet. Jene, welche es gibt, sind aber von Bedeutung. Es ist bemerkenswert, dass in 10,15 von einem Volk (λαὸς ὄσιος / σπέρμα ἄμμεπτον) gesprochen wird und der Autor dann unvermittelt auf eine Mehrzahl betroffener Subjekte überschwenkt. In 11,1 erfolgt wieder ein Wechsel. Man trifft demnach auf zwei Ebenen: auf der ersten Ebene (10,15 – 16a.[b] und 11,1) wird ein singulares Subjekt von der Weisheit affiziert, auf

1 V.1: „vermittelt durch“, wörtlich: „durch die Hand“.

der zweiten Ebene (10,17–21) sind die betroffenen Subjekte immer in der Mehrzahl. Jene – wieder nicht mit Namen genannte – Gestalt, in welcher und durch welche die Weisheit wirkt, wird in 10,16 und 11,1 genannt: θεράπων κυρίου ↔ προφήτης ἅγιος, wobei anzumerken ist, dass das Verhältnis dieser Angaben erst später geklärt wird. Diese Beobachtungen nehme ich, Glicksman verstärkend², als Hinweis darauf, dass die Verse 10,15–16 und 11,1 den Rahmen und zugleich den Abschnitt I bilden, während die Verse 10,17–21 als Abschnitt II anzusehen sind. – Die Untersuchung wird diese innere Strukturierung bestätigen und zeigen, dass die Kernaussagen im Abschnitt I liegen und der Abschnitt II der Erläuterung und Konkretisierung dient.

2.2 Der Kontext

Ab Weish 10,15 steht das Volk im Mittelpunkt, wogegen in Weish 10,1–14 ausschließlich Einzelpersonen behandelt wurden. Die poetische Gestaltung ist jedoch derart, dass es fließende Übergänge gibt, sodass mehrfache Bezüge angedeutet werden. Nun zu einzelnen Beobachtungen.

(a) In Weish 10,15 steht am Beginn das Subjekt αὐτή, also ein demonstratives Pronomen, und leitet die gesamte gegliederte Einheit ein. Klar ist, dass „diese / αὐτή“ eine oder mehrere vorangehende Passage(n) voraussetzt und keinen unabhängigen, ersten Einsatz darstellt. Damit ist man auf die Suche nach dem Subjekt geschickt, auf welches sich das Demonstrativpronomen αὐτή bezieht. Es ist dies die im Abschlussvers von Kapitel 9 genannte σοφία (Weish 9,19). Im Kapitel 9 wird in sechs Versen σοφία angeführt, nämlich Weish 9,2.4.6.9.17.19³, womit sich zeigt, dass σοφία ein Schlüsselwort jenes Kapitels ist. Durch σοφία in 9,19 und deren nächste Nennung in 10,21 ergibt sich eine formale Verschränkung von Weish 9,19 und Weish 10,21.

(b) Aber der Schlusssatz in Weish 9,19 καὶ τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν („und durch die Weisheit wurden sie gerettet“) ist inhaltlich unerwartet, denn es steht in Kapitel 9 nichts von einer Bedrohung, welche eine Rettung erfordert. Das weist wiederum in grundsätzlicherer Art darauf hin, dass *im Hintergrund des ganzen Buches der Weisheit eine latente Bedrohung* gegeben ist. – Diese Beobachtung soll sehr ernst

² Glicksman, Wisdom, 146: „form a weak inclusion in this final strophe of the composition“.

³ Weish 9,18 ist für manche Forscher der Endvers von Kapitel 9, während andere das letzte Kolon (καὶ τῇ σοφίᾳ ἐσώθησαν) als 9,19 zählen.

genommen werden. Denn es deutet sich schon an, dass im Buch der Weisheit Probleme behandelt werden, welche nicht direkt und deutlich benannt, aber vorausgesetzt werden. Die arkane Sprechweise deutet sehr geschickt auf Schwierigkeiten hin, welche nicht öffentlich ausgesprochen werden können. Sie zeigt an, dass die „gemeinte Thematik“ nicht in ferner Vergangenheit zu suchen ist, sondern in der realen Gegenwart des Autors. Diese Eigenart wird für die Gesamtdeutung von besonderer Relevanz sein.

(c) Die in Weish 10,15 als auffallend festgestellte Einführung eines neuen Themenblocks mittels αὕτη ist innerhalb von Kapitel 10 keineswegs singulär, denn auch in den Versen 10,1.5.6.10 steht αὕτη betont am Anfang:

- 10,1 αὕτη πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα διεφύλαξεν ... („diese hat den erstgestalteten Vater der Welt, allein erschaffen, bewahrt ...“);
- 10,5 αὕτη καὶ ἐν ὁμοιοῖα πονηρίας ἐθνῶν συγχυθέντων ἔγνω τὸν δίκαιον καὶ ἐτήρησεν αὐτὸν ἄμεμπτον θεῶ ... („diese hat, auch als die Völker in Einmütigkeit von Schlechtigkeit aufgerührt waren, den Gerechten erkannt und ihn untadelig (vor) Gott behütet ...“);
- 10,6 αὕτη δίκαιον ἐξαπολλυμένων ἀσεβῶν ἐρρύσατο ... („diese hat den Gerechten, während die Gottlosen zugrunde gingen, gerettet ...“);
- 10,10 αὕτη φυγάδα ὀργῆς ἀδελφοῦ δίκαιον ὠδήγησεν ἐν τρίβοις εὐθείαις ... („diese hat den Gerechten auf seiner Flucht vor dem Zorn des Bruders geleitet auf geraden Pfaden ...“);
- 10,13 αὕτη πραθέντα δίκαιον οὐκ ἐγκατέλιπεν ... („diese hat den Gerechten, als er verkauft worden war, nicht im Stich gelassen ...“).

Durchweg sind Fälle von Gefahr und Bedrohung aufgezählt. Jeweils geschieht durch αὕτη (= σοφία) die Rettung.

(d) Der jeweils Gerettete wird in Weish 10,5.6.10.13 als δίκαιος qualifiziert, wobei immer Einzelpersonen gemeint sind.

(e) Wenn man nach den Gegnern fragt, von denen die Gefahr ausgeht, dann trifft man in Weish 10,6 auf ἀσεβεῖς, ein Stichwort, das auch in Weish 10,20 als Kontrast zu δίκαιοι vorkommt.

Innerhalb von Weish 10,15–11,1 gibt es zwei handelnde Subjekte, nämlich in 14 Sätzen die σοφία und in drei Sätzen die δίκαιοι (Weish 10,20). Wenn Engel schreibt, dass „das Rettungshandeln Gottes durch die Weisheit als Medium seiner Nähe und

Zuwendung“⁴ erfolgt, dann verändert er die Bezüge. Im ganzen Kapitel 10 ist σοφία eine Metapher⁵, die als selbstständige Größe behandelt wird, sodass es nicht im Sinne des Schriftstellers ist, diese poetische Figur aufzulösen, wenngleich unbestritten ist, dass σοφία eine Metapher für den Herrn oder Gott ist.

3 Einzelne inhaltliche Schwerpunkte

In biblischen Gedichten ist es oft der Fall, dass gleich eingangs zentrale Themen angesprochen bzw. aufgelistet werden, welche dann eine Entfaltung erfahren. Das ist auch in Weish 10,15 der Fall. Diese (αὕτη), nämlich die Weisheit, rettete (ἐρρύσατο) ein heiliges Volk (λαὸν ὅσιον) und untadeligen Samen (σπέρμα ἄμειπτον); so beginnt die Untereinheit der Geschichtsrevue.

3.1 Die Rettung

„Diese hat ... gerettet (ἐρρύσατο)“ (10,15). Der Hinweis auf „retten“ setzt eine Bedrohungssituation voraus, deren Dimensionen es jetzt zu erhellen gilt. Das Stichwort ῥύομαι gehört in Kap. 10 zu den Schlüsselworten, finden sich doch vier (Weish 10,6.9.13.15) von insgesamt sieben Belegen⁶ des Buches in diesem Kapitel. Die Anordnung und die jeweiligen Konnotationen verweisen auf die grundlegende Bedeutung von ῥύομαι im Buch. Das Verb steht in bedeutenden Kontexten, so in Weish 2,18 und Weish 19,9, und in bekannter Weise arbeitet das Buch der Weisheit stilistisch wie thematisch mit internen Querverweisen.⁷

(a) Die übermächtigen Kontrahenten, die alsbald nicht einmal vor einem Justizmord am δίκαιος zurückschrecken, fragen provokativ: „Wenn nämlich der Gerechte (ὁ δίκαιος) Gottes Sohn (υἱὸς θεοῦ) ist, wird er sich seiner annehmen (ἀντιλήμψεται) und ihn retten (ῥύσεται) aus der Hand seiner Gegner (ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων)“ (Weish 2,18). Nun erweist sich das Thema „Gottessohnschaft“ im hellenistischen Ambiente als eine zentrale Frage des Rechtes auf Anerkennung und der Machtausübung und selbst Alexander der Große ist bemüht, seine Po-

⁴ Engel, Buch, 176.

⁵ Vgl. zu den Metaphern die Beiträge in Witte / Behnke, Use; dort grundsätzlich zum Bereich „Metapher“ Reiterer, Rede, 1–28.

⁶ Vgl. zusätzlich Weish 2,18; 16,8; 19,9.

⁷ Diese „flashbacks“, mit denen die Einheiten aufeinander bezogen werden, hat Reese, Influence, z. B. 127.139, überzeugend nachgewiesen.

sition mit diesem Argument nachzuweisen.⁸ Wer wirklich Sohn Gottes ist, kann – wie schon in der Ilias ausgeführt – mit dem kompromisslosen Beistand der ihn unterstützenden Götter rechnen. Der göttliche Schutz ist auch Inhalt der provozierend-spöttischen Fragestellung der Gegner in Weish 2,18, wobei die Wortwahl wiederum auffällig ist. Das Verb ἀνθίστημι bedeutet „entgegenstellen“ bis hin zu „kriegerisch kämpfen.“⁹ Das aktive Partizipium Perfekt (ἀνθεστηκότων) inkludiert einen konkreten Angriff. Für unsere Untersuchung sind diese Bezüge deshalb von besonderer Bedeutung, weil sich darin zeigt, dass die Thematik des Weisheitsbuches wiederum nicht in die „Vergangenheit von damals“ zurückweist, sondern ganz konkrete Gefahren behandelt.

Der Spott in Weish 2,18, dass sich Gott ja um jeden Sohn annähme, findet die sachliche Antwort im Abschlussvers des Buches, der zugleich das Summarium bildet: „du hast [dein Volk / τὸν λαόν σου] nicht übersehen, da du ihm zu jeder Zeit und Ort (ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ) beistehst (παριστάμενος)“ (Weish 19,22). Der Schlussakkord des Buches ist also: „Der Herr steht jederzeit und überall seinem Volke bei“.

(b) Obgleich Weish 2,18 zur Vorschau auf den Abschluss des Buches angeregt hat, seien weitere Beobachtungen zur sachlichen Begründung, wann der Herr rettet, dargestellt. Nach Weish 10,6, einem wie 10,15 mit αὐτή eingeleiteten Vers, hat die Weisheit einen Gerechten [vgl. Lot] gerettet, währenddessen die von der Schlechtigkeit befallene Pentapolis durch „herabfallendes Feuer“ vernichtet wurde. Im Weiteren gleichfalls mit auffallendem αὐτή eingeleiteten Satz Weish 10,13 wird wieder ein Gerechter, der verkauft worden war [vgl. Josef], von der Weisheit „nicht im Stich gelassen“, vielmehr „rettete sie ihn vor der Sünde (ἀλλὰ ἐξ ἁμαρτίας ἐρρύσατο αὐτόν).“ – Das ist ein neuer Aspekt. Die Sünde ist ein Kriterium, ob der Herr Beistand leistet; doch die Weisheit bewahrt vor ihr. Das weist darauf hin, dass die Sünde ein Hinderungsgrund wäre, dass der Betroffene von ihr gerettet wird.

(c) „Die Weisheit (σοφία) aber hat die, die ihr dienen (τοὺς θεραπεύοντας αὐτήν), aus Arbeitsdiensten (ἐκ πόνων) gerettet (ἐρρύσατο)“ (Weish 10,9). Das Verb θεραπεύω („bedienen, verehren, hochachten“) kommt aus dem religiösen Sprachgebrauch und bezeichnet vornehmlich „religiös-kultische“ Verehrung und

⁸ Vgl. den hellenistischen Nachweis bei Reiterer, *Wir*, 183–186.

⁹ Das letzte Wort des gesamten Buches bietet einen interessanten Lautanklang zu ἀνθεστηκότων: παριστάμενος von παρίστημι, also ἴστημι, einmal mit ἀντί als „entgegenstehen, bekämpfen“ und einmal mit παρά „bei, an der Seite (stehen)“.

den einschlägigen Dienst. Die Weisheit wird demnach von denen, die sie korrekt verehren, als Gottheit angesehen. Sie nun ihrerseits befreit ἐκ πόνων. Πόνος bedeutet „Arbeit, Anstrengung, ... Mühsal und Not“¹⁰ und weist demnach auf einen Arbeitsdienst, der sich als große Last erweist, wobei zu beachten ist, dass im engeren literarischen Umfeld kein Hinweis auf die „Sklaverei in Ägypten“ vorliegt.

(d) Ab Weish 16,5 bespricht der Autor lebensgefährliche Bedrohungen während der Wanderzeit. Unter anderem heißt es, dass über die Betroffenen „die entsetzliche Wut wilder Tiere kam und sie durch Bisse tückischer¹¹ Schlangen umzukommen drohten.“ Infolge der grundsätzlichen Kernaussagen in Weish 16,7f. könnte man, wie es Engel (LXX-D) im Kontext von Weish 10,9 tut, im Rückblick auf die vorangehenden Gefährdungen von einem soteriologischen „Zwischenfazit“ folgenden Inhalts sprechen:

Wer sich nämlich hinwandte, wurde nicht durch das Geschaute gerettet (οὐ διὰ τὸ θεωρούμενον ἐσώζετο), sondern durch dich, den Erretter aller (ἀλλὰ διὰ σὲ τὸν πάντων σωτήρα). Und dadurch aber bewiesest du unseren Feinden (τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν), dass du es bist, der befreit aus allem Bösen (ὅτι σὺ εἶ ὁ ρύόμενος ἐκ παντὸς κακοῦ).

Unschwer ist zu erkennen, dass der Autor auf die Bedrohung durch die Schlangen und der von Gott zur Rettung angeordneten Errichtung der ehernen Schlange anspielt (Num 21,6–9). In Num 21,9 steht: „Und [wer] zur Kupferschlange aufblickte, blieb am Leben“¹². In scharfem Kontrast zum Vers aus Numeri liest man in Weish 16,7, dass die Rettung nicht durch das Geschaute erfolgte. Hier distanziert sich der Autor von der religiösen Rettungsbotschaft, welche durch sichtbare Darstellungen Rettung zusagen oder ermöglichen. – Die Klarstellung in Weish 16,7f., wonach sichtbare Zeichen von sich aus nicht retten können, schließt den damals in der griechischen Welt weit verbreiteten Äskulapstab als selbstwirkendes Instrument der medizinischen Heilung aus.

(e) Im Kontext der Worte in Weish 16,8, dass Gott die Feinde (τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν) davon überzeugt, dass nur er rette, erinnert man sich z. B. an Alexander den Großen und seine Nachfolger, die nach den Siegen zum Dank und zur Ehre des von den Göttern geschenkten Sieges mehrtägige religiöse Feiern abhielten, ein Brauch,

¹⁰ Gemoll, Schul- und Handwörterbuch, s.v. 622.

¹¹ V.5: tückischer, wörtlich: „verkrümmter“. Das Adjektiv σκολιός / *verkrümmt* ergibt dann einen Sinn, wenn eine sich (schnell) ringelnde Schlange beschrieben wird; das Adjektiv wird jedoch häufig im übertragenen Sinne pejorativ ethisch wertend gebraucht.

¹² וְהַיִּי נִשְׁתַּחֲוֶה שְׁתַּחֲוֶה לְאֵלֵינוּ / καὶ ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν καὶ ἔζη.

der auch von Nabuchodonosor im Buch Judit berichtet wird (vgl. Jdt 1,16). Demgegenüber wird in Weish 16,8 nachdrücklich betont, dass „du (σὺ εἶ), der Herr, es bist, der vor jeglichem Bösen (ἐκ παντὸς κακοῦ) rettet“, dass „durch dich (διὰ σέ), den Herrn“, die Todesgefahr gebannt wird, weil der Herr „der Erretter aller“ (τὸν πάντων σωτήρ) ist. Und dieses Wort richtet sich an die Feinde (16,8) und ist auch für diese positiv gültig! Überraschend ist es schon, dass wir an dieser Stelle keinen Hinweis auf den Untergang der Feinde lesen, jedoch eine universale soteriologische Feststellung: der Herr ist aller Erretter (σωτήρ). Es ist anzunehmen, dass die Einladung an „alle“, also auch an die Gegner, vorliegt, wobei die Formulierung keine dreiste Vereinnahmung darstellt, wohl aber eine verkappte Einladung sein will. Ist das ein Aufruf an die Apostaten, sich wieder dem Herrn anzuschließen? Man vergleiche auch 6,21, wo die Weisheit als Programm für alle Regenten und Völker als Zukunftsperspektive hingestellt wird: „Wenn ihr also Freude habt an Thronen und Szeptern, ihr Fürsten der Völker, ehrt die Weisheit, damit ihr auf ewig Könige seid!“

– Schon während der Rettung aus dem Roten Meer sah das Volk Grünland. Erfreut und glücklich weidete es dann dort die Pferde und Lämmer und lobte „dich, Herr, ihren Retter (τὸν ῥυσάμενον)“ (Weish 19,9).

(f) Summierend ist festzuhalten, dass das Verb ῥύομαι in solchen Versen von Kapitel 10 steht, in denen αὕτη hervorgehoben als Stilmittel verwendet wird (10,6.13.15). Allerdings wird das gemeinte Subjekt nur angedeutet. Anders ist dies in Weish 10,9, dem vierten Vers mit ῥύομαι, da hier σοφία steht. Die Rettung setzt durchwegs sehr gefährliche Situationen voraus und erfolgt ausschließlich durch den Herrn bzw. die ihn metaphorisch bezeichnende Weisheit: Aufgrund seines Rettungshandelns erweist sich der Herr als universaler „Heiland“ (σωτήρ). – Die Qualifikation δίκαιος spielt in Kapitel 10 eine bedeutsame Rolle (vgl. 10,4 ff.10.13.20) und steht in engem Zusammenhang mit ῥύομαι (vgl. 10,6.9/10.13).

3.2 Die Einzelemente in Weish 10,15

(a) In Weish 10,15 wird ein λαός ὅσιος gerettet. – 15 Mal wird λαός im Buch der Weisheit gebraucht, davon vier Mal im Plural. Die restlichen Stellen begegnen im Singular, wobei ausgenommen 10,15, also zehn Mal, *immer* λαός σου steht. Das Possessivpronomen bezieht sich durchwegs auf den Herrn. Die einzige Stelle, an der λαός mit einem Adjektiv näher bestimmt wird, ist 10,15: λαὸν ὅσιον. Glicksman weist darauf hin, dass in der LXX die Wortverbindung nur an dieser Stelle vor-

kommt.¹³ Da dem so ist, ist das Argument missverständlich, dass der Autor „uses familiar themes but expresses them in a way that this is unique to his work.“¹⁴ Besser wäre wohl zu sagen, dass der Autor traditionelle Themen mit neuen Akzenten besetzt und so eine Aussagedimensionen eröffnet.

Hübner betont in diesem Zusammenhang, vom Text her gesehen unerwartet, die Heiligkeit. Er schreibt, dass „den Juden ... gesagt (wird): Ihr seid ein *heiliges Volk!* Das wissen sie, zumindest theoretisch, schon aus der Heiligen Schrift, auch und gerade im Zusammenhang mit dem Exodus, Ex 19,6: ‚Ihr sollt mir ein königliches Priestertum und ein heiliges Volk sein!‘“ Er entfaltet seine Interpretation weiter und man liest, dass „Israels Heiligkeit ... seine ethische Vollkommenheit“¹⁵ impliziert. Nun steht in Ex 19,6: ἔθνος ἅγιον, sodass sowohl das Substantiv wie das Adjektiv von Weish 10,15 abweichen. Wie man hier eine Identifikation mit Weish 10,15 vornehmen kann, ist unverständlich! Hätte Hübner ἔθνος ἅγιον im Buch der Weisheit finden wollen, wäre er in Weish 17,2 fündig geworden.

(b) Zufolge des Lexikographen gehört ὅσιος zuerst in den religiösen und dann in den ethischen Kontext, denn ὅσιος bedeutet „durch göttliches od. natürliches Gesetz bestimmt od. geboten ... fromm, heilig, gewissenhaft.“¹⁶ Wir werfen einen Blick auf die Vorkommen in der LXX. Die Vorlagen für ὅσιος in Dtn 33,8; 2 Sam 22,26 sind das Adjektiv יְדָוָה bzw. das Verb דָּוָה, Worte, die eine persönliche Bindung zu Gott beschreiben. Dtn 33,8 weist zudem auf kultische Implikationen hin (Levi erhält die Urim und Tummim). Unter diesen Gesichtspunkten bezeichnet ὅσιος ein Volk, das in besonderer Weise dem Herrn zugetan ist, was sich auch in kultischer Verehrung zeigt. Es hebt sich – auf das Buchganze bezogen – demnach von jenen Völkern ab, die andere Götter verehren.

(c) Parallel zu λαός steht in Weish 10,15 σπέρμα. Wie Weish 3,16, wo τέκνα und σπέρμα in Parallele stehen, zeigt, handelt sich um einen Ausdruck, der auf die nächste Generation verweist, also keine Altersgruppe, die auf der gleichen zeitlichen Ebene wie λαός anzusiedeln ist; vgl. auch Weish 7,2; 14,6. Der Autor will offensichtlich aufzeigen, dass die Menschen aus der Frühzeit wie auch die *Nachkommen* gleicherweise von der Rettung durch die Weisheit betroffen sind.

¹³ Vgl. Glicksman, *Wisdom*, 135.

¹⁴ Glicksman, *Wisdom*, 135 f.

¹⁵ Hübner, *Weisheit*, 142.

¹⁶ Gemoll, *Schul- und Handwörterbuch*, s.v. 554.

(d) Interessanterweise werden die Nachkommen als ἄμειπτος qualifiziert. Als Bedeutung von ἄμειπτος gibt das Lexikon „tadel-, makellos, untadelig“¹⁷ an. An sich ist die Vokabel in der LXX relativ selten¹⁸ und dient in Gen 17,1 für Abraham zur Übersetzung von תָּמִים. Nicht ein einziges Mal wird ἄμειπτος im Kontext des gesamten Volkes, schon gar nicht im Kontext des Exodus auf Israel bezogen.

Das Verhalten des Volkes Israel im Kontext des Exodus macht eine derartig positive Qualifikation gar nicht möglich. Zwar hört man aus Gottes Mund in Ex 19,6 „ihr aber werdet mir ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk sein“¹⁹, aber das Volk tut alles dazu, um die Erwartung Gottes zu enttäuschen, wie folgende Begebenheiten belegen.

(e) Noch während des Offenbarungsgeschehens beim Auszug fiel das Volk von JHWH ab und verlangte von Aaron, „mach uns Götter, die uns vorangehen“²⁰, woraufhin Aaron das goldene Stierkalb (בַּעַל / μόσχος) herstellen ließ (Ex 32,24).

(f) Nachdem sich das Volk – von Josua vor die Entscheidung gestellt, entweder anderen Göttern oder JHWH zu folgen – für JHWH entschieden hatte, fordert Josua, die in Babylon und Ägypten verehrten Götter endlich abzuschaffen (Jos 24,14), was voraussetzt, dass sie noch verehrt wurden.

(g) Im Blick auf die Ägyptenzeit scheint es sich in Ez 20,8 nach dem hebräischen Text bei גְּלוּלֵי מִצְרַיִם (Götzen Ägyptens) geradezu um einen Fachausdruck für typisch ägyptische Gottheiten zu handeln. Die LXX von Ez 20,8 weicht von H ab und liest ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασις Αἰγύπτου („die ägyptischen Handlungsweisen“; LXX-D: „Lebensweisen“) und interpretiert diese Stelle als Zusammenfassung der Art, wie die Akteure ihr Leben praktisch und de facto gestalten. Diese Handlungen sind in den Augen JHWHs unerträglich. Jede der beiden Möglichkeiten (*Götzen Ägyptens* oder *ägyptische Handlungsweisen*) werden negativ beurteilt und lösen Gottes Groll/Zorn (חַמָּה / θυμός) aus. Beachtenswert ist nun die weitere Schlussfolgerung Ezechiels wegen dieser Erscheinung. Er sieht eine direkte Linie zu seiner Zeit, indem er nach dem LXX-Text seinen Zeitgenossen gegenüber die Anfrage stellt: „Befleckt (auch) ihr euch mit den Gesetzlosigkeiten eurer Väter und folgt ihr ihren Gräueln mit Hurerei nach? Und bei den Erstlingsgaben, die ihr darbringt, bei euren

17 Gemoll, Schul- und Handwörterbuch, s.v. S. 40; „untadelig“ nach Bauer, Wörterbuch, s.v. Sp. 89.

18 Vgl. Gen 17,1; Est 8,12(13); Ijob 1,1.8; 2,3; 4,17; 9,20; 11,4; 12,4; 15,14; 22,3.19; 33,9; Weish 10,5.15; 18,21.

19 ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש / ὑμεῖς δὲ ἔσεσθε μοι βασιλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον).

20 עשה-לנו אלהים אֲשֶׁר יִלְכוּ לְפָנֵינוּ / ποιήσον ἡμῖν θεοὺς οἱ προπορεύουσιν ἡμῶν; Ex 32,23.

Sonderopfern befleckt ihr euch in allen euren Vorhaben bis auf den heutigen Tag (סִיְה־עַד / LXX deutlicher ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας)“ (Ez 20,30 f.).

Die frühe Zeit des Exodus ist demnach Ur-, Vorbild und *Ausgangspunkt* für spätere Erscheinungen, die noch in der Gegenwart des späteren Autors aktuell vorhanden sind. – Die Widerspenstigkeit blieb in Gottes Augen eine latente Gefahr für die Zukunft und verhinderte sogar Gottes Begleitschutz auf dem Weg ins gelobte Land, heißt es doch nach der LXX, „ich werde auf keinen Fall *mit* dir hinaufziehen, weil du ein halsstarriges Volk (λαὸν σκληροτράχηλον) bist, damit ich dich nicht auf dem Weg völlig auslösche“ (Ex 33,3). Die Qualifizierung als σκληροτράχηλος kommt im Pentateuch (Ex, Dtn) nur für Israel vor (Ex 33,3.5; 34,9; Dtn 9,6.13).

Aufgrund dieser Belege fragt man sich, wie Weish 10,15 auf die Wortwahl σπέρμα ἄμεμπτων kommen konnte. Wer ist denn gemeint? Jedenfalls scheint klar, dass die makellosen, untadeligen Nachkommen eines λαοῦ ὁσίου herausgehoben werden sollen – und dieses λαὸς ὁσιος ist nicht identisch mit dem Israel der Ägyptenzeit. Glicksman wird mit seiner Interpretation auf dem rechten Weg sein, dass „Pseudo-Solomon paints an ideal picture of Israel in order to encourage his fellow Jews to maintain their ancestral traditions. ... (he) attempts to present Israel as an ideal example because it has been led by Wisdom“.²¹

3.3 Die Bedrückung

Gerettet wird das fromme Volk und dessen Nachkommen vor einem Volk von Unterdrückern. – Die Phrase ἔθνος θλιβόντων ist Eigenprägung in Weish 10,15. Während ἔθνος im Singular im Kontext von „Exodustexten“ des Pentateuch mehrheitlich Israel bezeichnet, findet man θλίβω in jenem klassischen Vers Ex 3,9, wo berichtet wird, dass Gott die Bedrückung durch die Ägypter registriert: „Und nun siehe, Klage der Israeliten kommt zu mir, und ich habe die Drangsal (τὸν θλιμμὸν) gesehen, mit der die Ägypter sie bedrängen (θλίβουσιν)“, allerdings werden weder Ägypten noch Ägypter im Buch der Weisheit direkt genannt. Wenn man das Verb θλίβω mit ἔθνος (Dtn 28,50) als Subjekt sucht, stößt man auf Dtn 28,52f.55.57, der Beschreibung der schrecklichen Not und Bedrohung, weil ein Feind die Existenz des Volkes gefährdet. Nun wird in Dtn 28 mehrfach ein nicht näher präzisierter Feind (ὁ ἐχθρός; Dtn 28,7.25.31.48.53.55.57.68) erwähnt, dreimal

²¹ Glicksman, *Wisdom*, 136; Schmitt, *Weisheit*, 52, sieht den Anlass für „die idealisierende Tendenz“ in der Absicht, „den Kontrast zu den Ägyptern zu verstärken.“

auch in Versen gemeinsam mit dem Verb θλίβω.²² Auch in Weish 10,19 kommt ἐχθρός vor und es legt sich nahe, eine vergleichbare Wortverwendung vorliegen zu sehen. Daraus ergibt sich, dass der Hintergrund von Weish 10,15–11,1 eine konkrete, aktuell lebensbedrohliche Lage ist.

3.4 Die Seele

Man wird ψυχή, die 25 Mal im Buch der Weisheit vorkommt, schon von der Zahl her als für das Buch wichtiges Wort einstufen, welches in mehreren Bedeutungsdimensionen gebraucht wird.

(a) Wie im protokanonischen Teil der Bibel kann ψυχή einfach „Leben“ bezeichnen; vgl. Weish 1,11.

(b) Die ψυχή wird auch – wie das für viele protokanonische Vorkommen von נַפְשׁ bzw. ψυχή zutrifft – als pars pro toto für den Menschen gebraucht,²³ so in Weish 10,7, wo im „qualmenden Ödland ... eine Salzsäule“ an eine „ungläubige Seele / ἀπιστούσης ψυχῆς“ (= an einen ungläubigen Menschen) erinnert.

(c) Der Herr hat den Menschen geschaffen und „ihm eine wirkende Seele (ψυχὴν ἐνεργοῦσαν) eingegeben²⁴ und den Lebensgeist (πνεῦμα ζωτικόν) eingehaucht hat“ (15,11). Diese ist als Gebrauchsgegenstand (χρέος / Engel: Leihgabe)²⁵ bei der Schöpfung bereit gestellt worden; vgl. Weish 15,8. Der Geist wie die ψυχή verlassen beim Tod den Menschen; vgl. Weish 16,14. Der Autor verwendet eine Metapher für „sterben“ und schreibt, dass der Gerechte „in Gottes Ruhe eingeht“ (Weish 4,7). Das Faktum eines frühen Todes kann nach Weish 4,11 als fürsorgliche Prävention interpretiert werden, damit die Falschheit des Betroffenen die ψυχή nicht verführen könne und die Seele daher der Schlechtigkeit entflohen ist. Die Seele ist ein Teil des Menschen, der moralisch beeinflusst werden kann. Sie ist so eigenständig, dass sie anlässlich des Todes den Menschen verlässt. Wie auch Sokrates im Kontext der Weisheit mehrfach betont, behindert der Körper die Seele, so auch Weish 9,15: „ein vergänglicher Leib (φθαρτὸν γὰρ σῶμα) nämlich beschwert die Seele (ψυχὴν)“, was als Kontrast zur Vergänglichkeit voraussetzt, dass die Seele

²² Das Verb θλίβω hat in einschlägigen Belegen verschiedene hebräische Ausgangsworte: לחץ (Ex 3,9); צרר (Dtn 28,52); צוק (Dtn 28,53.55.57).

²³ Reiterer, Rede, 26.

²⁴ V. 15,11: eingegeben (hat), wörtlich: „eingeweht (hat)“.

²⁵ Engel, LXX-D, übersetzt mit „Leihgabe“; so auch Nesselrath, ΣΟΦΙΑ, 91.

unverderblich, unsterblich, ἄφθαρτος ist.²⁶ Auch diese Gegebenheiten wurden in der griechischen Philosophie intensiv diskutiert.

„Angesichts des unausweichlichen Todes verlieren Nebensächlichkeiten des Lebens wohl ganz an Bedeutung. Nun ist ein Blick auf Sokrates nach seiner Verurteilung zum Tode interessant, da er jene, die auf seiner Seite stehen, aufruft, ‚etwas Wunderbares‘ zu bedenken (Pl. Apol. 40a). Er habe sich immer an Gottes Führung gehalten und er habe auch an diesem [= der Verurteilung zum Tode] Morgen ‚ein Zeichen Gottes‘ (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον; Pl. Apol. 40b) erwartet, wäre das zu Befürchtende bzw. das Eingetretene, das Todesurteil, als Übel zu bewerten. Daher meint Sokrates, ‚was mir begegnet ist, ist etwas Gutes, und unmöglich können wir Recht haben, die wir annehmen, das Sterben sei ein Übel (κακὸν εἶναι τὸ τεθνάναι)‘ (Pl. Apol. 40b). Der Tod ‚ist eine Versetzung und ein Umzug der Seele von hinnen an einen anderen Ort‘ und Sokrates zählt schon auf, mit wem er sich dort unterhalten möchte (Pl. Apol. 41,a–c). Ja, es ist sehr unvernünftig, wenn jemand den Tod fürchtet; vgl. Pl. Phaedr. 67b. Im pseudoplatonischen Axiochos (2./3. Jh. n. Chr.) bemüht sich Sokrates den in panischer Angst vor dem Tod sterbend Daliegenden vom Schrecken zu befreien. ‚Die Seele gehe nach ihrer Loslösung vom Körper zu einem verborgenen Ort, in die unterirdische Behausung (εἰς τὸν ἄδηλον ... τόπον, κατὰ τὴν ὑπόγειαν οἴκησιν)‘ (Ps.-Pl. Ax. 371a), eine Ortsangabe, die schon bei Pindar (Pind. fr. 129.130B) belegt ist. Sokrates argumentiert weiter, dass die ‚Seele den himmlischen und ihr verwandten aitherischen (τὸν οὐράνιον ... καὶ σύμφυλον αἰθέρα) Ort ersehnt und im Begehren nach der Lebensweise und dem Tanz dort danach dürstet‘ (Ps.-Pl. Ax. 366a). Abschließend betont Sokrates, ‚dass nur dieses ganz sicher (ist), dass jede Seele unsterblich ist (ψυχὴ ἅπαντα ἀθάνατος)‘ – wörtlich gleich wie bei Pl. Phaedr. 245c –, ‚dass sie, nachdem sie diesen Raum verlassen hat, sogar frei von Schmerz ist‘ (Ps.-Pl. Ax. 372a)“.²⁷

Man mag rekapitulieren, dass nach den Belegen im Buch der Weisheit die ψυχὴ von Gott gegeben wurde, den lebendigen, aktiven und unvergänglichen Teil des Menschen ausmacht, welcher ethisch und moralisch beeinflussbar ist. Sie kann wie ein Gefäß gesehen werden, in welches die Weisheit hineingeht (εἰσελεύσεται) und dort Wohnung nimmt (κατοικήσει; Weish 1,4), allerdings nur dann, wenn keine Schlechtigkeit oder Sünde da ist. Und genau das ist impliziert, wenn es in Weish 10,16 heißt, sie – die Weisheit – sei in die Seele des Herrenverehrs (θεράποντος κυρίου) hineingegangen (εἰσῆλθεν).²⁸ Sie ist jener Teil des Menschen,

²⁶ Im Buch der Weisheit begegnet diese Formulierung nicht; nur hinsichtlich Gottes spricht Weish 12,1 von ἄφθαρτόν σου πνεῦμά.

²⁷ Reiterer, *Wir*, 186f., FN 32.

²⁸ In Weish 10,16 liest man, dass die Weisheit in die Seele des Verehrrs des Herrn eintritt. Winston notiert, zur Erklärung könne Jes 63,11–14, vor allem Jes 63,11, wo in der LXX entgegen

im welchem die Weisheit und Gott selbst eingehen und Wohnung nehmen. Wo das der Fall ist, dort ist der Herr „angekommen“, dort ist er präsent.

3.5 Der Verehrer des Herrn bzw. der heilige Prophet

Die Weisheit hebt nach 10,16 eine Gestalt hervor, die als „Verehrer des Herrn“ (θεράπων κυρίου) qualifiziert wird, in dem sie in dessen Seele einging. – Zweimal, nämlich in Weish 10,16; 18,21, trifft man im Buch auf θεράπων.

Nach Weish 18,20 f. nimmt Gott wegen der negativen Erfahrungen mit einem Teil des Volkes während der Wüstenzeit selbst eine Überprüfung der Gerechten (δικαίων πείρα) vor. Dabei wurden offensichtlich Missstände aufgedeckt, denen der Autor jedoch nicht weiter nachgeht. Diese werden allerdings in der Weiterführung vorausgesetzt. Wie sollte man sich sonst erklären, dass es zu einem „Zerschmettern einer Menge in der Wüste (θραύσις ἐν ἐρήμῳ ἐγένετο πλήθους)“ gekommen ist (Weish 18,20)? Da die Existenz des ganzen Volkes auf dem Spiele stand, stemmte sich ein „untadeliger Mann“ (ἀνὴρ ἄμεμπτος; Weish 18,21) entgegen, der den Weiterbestand nicht durch Körperkraft (οὐκ ἰσχύι τοῦ σώματος; Weish 18,22) und nicht durch Waffengewalt (οὐχ ὄπλων ἐνεργεία; Weish 18,22) erreichte, sondern durch sein überzeugendes Wort (λόγῳ; Weish 18,22), in dem er an die „an die Väter [ergangenen] Eide und die Bundesschlüsse“ (Weish 18,22) appellierte. Die Verhinderung des Unterganges war erfolgt, weil „ein untadeliger Mann (ἀνὴρ ἄμεμπτος) eilends als Vorkämpfer einsprang, der als Handwerkzeug (ὄπλον, vielleicht sogar ‚Waffe‘) seines speziellen liturgischen Dienstes (τῆς ἰδίας λειτουργίας) Fürbittgebet (προσευχὴν) und Entsöhnung durch Rauchopfer (θυμιάματος ἐξίλασμόν) mitbrachte. Er widerstand dem Grimm und setzte dem Unheil eine Grenze und zeigte so, dass er dein Verehrer (σὸς ... θεράπων) ist“ (Weish 18,22). Dieser Verehrer trägt priesterliche Kleidung und die Utensilien des Hohepriesters. – Befragt man den Pentateuch, wer es ist, der sich in der Existenzgefährdung auf der Wüstenwanderung für das Überleben des Volkes eingesetzt hatte, dann war es Mose; vgl. u. a. Ex 32,32. Hier nun wird an dessen Stelle eine priesterliche Gestalt gesetzt. Die Rettung durch einen Priester ist auch schon

dem MT Mose nicht erwähnt wird, beigezogen werden: „Wo ist der, der seinen heiligen Geist in ihn gelegt hat (יִבְרַק בְּפִי הַיְהוָה וְיִשְׁקֶנּוּ אֶת הַיְהוָה / ποῦ ἐστὶν ὁ θεὸς ἐν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)?“ – Aber es gibt mehrere markante Abweichungen gegenüber Weish 10,16. Z. B. würde man statt eines Beleges mit πνεῦμα einen mit ψυχὴ erwarten; der Geist wird nach der LXX ἐν αὐτοῖς, also in das ganze Volk gelegt und nicht in einen Einzelmenschen. Die Gesamtsituation ist demnach anders gelagert. Vor allem tritt in Weish 10,16 *nicht der Geist*, sondern *die Weisheit* in die ψυχὴ des Betroffenen ein.

in der LXX-Version der unklaren Stelle von Num 18,1 LXX gegeben. Aaron und dessen Nachkommen haben die Sünde der anderen „Heiligen“ zu übernehmen: „Und der Herr sagte zu Aaron: Du und deine Söhne und dein Vaterhaus, ihr sollt die Sünden der Heiligen (τὰς ἁμαρτίας τῶν ἁγίων²⁹) auf euch nehmen, und du und deine Söhne, ihr sollt die Sünden an eurer Priesterschaft auf euch nehmen.“ An dieser Stelle – wie auch weitgehend im Buch der Weisheit – fungiert „heilig“ nicht als ethische Qualifikation, sondern bezeichnet einerseits die Zugehörigkeit zu Gott und andererseits die Gegenüberstellung zu all jenen, welche außerhalb der Bindung an den Herrn stehen.

Am Ende der Einheit (Weish 11,1) steht, dass die Weisheit ihre Werke mittels eines heiligen Propheten auf den rechten Weg bringt. – An keiner anderen Stelle im protokanonischen AT kommt ein „heiliger Prophet“ vor; vgl. aber Lk 1,70; Apg 3,21; 2 Petr 3,2. Die Formulierung mag im Blick auf Mose als Prophet (Dtn 18,15.18; 34,10 und insbesondere Hos 12,14³⁰) entstanden sein. Denn auch er war eine von Gott vorhergesehene Führungsgestalt. Daher hat er bei allegorischer Interpretation Vorbildscharakter und kann den Autor des Weisheitsbuches wegen der Notzeit angeregt haben, einen Propheten als Exekutor der Gotteswerke ins Spiel zu bringen. Entscheidend ist jedoch die Differenz, denn der Prophet in Weish 11,1 zeichnet sich dadurch aus, dass er „heilig“ ist, also einerseits in engster Beziehung zu Gott steht und andererseits auch untadelig ist.

Wen meint der Autor mit dieser in seiner Zeit erhofften prophetischen Gestalt? – Die einzige Verweisstelle für προφήτης im Buch der Weisheit steht in 7,27. Bevor dieser Beleg behandelt wird, sei darauf hingewiesen, dass der Autor des Buches der Weisheit die Wortwurzel nicht im Sinne des Prophetischen, wie man ihn in den Schriften der klassischen Propheten findet, verwendet. Ohne weitere Erklärung wählt er für Lügensprüche προφητεύω. Erregt und scharf wendet sich der Autor gegen die Götterverehrer, vor allem einerseits gegen jene, die Standbilder lebender Regenten fabrizieren, und andererseits gegen jene, welche in ausgelassenen Feierlichkeiten diese mit göttlichen Ehren feiern. Summierend heißt es: „Die Verehrung

²⁹ Vgl. dagegen H: שְׂמַחְתֶּם אֶת הַמִּקְדָּשׁ. Wie schwer sich Übersetzer mit שְׂמַחְתֶּם אֶת הַמִּקְדָּשׁ tun, zeigt sich an folgenden Beispielen: Verharmlosend, deutend und zugleich mit unerwarteter Bedeutung von שְׂמַחְתֶּם heißt es „ihr tragt die Verantwortung für das Heiligtum“ (EÜ) bzw. „shall be responsible for the sanctuary“ (NAB); etwas näher am Text „ihr sollt die Schuld tragen, wenn eine Verfehlung begangen wird am Heiligtum“ (Luth; Herder) und „you shall bear responsibility for offenses connected with the sanctuary“ (NRSV); unklar: „shall bear the sins of the holy things“ (LXE); besser: „ihr sollt die Schuld am Heiligtum tragen“ (Elb).

³⁰ „Aber durch einen Propheten führte der Herr Israel aus Ägypten heraus, und durch einen Propheten wurde es behütet.“

der namenlosen Götzenbilder ist aller Übel Anfang, Ursache und Höhepunkt. Sie rasen im Freudentaumel (μεμήνασιν), weissagen Lügen (προφητεύουσιν ψευδῆ), leben in Ungerechtigkeit oder schwören leichthin einen Meineid (ἐπιορκοῦσιν)³¹ (Weish 14,27 f.). Da sich im Kontext keinerlei Hinweis auf spezifisch prophetische Inhalte oder typisch prophetische Zeitinterpretation findet, geht es einfachhin um ein spezifisches Sprechen,³¹ das mit einem „gehobenen“ Wort zum Ausdruck gebracht wird. Da es sich um die Äußerung von Lügen handelt, würde man – nach dem Sprachgebrauch in der LXX – wohl eine Kombination von λαλέω mit ψευδῆς (vgl. z. B. Ri 16,10,13; Hos 10,4; Mi 6,12; Jer 9,4;) oder ψεῦδος erwarten (vgl. z. B. Ps 5,7; 57/58,4;); allerdings kann er – einseitig – mit dem Stichwort „prophetisch reden“ eo ipso jene Verknüpfung im Ohr haben, wo es heißt, dass Lügenpropheten auftreten; vgl. z. B. 1 Kön 22,23 // 2 Chr 18,22; Jer 14,14; 23,25; Sach 13,3; Ez 22,28. Sollte der Autor von diesen Belegen her sein Prophetenbild geprägt haben, dann war es ein rein negatives. – Weil der Autor keine markant traditionell geprägte Ausdrucksweise pflegt, wird man auch in anderen Belegen nicht von vorneherein mit dem überkommenen Inhalt rechnen dürfen. Gegen eine ausschließlich negative Prägung spricht die eingangs erwähnte Stelle: „Sie [= die Weisheit] ist nur eine und vermag doch alles; ohne sich zu ändern, erneuert sie alles. Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein und schafft Freunde Gottes (φίλους θεοῦ) und Propheten (προφήτας); denn Gott liebt nur den, der mit der Weisheit zusammenwohnt“ (Weish 7,27 f.). Hier trifft man wohl auf den späten, auch im griechischen Bereich belegten Wortgebrauch. So nennt z. B. Plutarch den Priester, der Alexander im Memphis zusagt, er sei „ein göttlicher Sohn“, was der Ägypter der korrekten Betonung der griechischen Sprache nicht mächtig als „Sohn des Zeus“ hervorbrachte, einen Propheten (Plut. Alex. 275). Engel bringt Beispiele, die vom „Freund“ und „Prophet“ im Kontext von Gott sprechen.³² Inhaltliche Nähe ist aber in keinem der Belege zu finden. Daher wird man eher seinen Ausführungen hinsichtlich der griechischen Umgebung folgen, dass seit Xenophon, Platon und den Stoikern die Ansicht vertreten wird, „die Weisen seien Freunde Gottes bzw. der Götter.“³³ Nun übernimmt in spätalttestamentlicher Zeit die Weisheit auch die Rolle des Prophetischen.³⁴

31 Feldmann, Buch, 101, interpretiert den Beleg als „Wahrsagerei und Sterndeuterei, die damals für manche reiche Einnahmequellen waren.“

32 Clarke, Wisdom, 55, weist darauf hin, dass „friends“ in der vorliegenden Bedeutung „is a term not found in the Septuagint.“

33 Engel, Buch, 136; Witte, Emotionen, 216, schließt sich dieser Deutung an.

34 Gar manche Exegeten stellen die Intention des Autors auf den Kopf, da sie einen (spekulativen) Rückblick in die Vergangenheit annehmen (so Hübner, Weisheit, 112: „Ist aber im Plural von den Propheten die Rede, so geht der Blick innerhalb dieser Geschichte über die Jahrhunderte“), sodass

In Weish 11,1 ist die Rede von einem Propheten. Glicksman sieht – ausgehend von 7,27 – Mose angedeutet, doch formuliert er richtigerweise sehr zurückhaltend. „While Mose may be the first and ideal ‚prophet‘ ..., he is certainly not the first and only friend of God.“ Doch scheint der Bezug auf Mose überhaupt irreführend. Glicksman spricht im Kontext von Kap 10 von „nameless exemplary figures.“³⁵ Diese auffällige Gegebenheit kann ja nicht zufällig sein. Daher wird man auch nicht das ergänzen, was nicht da ist, sondern danach fragen, warum der Autor so schreibt, wie er sein Werk konzipiert. Hätte er den Blick in die Vergangenheit lenken wollen, wäre das nicht nur ein Leichtes gewesen. Ein Name wie Mose hätte genügt. Doch das ist eben nicht der Fall. Die oben registrierten Konnotationen weisen auf eine weisheitliche Gestalt, die eine zeitgenössische Anforderung abzudecken hat. Wie die eigenartig verfremdende Beschreibung einzelner Rettungselemente im Rückblick auf den Exodus zeigt, will der Autor die Aura jener Geschehnisse aktualisieren. Die Zeit ist nun eine andere, sodass durch den Propheten von Weish 10,1, dessen Aktionen die Weisheit gelingen lässt, kluge und weitsichtige Worte geäußert und auch Taten geschehen werden, welche eine konkrete Rettung aus der aktuellen Not erreichen werden. – Um nicht angreifbar zu werden, sind die Hinweise auf die gemeinte Person kryptisch. Ich vermute, dass sich der Autor selbst ins Spiel bringen will, weil er als aktueller Herold der Weisheit diesen Auftrag wahrzunehmen hat.

4 Zusammenfassung

- (a) Die Position der Einheit Weish 10,15 – 11,1 ist elitär, steht sie doch im Zentrum des gesamten 19 Kapitel umfassenden Buches.
- (b) Auch innerhalb von Kapitel 10 besitzen die Verse 10,15 – 11,1 als Abschluss der Beispiele eine hervorgehobene Position.
- (c) Die Weisheit übernimmt die Rolle, die nach protokanonischer Tradition JHWH spielt. Weisheit ist also in Weish 10 eine Metapher.
- (d) Im Kapitel 10 agiert nur die Weisheit. Ohne einen einzigen Namen zu nennen, beschreibt der Autor in einer Geschichtsreminiszenz Personen in verhüllender und

die kontemporäre Dringlichkeit nicht in das Blickfeld rückt. Demgegenüber präzisiert Gilbert, Figure, 165 f., dass nach seiner Ansicht vor allem die Jugend angesprochen werden sollte.

³⁵ Glicksman, Wisdom, 51.

doch verständlicher Art aus der frühen Volksgeschichte. Es geht immer um Notlagen. Der Literat benutzt diese Beispiele, um zu zeigen, dass diese von der Weisheit beschützt und gerettet wurden. Ausgenommen von 10,15–11,1 stehen in allen Beispielen Einzelpersonen im Zentrum. In 10,15 rettet die Weisheit ein frommes Volk.

(e) Im gesamten Buch, besonders auch in Weish 10,15–11,1, gibt es relativ viele Anspielungen an Vorgänge, die im Zusammenhang des Exodus berichtet werden. Daher fällt es besonders auf, dass keines der klassischen Verben, die im Pentateuch-Exodus für *den einen Auszug* gebraucht werden, im Kontext von Auszug vorkommt. – Dieser Negativbefund gilt für ἀναβαίνω (z. B. Ex 13,18 [להע]), für συναβαίνω (z. B. 12,38; Ex 33,3 [להע]), für ἐξάγω (Ex 3,8.10 [להע] bzw. Ex 12,51 [אצ]), für ἀποστέλλω (z. B. Ex 7,16 [להש]) und für ἐξαποστέλλω (Ex 3,20 [להש]). Ja, man gewinnt den Eindruck, dass der Autor diese Worte im Sinne von Auszug absichtlich verdrängt und soweit er sie gebraucht, bewusst in anderem Sinne verwendet, wie es sich zeigt an ἐξάγω (Weish 19,10: aus der Erde kommen sonderbare Tiere hervor), an ἀναβαίνω (Weish 19,12: dem Meer entsteigen Wachteln [!]) und an ἐξαποστέλλω (Weish 9,10: Senden der Weisheit).

Offensichtlich denkt der Autor nicht an den früheren Exodus, von dem Vieles im Pentateuch steht. Die Begebenheiten, die man traditionell aus der alten Zeit berichtet, fungieren als Fallbeispiele für vergleichbare, zeitgenössische Ereignisse des Buchautors.

(f) Die Pointen liegen nicht auf dem Geschichtsrückblick, sondern vielmehr auf anderen Gegebenheiten, welche die Stichworte „Gottloser“ (ab Weish 1,9.16), „Sünder“ (ab Weish 4,10), „Feind“ (ab Weish 5,17), „gerecht“, „fromm“, „heilig“, „Gottesverehrer“ und vor allem „Weisheit“ und „Rettung“ zur Sprache bringen.

Gottlose, Sünder, Feind

– Die Gottlosen zeichnen sich durch philosophische Spekulationen aus (Weish 1,9) und sind rhetorisch geschult. Sie beherrschen die Technik, andere durch spitzfindige Reden (καταλαλιά; Weish 1,11) fertig zu machen. Sie leben ausschweifend und machen den auf traditionell-biblischen Werten basierenden Lebenssinn lächerlich (Weish 2,1–9), sie sind aggressiv gegen die Gerechten, Witwen und alte Menschen (Weish 1,10) und nutzen ihre Macht, um willkürlich die Regeln der Gerechtigkeit selbst festzusetzen. Sie sehen sich im Rahmen griechischer Bildung (Weish 1,12) und fegen Andersdenkende hinweg. Sie wenden Folter an und begehen Justizmorde (Weish 1,19f.). Sie pflegen den Fremdenhass (χαλεπωτέραν μισοξενίαν; Weish 19,13) und versklaven Fremde (ξένους ἐδουλοῦντο; Weish 19,13), obwohl diese ihnen Gutes getan hatten. Jetzt ist das entscheidende Argument

gefallen, um welche Sklaverei und um welchen „Auszug“ es geht. Es ist jener innerhalb des Landes, in dem die Gerechten leben, und die Gegner sind die Landesherren, Griechen wie Römer. Praktikable Wege³⁶ zu finden, dieser Not zu entkommen, ohne das Land zu verlassen, ist das Programm. Ich sage dazu „innerer Exodus“ – im Gegensatz zum äußeren, als Israel Ägypten verließ und ins gelobte Land zog.

– Daneben gibt es offensichtlich auch Apostaten, die die Gläubigen, die am traditionellen Glauben festhalten, an Leib und Leben bedrohen, also faktisch Brudermörder sind (ἀδελφοκτόνος; Weish 10,3).

Gottesverehrer

Eine besondere Rolle kommt dem „Herrenverehrer“ zu, denn in dessen Seele geht die Weisheit ein. Es ist fast so etwas wie eine mystische Ansage, wenn es schon am Anfang heißt, dass die Weisheit in eine reine Seele eingehen möchte. Dieser Herrenverehrer rettet sein Volk einerseits durch kultische Begehungen und durch Gebet, andererseits durch das Wort und – wie man leger sagen könnte – durch einen Bibelkurs, in welchem er die zentrale Botschaft, jene von „den Eiden an die Väter und die Bundesschlüsse“ (Weish 18,22) wieder auffrischte. Diese Gestalt wird auch als „heiliger Prophet“ eingestuft, eine Gestalt, die sowohl nach alttestamentlicher Tradition als auch nach hellenistischer Vorstellung als besonders effizient angesehen wird und markant in die Zukunft hinein wirkt. – Und selbst wenn diese Reform und Erneuerung schwach erscheinen, so sind die Realitäten anders, weil sie die Weisheit selbst auf einen guten Realisierungsweg bringt und durch ihn ihre Werke gelingen lässt (Weish 11,1).

Weisheit

Die παιδεία wurde von den Gottesleugnern ins Spiel gebracht (Weish 1,12). Während der Ausbildung beschäftigten sich die Gymnasiasten wie die Epheben mit vielen Werken von Dichtern und Philosophen, in denen die Weisheit (σοφία) eine zentrale Rolle spielt. Die Gelehrten bzw. Philosophen stellen im sozialen Gefüge, in dem das Buch der Weisheit entstanden ist, eine eigene und besonders gewichtige Berufsgruppe dar. – Weisheit kann als eine Sammelbezeichnung für andere Tugenden dienen, „ist doch ihr Name Besonnenheit (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)“ (Pl. *Symp.* 209a). Demnach hat die Weisheit, die nach einigen Listen zu den Kardinaltugenden zählt, eine dominierende Rolle, ist sie

³⁶ Daher ist das Stichwort „Weg“ so gewichtig; vgl. „staunenswerter Weg / ὁδὸς θαυμαστός“ Weish 10,17; „auf einen guten Weg bringen / εὐοδόω“ Weish 11,1; „unbehinderter Weg / ὁδὸς ἀνεμπόδιτος“ Weish 19,7.

doch die Tugend der Tugenden. – Aber die Weisheit hat vor allem auch eine markant religiöse Dimension, denn während sich die Menschen Weisheit – als Wissen wie Lebenskundigkeit – mühsam erwerben, brauchen die Götter sich diese nicht anzueignen, denn sie sind eo ipso weise (Pl. *Symp.* 203e).

Rettung

Das gesamte Kapitel 19 kann als eine in Antithesen entwickelte Zusammenfassung des Buches angesehen werden. Das Ziel des Buches der Weisheit und das Summarium der vorangehenden Ausführungen bietet uns der letzte Vers: „In allem nämlich, Herr (κύριος), hast du groß gemacht (μεγαλύνω) dein Volk (λαός) und es verherrlicht (δοξάζω)³⁷, und du hast es nicht übersehen (ὑπεροράω), da du ihm zu jeder Zeit und (an jedem) Ort beistehst (παρίστημι) (19,22).

Literatur

- Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin / New York: De Gruyter, ⁵1971.
- Bibel, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart: Kath. Bibelanstalt, 1980.
- Blischke, Mareike Verena, Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis, FAT II,26, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Clarke, Ernest G., The Wisdom of Solomon, CNEB 27, Cambridge: Univ. Press, 1973.
- Engel, Helmut, Das Buch der Weisheit, NSK.AT 16, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998.
- Enns, Peter, A retelling of the Song of the Sea in Wisdom 10,20–21, Bib 76 (1995) 1–24.
- Enns, Peter, Exodus Retold: Ancient Exegesis of the Epature from Egypt in Wis 10:15–21 and 19:1–9, HSM 57, Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Enns, Peter, Wisdom of Solomon and Biblical Interpretation in the Second Temple Period, in: Bruce K. Waltke / J.I. Packer / Sven Soderlund (Hg.), The Way of Wisdom, FS Bruce K. Waltke, Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publ. House, 2000, 212–225.
- Feldmann, Franz, Das Buch der Weisheit, HSAT VI.4, Bonn: Hanstein, 1926.
- Gemoll, Wilhelm, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch durchgesehen und erweitert von Karl Vretska; mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von Heinz Kronasser, München: Freytag u. a., 1959.
- Gilbert, Maurice, La figure de Salomon en Sg 7–9, in: Maurice Gilbert, La Sagesse de Salomon. The Wisdom of Solomon. Recueil d'études. Collectes Essays, AnBib 189, Rom: Gregorian & Bibl. Press, 2011, 141–166 [= in: R. Kuntzmann / J. Schlosser (Hg.), Études sur le Judaïsme Hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983), LeDiv 119, Paris: Éd. du Cerf, 1984, 225–249].
- Glicksman, Andrew T., Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses, DCLS 9, Berlin / Boston: De Gruyter, 2011.

37 V.22: verherrlicht: s.o. zu 18,8.

- Kolarcik, Michael, *The Sage Behing the Wisdom of Salomon*, in: Leo G. Perdue (Hg.), *Sages, Scribes, and Seers. The Sage in the Mediterranean World*, FRLANT 219, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 245–257.
- Kraus, Wolfgang / Karrer, Martin, *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Dt. Bibelgesellschaft, 2009.
- Menge, Hermann / Güthling, Otto, *Griechisch-deutsches und deutsch-griechisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der Etymologie*, Langenscheidts Handwörterbücher, Berlin: Langenscheidt, 1913.
- Nesselrath, Heinz-Günther, ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΩΜΩΝΟΣ. Text und Übersetzung, in: Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, SAPERE XXVII, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 40–111.
- Passaro, Angelo / Bellia, Giuseppe (Hg.), *The Book of Wisdom in Modern Research: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, DCLY 2005, Berlin: De Gruyter, 2005.
- Reese, James M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, AnBib 41, Rom: Biblical Inst. Press, 1970.
- Reese, James M., *Plan and Structure of the Book of Wisdom*, CBQ 27 (1965) 391–399.
- Reiterer, Friedrich V., *Gesellschaft, Macht und Religion im Buch Judit*, in: Friedrich V. Reiterer / Renate Egger-Wenzel / Thomas R. Elßner (Hg.), *Gesellschaft und Religion in der deuterokanonischen und spätbiblischen Literatur*, DCLS 20, Berlin / Boston: De Gruyter, 2014, 29–54.
- Reiterer, Friedrich V., *Die besondere Rede. Grundsätzliche Überlegungen zu den Metaphern und deren Bedeutung für die Bibel*, in: Markus Witte / Sven Behnke (Hg.), *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature*, DCLY 2014/15, Berlin / Boston: De Gruyter, 2015, 1–39.
- Reiterer, Friedrich V., *Die Sapientia Salomonis im Kontext der frühjüdischen Weisheitsliteratur*, in: Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, SAPERE XXVII, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 175–189.
- Reiterer, Friedrich V., *„Wir wollen den armen Gerechten unterdrücken!“ Zwei Gesellschaftsgruppen im Spannungsfeld von Macht und Religion nach dem Buch der Weisheit*, in: Friedrich V. Reiterer / Renate Egger-Wenzel / Thomas R. Elßner (Hg.), *Gesellschaft und Religion in der deuterokanonischen und spätbiblischen Literatur*, DCLS 20, Berlin / Boston: De Gruyter, 2014, 161–189.
- Schmitt, Armin, *Weisheit, Die neue Echter Bibel 23*, Würzburg: Echter 1989.
- Volgger, David, *Die Adressaten des Weisheitsbuches*, Bib 82 (2001) 153–177.
- Winston, David, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncBib 43, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979.
- Witte, Markus, *Emotionen in den Gebeten der Sapientia Salomonis*, in: Markus Witte, *Texte und Kontexte des Sirachbuches. Gesammelte Studien zu Ben Sira und zur frühjüdischen Weisheit*, FAT 98, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 211–223.

Stefan Beyerle

“Remember the Exodus!” – and Related Issues within “Historical Apocalypses”

1 “Exodus” and “Counter Exodus:” The Case of the “Pagan” Historiographers

As it is widely known, the “Exodus” story cannot be interpreted, especially in Hellenistic times, without referring to what should be called a “Counter Exodus” story. Particularly among the so-called pagan authors, the Exodus drama was used for both, the denunciation and propagation of the Jewish identity. In some respects, the Hellenistic “Counter Exodus” – seemingly – turned upside down what readers could find in the biblical Exodus story: Jews became the villains rather than victims, lepers, unclean rather than clean, oppressors rather than oppressed and, sometimes, the leader of the refugees, Moses, is a tyrant. The Hellenistic versions of “Exodus” started, at the latest, with Hecataeus of Abdera in the late fourth century BCE and ended up in later Roman times, e. g., with Lysimachus, Pompeius Trogus and, for sure, the anti-Jewish Roman historiographer Tacitus. The traditions of this so-called “Counter Exodus” might relate to authentic sources. Nevertheless, most versions of these accounts came to us through the writings of Josephus or the church fathers, like Justin the Martyr, Clement of Alexandria or Eusebius of Caesarea. Only some of the stories reached us in versions stemming from pagan writers who collected earlier historiography as, e. g., Diodorus of Sicily and Photius in the case of Hecataeus of Abdera.¹

On the one hand, modern interpretations mostly agree that the pagan Exodus story stems from native Egyptian traditions, e. g., referring to the “Hyksos,” and should be read as independent pieces of work with only meager or simply no connection to the Jewish “Exodus” tradition. On the other hand, there are also explicit anti-Jewish references, most of which are regarded as being later interjections as, e. g., the Osarseph-Moses story in Manetho’s account. Nevertheless, these “counter stories” can be interpreted as the starting point for the Egyptian-Greek anti-Jewish propaganda that was part of what Peter Schäfer called “Judeophobia”.² Furthermore, it is difficult to identify the cause of the Egyptian

¹ For a comprehensive collection of sources and their translations see Stern, GLAJ; cf. also Holladay, FHJA I.

² Cf. Schäfer, Judeophobia, 15–33, 163–69.

or Hellenistic motivation for such a generalized and harsh polemic against the Jews. Therefore, Erich Gruen argued for a genuine Jewish reshaping of the tales in a positive sense. Gruen opines that among the Jews

... particularly those dwelling in Egypt had strong incentive to reshape the tale (i.e., the “Exodus” tale; SB). To them the reasons for escape from Egypt were less important than the justification for their return. The self-esteem of Hellenistic Jews in Egypt could be bolstered by an enhancement of their ancestors’ history in the land.

Gruen further emphasizes that the stories did not originate as “Counter Exodus” tales. They were not written as a response to the biblical Exodus account. What is more, they were not initially directed against the Jews in Hellenistic-Roman Egypt.

Instead, Jewish writers and thinkers themselves grafted their people’s presence onto those stories, found analogues to Moses, set up their forefathers as conquerors, and took credit for the overthrow of false Egyptian idols.³

Gruen’s conclusions are challenging and sophisticated, sometimes a little too much sophisticated – especially in the eyes of his critics.⁴ Nevertheless, Gruen’s interpretations are telling as they point to some important insights and generate interesting results. First, the *literary* use of the Exodus motif in the times of Hellenistic diasporas in Egypt is closely related to the “diasporan” Jewish life-style and, especially, “diasporan” Jewish identity and self-perception.⁵ Secondly, Gruen’s interpretation reminds us, again, that many of those anti-Jewish attitudes that come along in the historians’ sources in fact represent genuine Jewish perspectives, as they are apparent in the work of Josephus, and should be distinguished from the pagan author’s views. Thirdly, and not at the latest, Gruen’s examination also reminds us of the fact that negative attitudes and intentions of the so-called “Counter Exodus” are intermingled with neutral, or even positive, aspects of and attitudes towards the Jews.

The earliest tradition, connected with Hecataeus of Abdera, who lived in the time of Alexander the Great and Ptolemy I (late fourth and early third centuries BCE), is a good case in point. The so-called “Aegyptiaca” of Hecataeus, transmitted, edited and obviously augmented by Diodorus Siculus (first century BCE) for

³ For the quoted passages see Gruen, *Heritage*, 71. For Gruen’s argument and discussion of the sources cf. pages 41–72.

⁴ See, e.g., the discussion in Collins, *Reinventing Exodus*, 52–62, reprinted in Collins, *Jewish Cult and Hellenistic Culture*, 44–57.

⁵ Cf. also Gruen, *Diaspora*, 54–83.

his lost “*Bibliotheca Historica*,” are preserved by Photius, the Byzantine patriarch of the ninth century. Herein we find a fragment of the “Book on the Jews,” written by Hecataeus – its authenticity is widely accepted.⁶ It starts with some struggle between Egyptians and “foreigners” caused by a pestilence that lead to the expulsion of the alien people from Egypt. This motif, pushed by the idea that these aliens followed different rites of religion and venerated only one God, is well known also from other accounts. But, Hecataeus, contrary to several historiographers on the Jews, “seems to have preferred a moderate version of the expulsion story, and perhaps even to have ‘softened’ it: [...] From Hecataeus’s (sic! SB) version it appears that the whole population in Egypt suffered from the plague, because the Egyptians themselves neglected the worship of their Gods.”⁷ Later in the text, Moses is introduced (Photius, cod. 244, with reference to Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 40.3:3, 4):⁸

(3) The colony was headed by a man called Moses, outstanding both for his wisdom and for his courage. [...] (4) [...] The sacrifices that he established differ from those of other nations, as does their way of living, for as a result of their own expulsion from Egypt he introduced an unsocial and intolerant mode of life.

The “unsocial and intolerant way of life” or better say: “misanthropic and inhospitable way of life,”⁹ is a prominent anti-Jewish motif, rather of Greek than of Egyptian origin.¹⁰ Nevertheless, Hecataeus did not judge on it. And what is more, he tried to explain this “misanthropic and inhospitable way of life” by referring to the people’s expulsion from Egypt. All in all, Hecataeus is clearly not a candidate for “Judeophobia”, but at the same time he should not be called “philosemitic.”¹¹ His report is rather neutral, and he closely connects the expulsion from Egypt with specific customs of “foreigners,” customs and rites that re-

⁶ Cf. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 18–24.

⁷ So Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 28–29.

⁸ Text and translation: Stern, *GLAJ* I: nr. 11 (quoted after Walton [ed.], *Diodorus of Sicily*, 281–283). The Greek original reads: (3) ἡγήτο δὲ τῆς ἀποικίας ὁ προσαγορευόμενος Μωσῆς, φρονήσει τε καὶ ἀνδρείᾳ πολὺ διαφέρων. [...] (4) [...] τὰς δὲ θυσίας ἐξηλλαγμένας συνεστήσατο τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι καὶ τὰς κατὰ τὸν βίον ἀγωγὰς· διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν ἀπάνθρωπὸν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσατο.

⁹ This is the suggested translation by Berthelot, *Hecataeus*.

¹⁰ On the Greek influences of the account cf. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 30–39.

¹¹ As Bloch, *Antike Vorstellungen*, 38, points out: “Die angebliche jüdische Misanthropie wird durch die Erinnerung der Juden an das Xenelasie-Erlebnis motiviert, also aus der Geschichte heraus erklärt. Die ‘verkehrte Welt’ der jüdischen Gesetze und Riten wiederum wird als bewusste Konsequenz der Misanthropie vorgestellt.”

mind the revelation of the law that Hecataeus already mentioned earlier. The latter and not authentic Hecataeus tradition also pointed to the way of how Jewish people observed the divine law (Pseudo-Hecataeus, Fragment 1, after Josephus C. Ap. I.191):¹²

[...] they cannot be shifted from their conviction; on the contrary, defenseless they face on behalf of these both tortures and the most terrible of all deaths rather than deny their ancestral ways.

The passage as a whole refers at the same time to Jewish religious persecutions in Persian times, as it contradicts Achaemenid policy towards foreign religious practices. Consequently, it is nearly impossible to identify a proper historical setting for the compositional text that fits with the religious persecutions mentioned in the text.¹³ However: As we will see later, the close connection between the Exodus motif and the reference to the Jewish laws and customs is of some importance for the way the “Exodus” found its reception in the “Historical Apocalypses”. But before I go into detail, I would like to contrast the neutral or positive attitude towards the Jews in Hecataeus’ and Pseudo-Hecataeus’ traditions with a distinct negative use of the “Exodus”, whether anti-Jewish or not. In the second half of the first century CE, the Roman historiographer Tacitus wrote one of the most prominent stories concerning the “Counter Exodus.” In his “Histories,” Tacitus refers to the people in another ethnographic excursus (*Historiae* V.3:1, 4:1):¹⁴

(3:1) Most authors agree that once during a plague in Egypt, which caused bodily disfigurement, King Bocchoris approached the oracle of Ammon and asked for a remedy, whereupon he was told to purge his kingdom and to transport this race into other lands, since it was hateful to the gods. [...] (4:1) To establish his influence over this people for all time, Moses introduced new religious practices, quite opposed to those of all other religions. The Jews regard as profane all that we hold sacred; on the other hand, they permit all that we abhor.

12 Translation: Barclay, *Against Apion*, 111; cf. also Holladay, FHJA I:309; the Greek original (after Holladay, FHJA I:308) reads: [...] οὐ δύνανται μεταπεισθῆναι τῇ διανοίᾳ ἀλλὰ γεγυμνωμένως περὶ τούτων καὶ αἰκίας καὶ θανάτοις δεινοτάτοις μάλιστα πάντων ἀπαντῶσι μὴ ἀρνούμενοι τὰ πάτρια.

13 Cf. the discussion of different solutions in Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus*, 91–97.

14 Text and translation: Stern, GLAJ II: nr. 281 (quoted after Moore [ed.], Tacitus, 177–179). The Latin text reads: (3:1) Plurimi auctores consentiunt orta per Aegyptum tabe quae corpora foedaret, regem Bocchorim adito Hammonis oraculo remedium petentem purgare regnum et id genus hominum ut invisum deis alias in terras avehere iussum. [...] (4:1) Moyses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. Profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta.

While Hecataeus’ reflection on the disdain of misanthropy is open for interpretations, also concerning the question of its origin – Egyptian or Greek (cf. also the *Potter’s Oracle*) – , in the case of Tacitus the Roman provenance of accusations against religious habits in the context of the “expulsion from Egypt” is quite clear. What can be seen from the quotation mentioned above is, in John Barclay’s words, that “[f]rom the political perspective the ‘otherness’ of Judaeans religious tradition is nothing but outright hostility, their indigenous customs simply ‘depraved’.”¹⁵ Tacitus clearly designates all Jewish customs and laws as “opposed to those of all other religions,” thus: Tacitus characterizes Jewish religious customs as wrong customs. Furthermore, he connects all of them with the Exodus from Egypt – not to mention no less than four different sagas that reflect the origins of the Jewish people, all of which agree in their negative tone towards the Jews.¹⁶

I started with the very short glance at pagan authors with the aim to point at the polymorphism of Exodus motifs in Hellenistic-Roman times. It is a polymorphism in terms of the origins, conceptualizations and intentions of this motif. Especially two observations are striking when it comes to the question of “Exodus” in apocalypticism: First, the expulsion or Exodus is strongly connected with religious customs and law. Second, the motif could have been used in a positive as in a negative attitude facing the Jews.

2 “Apocalypse,” “Apocalypticism” and the Question of “History”

Before I discuss the most intriguing examples of the “Exodus” in its apocalyptic re-reading, let me first explain what is meant by an “apocalypse,” and further, of how historical aspects come into view within this literary genre. To start, it is important to distinguish between the genre of an “apocalypse” and literatures commonly marketed with labels referring to apocalyptic traditions or groups. The following differentiation is at hand: “apocalypse” as a product of literary genre, “apocalypticism” as marking the social identity of a group (e. g., the Qumranites) – including a certain worldview – and “apocalyptic eschatology” as articulated in the later prophetic writings.¹⁷

¹⁵ Barclay, *The Politics of Contempt*, 110.

¹⁶ Cf. Bloch, *Antike Vorstellungen*, 84–92.

¹⁷ Cf. Hanson, *Apocalypses*, 279–282.

The literary genre can only be described, but it cannot be defined.¹⁸ The description embraces core motifs like the addiction of the whole world to sin and evil. The trajectories that mostly originate from times of crisis articulate hope for a transcendent world that is incomparable to this world. The incomparability is guaranteed by the means of several tools. One of them emerges in the concept of end-time mysteries that are paralleled by divine revelations, culminating most of the times in an eschatological judgment. Of further importance is the narrative framework.¹⁹ This framework embraces two different strategies of revelation: the first one is the use of heavenly or cosmological journeys of the protagonists. A second strategy reconstructs history – for instance, “history” of a kind as it also appears in the canonical writings of the Old Testament. Here, I would like to stay away from terms like “*Heilsgeschichte*” (or the “history of salvation”) because of the rather diverging concepts of historical remembrance within the so-called “Historical Apocalypses.” In German speaking scholarship, it was especially the former student of Gerhard von Rad, Günter Reese, who assumed that some of the apocalyptic sources, as, e.g., the “Animal Apocalypse” (1 En. 85–90), attest to an ongoing tradition of Old Testament “salvation history.”²⁰ But against this, the concept of “history” in texts like the “Apocalypse of Weeks” (1 En. 93:1–10; 91:11–17) or the “Animal Apocalypse” is much too cosmologically focused and includes unexpected turns in mode – from a negative to a positive view on “history” and *vice versa*.²¹

18 For Jan Assmann’s call: “contra definitionem pro descriptione” cf. Rudolph, *Apokalyphtik*, 774–776.

19 Most of these aspects – and more – that can be detected in the literary genre of an “apocalypse” were collected and explained by Willi-Plein, *Geheimnis*, 62–81, reprinted in Willi-Plein, *Sprache*, 159–176. Two years later, John Collins provided us with a definition of the genre that was originally discussed within the “SBL Semeia-Group” and has found wide acceptance until nowadays: cf. Collins, *Apocalypse*, and the more recent explanation in idem, *The Apocalyptic Imagination*, 2–11. For the widespread acceptance of the description cf., recently, Murphy, *Apocalypticism*, 5–8.

20 Cf. Reese, *Geschichte Israels*, esp. 119–122. Reese emphasizes (p. 120–121): “Der bisherige Verlauf der Geschichte und das erwartete Eschaton bilden eine nahtlose Einheit, weil das Eschaton die Vollendung der Geschichte Gottes mit Israel bringt. [...] Es war Israel auch in seiner Spätzeit nicht möglich, über Gott und die Welt, über seinen Glauben und seine Hoffnung anders als im stets neuen Bemühen um das Verstehen seiner Geschichte zu sprechen. Darin ist das späte Israel den Anfängen und Grundlagen seines Glaubens treu geblieben. Darin zeigt sich aber auch die Zeit des frühen Judentums als Überlieferungsträger zwischen Altem und Neuem Testament.”

21 Cf. Ego, *Vergangenheit*, 189–190. For the recent scholarly discussion concerning the theology and history in the “Animal Apocalypse” cf. Olson, *Reading*, 5–13.

In general, the narration, or reshaping, of “history” in Jewish apocalypses to a certain degree participates in the construction of the transcendent world, as it is presented in these apocalypses. As a result, “history” becomes part of divine revelation. The Book of Daniel is a good case in point. The final vision starts in chapter 10 with the following introduction (v. 1):²²

In the third year of Cyrus, King of Persia, a word was revealed to Daniel, whose name was called Belteshazzar. And the word was true, and it concerned a great trouble. He understood the word, understanding was his in the vision.

What follows is an epiphany of an angel and the well-known visionary examination of history within the seer’s discourse with an angel (Dan 11:2–12:4). This heavenly dialog focuses on the Seleucids and the career of Antiochus IV Epiphanies (cf. 10:20–21). Daniel’s ability to be a visionary is unique, because the people who were with him did not see (10:7). This is because Daniel is the one who set his mind to gain understanding and to humble himself before his God (10:12). Consequently, already the setting of the third vision of Daniel paves the way for an understanding of “history” in terms of an end-time *revelation*.²³

All in all, the meaning of “history” in apocalypses is closely linked with, and in several ways contextualized or embedded in, a mythical end-time scheme.²⁴ This is also true for the Exodus motif.

3 “Exodus” in Jewish “Historical Apocalypses” and Related Sources

With regards to the theme, topic, certain motifs or literary allusions to the “Exodus”, e. g., also including references to the “plagues” or significant terms for divine power, as they are attested in the Book Exodus of the Old Testament (Ex 1–14[15]), the evidence of this material in Second Temple Jewish apocalypses is rather meager. To start with the “Historical Apocalypses,” the motif is remembered in Dan 9 (v. 15), in the “Apocalypse of Weeks” (1 En. 93:1–10; 91:11–17;

²² For the Hebrew text (MT) cf. Freedman, *The Leningrad Codex*, 902.

²³ All “Historical Apocalypses” coincide in this concern. Therefore, it is highly problematic to reconstruct a historical chronology, e. g., in the Book of Daniel and in the “Animal Apocalypse,” as Daniel Olson has suggested: cf. Olson, *Chronology*, 63–74.

²⁴ Nevertheless, a simple juxtaposition of “history” in prophetic eschatology and “myth” in apocalyptic eschatology finds no proof in the sources: cf. DiTommaso, *History*, 413–418, who rejects the thesis of Jindo, *Myth*, 412–415.

here: 93:6), in the “Animal Apocalypse” (1 En. 85–90, here: 89:15–27), in Fourth Ezra (4 Ezra 13:43–44), the “Apocalypse of Abraham” (Apoc. Abr. 29:15; 30:1–8) and in the “Apocalypse of Zephaniah” (Apoc. Zeph. 6:10). In later Christian apocalypses, most of which surely include Jewish traditions, innuendoes of the “Exodus” are attested in the “Apocalypse of Elijah” (Apoc. El. [C] 2:44; cf. 2:39), the Syrian “Apocalypse of Daniel” (chap. 37) and in the later Christian Ezra tradition of “Fifth Ezra” (5 Ezra 1:7–14).

Most tellingly, already the textual evidence, as listed above, yields to quick results: What can be said quite generally is that the Exodus account is only of minor significance in Jewish and early Christian apocalypses. A closer examination also shows that the oldest Jewish apocalyptic scriptures from the fourth or third century BCE, the “Book of the Watchers” and the “Astronomical Book,” dispense with the Exodus motif entirely. The reason may be that especially the Enochic apocalypses obviously stayed away from significant topics of the Torah, especially the Mosaic Torah, in general.²⁵ On the other hand, the Enochic “Animal Apocalypse” is the only scripture in the list that refers to the Exodus narrative in an elaborated mode.

If one looks at the details of the sources, the reader arrives at further incontrovertible conclusions: First of all, some motifs from the Exodus account of the Old Testament were used by the apocalypses to appear in a re-contextualized reference framework. The “Apocalypse of Abraham,” the only known apocalypse that combines historical flashbacks with otherworldly journeys, refers to the plague narrative in order to illustrate the end-time punishment of the gentiles (Apoc. Abr. 30:1–8). In chapters 1–8 the apocalypse finds its setting within the story of Abram/Abraham in Gen 11:27–12:3; 15:1–21 and 22:1–19 in order to highlight Israel’s election and covenant. Abraham is the glorified righteous one who converted from his father Terach’s idolatry and followed the one God of Israel. Later, Abraham (cf. Apoc. Abr. 15:4) ascended up to heaven together with the angel Yahoel to see seven visions, among them the destruction of the Jerusalem Temple.²⁶ At the end of Abraham’s heavenly visit, ten plagues as

²⁵ I would not go so far as to postulate a nearly complete lack of Torah in the writings from Enochic apocalypticism or in Enochic Judaism, as Gabriele Boccaccini or Andreas Bedenbender assume: cf. Boccaccini, *Hypothesis*, esp. 166–170; Bedenbender, *Place*, 65–79. See also the discussion in Nickelsburg, *Wisdom*, 81–94, and Henze, *Apocalypse*, 313–317.

²⁶ The text of Apoc. Abr. is only preserved in a late Slavonic version, but obviously goes back to a Semitic original that most scholars date at the turn of the first to the second century CE, simply because the composition can be read as a response to the Roman destruction of the temple: cf. Collins, *Apocalyptic Imagination*, 225–232; Murphy, *Apocalypticism*, 159–164; Harlow, *Abra-*

end-time judgment are announced (Apoc. Abr. 29:15); after that, Abraham finds himself on the earth seeking for understanding (30:1):²⁷

29:15 In those days I [i.e., the “Eternal, Mighty One”; SB] shall bring upon all earthly creation ten plagues through evil and disease and the groaning of the bitterness of their souls²⁸.

30:1 And while he [i.e., the “Eternal, Mighty One”; SB] was still speaking, I [i.e., Abraham; SB] found myself on the earth, and I said, “Eternal, Mighty One, I am no longer in the glory in which I was above, but what my soul desired to understand I do not understand in my heart.”

The following ten plagues against the heathens (Apoc. Abr. 30:4–8) are designed to help Abraham’s desire to understand. Not only the series of ten plagues, but also content and purpose of some of the counted plagues resemble the scourge in the Exodus narrative (Ex 7:14–11:10):²⁹

The fiery conflagration of the cities resembles the outgoing fire against the land of Egypt (Apoc. Abr. 30:4; Ex 9:23–24: fire hail), the pestilence among the cattle reminds of the strike of the Egyptian livestock with a deadly pestilence (Apoc. Abr. 30:5; Ex 9:1–7), the famine in the native land and in the world, also pestilence and hunger, refers to the plagues that endanger the entire harvest (Apoc. Abr. 30:5:7; e.g., Ex 8:20: heavy swarms; Ex 10:12–15: locusts) and hail and increase of snow parallels, again, the hail (Apoc. Abr. 30:6; Ex 9:23–24: fire hail).

With regards to the contextualization of the Exodus motif in the “Apocalypse of Abraham,” three different levels should be taken into account: First, on the level of the narrative or telling time, the setting refers to the elect and righteous Abraham. In the heritage of their forefather Abraham, the Israelites took part in the divine covenant. Secondly, on the level of apocalyptic re-interpretation, because of his conversion and righteousness Abraham became aware of the end-time revelation within the divine sphere. The core content of this revelation embraces the future fate of the heathens as illustrated by the plagues. Thirdly, on the level of a reconstructed historical environment of the apocalypse (first or second century

ham, 295–298; Jones, *Jewish Reactions*, 251–256. On the Slavonic textual evidence from the middle ages cf. Santos Otero, *Überlieferung*, 389–406.

²⁷ Translation: Kulik, *Retroverting*, 133–34.

²⁸ The expression “the bitterness of their souls” (cf. also Apoc. Abr. 6:1) is also preserved in the Old Testament: cf. Isa 38:15; Ezek 27:31; Job 7:11; 10:1; Prov 14:10 (cf. Kulik, *Retroverting*, 71–72).

²⁹ For the following cf. on the Exodus plagues Utzschneider/Oswald, *Exodus 1–15*, 188–192, and the comparison with Apoc. Abr. in Philonenko-Sayar/Philonenko, *Apokalypse*, 453: notes.

CE), the plagues stand in harsh contrast to the destruction of the temple by the Romans. Furthermore, the apocalyptic setting includes a bifocal hermeneutics: the history is embedded in a cosmological rendering. The latter is due to the several allusions to mystical connotations, e.g., the function of “view,” “seeing” and “appearance” (esp. in Apoc. Abr. 21)³⁰, motifs that remind of the vision from the book of Ezekiel. Also the angelology should be compared: Yahoel shows common features known from the figure of Metatron in the *Merkabah* literature.³¹

But what is more, the assumed end in the “Apocalypse of Abraham” explicitly refers to the Exodus. Apoc. Abr. 31:2–4 reads:³²

2 And they will go out into an alien land.

3 And they will be enslaved and distressed for about one hour of the impious age.³³

4 And of the people whom they will serve – I am the judge.

The passage clearly alludes to Gen 15:13–14, where the divine promise is revealed in a dream to the sleeping Abram.³⁴ Already the canonical text of Gen 15:13–16 is a late insertion that interrupts the covenant scene and points towards the Exodus narrative.³⁵ As the passage appears within an “eschatological” setting in the “Apocalypse of Abraham,” making explicit that slavery in Egypt will last “one hour” or “one hundred years” (cf. Apoc. Abr. 28:5) until the Lord will judge “the people whom they will serve,” also the idea of “Counter Exodus” comes into mind – as already recognized, it is a common motif among Hellenistic-Roman historiographers.

With regards to the so-called “Counter Exodus,” another late apocalypse should be considered: the Coptic “Apocalypse of Elijah.” The Christian text stems from the third century CE and was probably written, in Greek language,

30 Cf. Lourié, *Propitiatorium*, 267–277.

31 For the comparison with the visions of Ezekiel see, e.g., Apoc. Abr. 18:1–14 and Ezek 1:15–28; 10:6–12. See also Halperin, *Faces*, 103–113.

32 Translation: Kulik, *Retroverting*, 35.

33 Cf. on the time-scale Apoc. Abr. 28:5 (translation: Kulik, *Retroverting*, 32): “And in the fourth host there are one hundred years and also one hour of the age. And for one hundred years it will be in evil [circumstances] among the heathen <and an hour in their mercy and agreement as among the heathen>.”

34 The text of Gen 15:13–14 reads (NRSV): “13 Then the Lord said to Abram, ‘Know this for certain, that your offspring shall be aliens in a land that is not theirs, and shall be slaves there, and they shall be oppressed for four hundred years; 14 but I will bring judgement on the nation that they serve, and afterwards they shall come out with great possessions.’”

35 Cf. Blum, *Komposition*, 378–379.

in Egypt. It contains a description of the end-time and includes several passages of ancient Jewish provenance.³⁶ The core passages describe an end-time war with the “antichrist.” But, contrary to the “Historical Apocalypses,” historical schematization and distinctive features of the genre are largely missing in the “Apocalypse of Elijah.” Nevertheless, the end-time struggles refer to the plagues. One of the signs of the end emphasizes that the “river of Egypt will become blood” (Apoc. El. [C] 2:44; cf. Ex 7:19–20). The metaphor of steadfast symbolic power is also attested in Egyptian sources (*Admonitions of Ipuwer*, *Perfect Discourse*) and conceptualizes a “unique image of traumatic disorder.”³⁷ Of more interest is the passage that alludes to the “Counter Exodus” motif in Apoc. El. [C] 2:39:³⁸

In those days, these kings will arise among the Persians, and they will take captive the Jews who are in Egypt. They will bring them to Jerusalem, and they will inhabit it and dwell there.

Read from a Jewish or even Christian perspective, this passage is rather puzzling. The capture and expulsion of Jews to Jerusalem is reasonable from an anti-Jewish point of view, as it is preserved among the Hellenistic historiographers (see above). Here, the “Counter Exodus” makes sense only if interpreted as the hope of Egyptian Jews of the Diaspora for a “Second Exodus.”³⁹

This exactly begs the question of Lorenzo DiTommaso. Was there hope for a “Second Exodus” in Jewish apocalypticism for those people who were still living in “Exile?” Or did an apocalyptic communion – in every case – understand the presence of suppression, violence and grief as “Exile?”⁴⁰ In search of an answer, DiTommaso refers to the so-called “covenantal theology” of penitential prayers in Dan 9, 2 Bar. 48; 54 and 4 Ezra 8. Especially in Dan 9, conflicting worldviews collide: a confessional prayer for mercy in Dan 9:3–19 including Deuteronomistic language and theology⁴¹ on the one hand, an angelic revelation of end-time knowledge that interprets the period of time until the end of exile from Jer 25:11–

36 Cf. Oegema, *Apokalypsen*, 76–93; Dahmen, *Außerbiblische Elia-Schriften*.

37 Frankfurter, *Elijah*, 203.

38 Translation: Wintermute, *Apocalypse*, 742.

39 Cf. Schrage, *Elija-Apokalypse*, 247: notes. Frankfurter, *Elijah*, 226–228, interprets the passage as a mix of pagan and Christian traditions that combined the anti-Jewish oracle of expulsion from Egypt (cf. CPJ 520) with the Christian idea of the Antichrist who “takes the seat in the temple of God” (2 Thess 2:4).

40 On this aspect cf. also Knibb, *Exile*, 253–272, reprinted in Knibb, *Essays*, 191–212.

41 Cf. Collins, *Daniel*, 349–351.

12 and 29:10 as lasting “seventy weeks of years”⁴² on the other hand. While the first part, the prayer, represents the worldview of the novelistic Daniel (chaps. 1–6), the “time-*Pesher*” at the end of Dan 9 coincides with the apocalyptic worldview.⁴³ Also included are different concepts of salvation: while in Dan 1–6, salvation is contingent and this-worldly, the apocalypse of Daniel prefers a hope for salvation that is mostly unrelated to human action and strictly otherworldly.⁴⁴

In Dan 9 the concrete allusion to the Exodus is attested in v. 15, i. e., the final part of the prayer that pleads for divine mercy (vv. 15–19). Here, I refer to vv. 15–16:⁴⁵

15 And now, Lord our God, who brought your people from the land of Egypt with a mighty hand and made yourself a name as on this day, we have sinned, we have acted evil.

16 O Lord, according to all your acts of righteousness, let your anger and wrath turn away from your city Jerusalem, the mountain of your holiness, because on account of our sins and the transgressions of our fathers, Jerusalem and your people (have become) a reproach for all those around us.

At the start of the plea for mercy, the Lord is addressed. Therefore, the Exodus motif simply characterizes the God of Israel. Also in Jer 32:20–21, in a prayer (cf. v. 16), God is addressed as the one who brought Israel out of the land of Egypt and made himself a name because of the divine signs and wonders.⁴⁶ Within the context of the prayer, the Exodus motif alludes to the Deuteronomistic theology of the divine name. But within the context of Dan 9 and its intention to link the two world views mentioned above, the Exodus motif appears to re-conceptualize the mighty acts of God: in terms of an end-time liberation of Jerusalem, as being still “exiled.” It is interesting to see that already the prayer in v. 16, which laments about Jerusalem as “a reproach for all those around us,” paves the way for this newly contextualized understanding of the Exodus.

⁴² For the *Pesher*-like interpretation and temporal schematization see Dimant, *Exegesis*, 373–393, reprinted in Dimant, *History*, 315–332.

⁴³ Cf. DiTommaso, *Prayer*, 117–123, 131–133.

⁴⁴ See DiTommaso, *Prayer*, 123.

⁴⁵ For the Hebrew text (MT) cf. Freedman, *Leningrad*, 901. For the meager attestation of Dan 9,15–17 in 4QDan^e [4Q116] col. II, frgs. 3 ii,7, pointing to a “proto-masoretic text,” cf. Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls*, 771. – For an outline of Dan 9, especially vv. 3–19: prayer, that distinguishes between vv. 3–4a: introductory statement, v. 4b: invocation, vv. 5–11a: acknowledgment of divine punishment, and vv. 15–19: prayer for mercy, cf. Collins, *Daniel*, 347.

⁴⁶ For further references cf. Collins, *Daniel*, 350–351.

In order to conclude this survey, I would like examine only two more “Historical Apocalypses” stemming from the middle of the second century BCE: the “Apocalypse of Weeks” (1 En. 93:1–10; 91:11–17) and the “Animal Apocalypse” (1 En. 85–90). It is beyond any doubt that both compositions are related to one another. But the details of this relationship can be disputed. To start with the “Apocalypse of Weeks,” this composite work introduces visions of heaven as they were revealed to Enoch who “read everything in the heavenly tablets” (1 En. 93:2). The text evidence embraces manuscripts in Ethiopic, Coptic and Aramaic. The latter Aramaic fragment from Cave 4 near Qumran (4QEn^s ar [4Q212]: mid-first century BCE) has proven the correctness of a late displacement in the Ethiopic tradition.⁴⁷ The content of this apocalypse preserves a structured retelling of the history of the “cosmos” from an Israelite point of view. The first six “weeks” range from the primeval history to the Babylonian exile. In “weeks” eight to ten, characterized by judgment, a future temple and the building of a new heaven, the end-time is concerned. Evidently, the seventh “week” marks the time of the real author, wherein a “perverse generation” will arise, but at its end the “chosen righteous will be chosen” (1 En. 93:9–10).⁴⁸

In regards to the question of Exodus, the fourth “week” (1 En. 93:6) is in the focus of scholarly debate:⁴⁹

And after this, in the fourth week, at its end, visions of holy and righteous ones will be seen, and a law [or covenant, Eth.: *ser'ata*; SB] for every generation, and an enclosure will be made for them.

At first glance, there is no indication of the Exodus motif. But the “Apocalypse of Weeks” lacks every concrete allusion, due to the fact that names and particular events have been largely avoided by the author(s). Consequently, almost every word in this verse is controversial in its meaning.⁵⁰ However, there is agreement within the recent scholarly discussion that the content of the fourth “week” alludes to the time of the Exodus and the theophany on Mount Sinai.⁵¹ Furthermore, the expression “visions of holy and righteous ones” signals the commissioning of angelic beings. This could lead to the following alternatives: Firstly,

⁴⁷ The 4QEn^s ar [4Q212] fragment that preserves 1 En. 91:11–17 follows on 93:9–10. Cf. the excursus in Nickelsburg, 1 Enoch 1, 414–415.

⁴⁸ Cf. Collins, *Apocalyptic Imagination*, 62–65.

⁴⁹ Translation: Stuckenbruck, 1 Enoch 91–108, 102.

⁵⁰ Cf. the discussions in Reese, *Geschichte Israels*, 59; Dexinger, *Zehnwochenapokalypse*, 127–128; Hoffmann, *Gesetz*, 184; Nickelsburg, 1 Enoch 1, 446; Stuckenbruck, 1 Enoch 91–108, 103–108.

⁵¹ Cf. Nickelsburg, 1 Enoch 1, 446.

angels could function as mediators of the law, as they are involved in the revelation of the Torah in Jewish sources from Tannaitic times (like the *Palestinian Targum* to Deut 33:2) and also in early Christian texts (cf. Act 7:38, 53; Gal 3:19–20; Heb 2:23).⁵² Second, an alternative reading of the “visions of holy and righteous ones” refers to the *Book of Jubilees* that shows in general significant influences coming from the early Enochic works (cf. Jub. 4:17–19).⁵³ In Jub. 48:23, one of the most significant examples of a re-writing of Israel’s escape from Egypt, we read:⁵⁴

And I [i.e., the angel of Presence; SB] stood between the Egyptians and Israel and we delivered Israel from his hand and from the hand of his people. And the LORD brought them out through the midst of the sea as through dry land.

The angel, withstanding Prince Mastema who supported the Egyptians (cf. Jub. 48:9–12), carries into effect the will of the Lord to bring Israel out of Egypt. Also, the “visions of holy and righteous ones” (1 En. 93:6) refer to angels in the prelude to the revelation of the law. For sure, all these suggestions are good guesses, far from being proven. If the setting of the fourth “week,” from Exodus to Sinai, is taken for granted, still there will be a third option: perhaps the tradition of the “Apocalypse of Weeks” intentionally used replacement characters with vague content open for interpretation. As a consequence, Exodus and the Torah could be linked more strongly. Besides the fact that the canonical Book of Exodus clearly emphasizes the sequence of Exodus and law, at any rate, 1 En. 93:6 is the only passage in the whole Enochic corpus that refers to the Mosaic law or covenant.⁵⁵ Furthermore, I already pointed out the close connection between the Exodus motif and the reference to the Jewish laws and customs, e.g., in the Hecataeus tradition.

The “Animal Apocalypse” provides us with the most elaborated re-writing and interpretation of the biblical Exodus account among the Jewish apocalypses. In 1 En. 89:15–27 the symbolic language retells passages from Ex 1–15. The whole composition reconstructs the history of Israel, starting with the creation and flood narratives, with the goal to overcome the religious crises under Antiochus IV Epiphanes. Parallels with the “Apocalypse of Weeks” and the Book of

⁵² For an elaborated argument to underscore this thesis cf. Stuckenbruck, 1 Enoch 91–108, 103–107.

⁵³ For this argument cf. Nickelsburg, 1 Enoch 1, 446.

⁵⁴ Translation: Kugel, *Jubilees*, 444.

⁵⁵ Cf. Nickelsburg, 1 Enoch 1, 446; Stuckenbruck, 1 Enoch 91–108, 103; Tiller, *Commentary*, 291–292.

Daniel as well emphasize the importance of the Hellenistic epoch in the “Animal Apocalypse” (cf. 1 En. 90:1–19). What is more, the preservation of four Aramaic manuscripts from the Dead Sea Scrolls, of which the oldest dates back to the second half of the second century BCE, points to the second third of the second century BCE as the date of origin.⁵⁶ The language distinguishes between animals for mankind: wild and unclean animals for the nations and sheep for the Israelites. Stars and humans represent angels and superhuman beings, God is called the “Lord of the sheep.” Within the structure of a cosmic timetable and comparable to the “Apocalypse of Weeks,” the world history is clearly structured into three ages. Each of them starts with a “white bull:” Adam, Noah and an “eschatological” patriarch. In the end, a last judgment (1 En. 90:20–27), together with the construction of a “New Jerusalem” (90:28–36), leads to a total transformation. The historical retrospect is borrowing material from the biblical account and the “Book of the Watchers.”⁵⁷

With the following remarks I focus on the version of the narrative about the rescue at the Red Sea (1 En. 89:21–27). The Exodus version of the “Animal Apocalypse” includes many specimens that, again, show different strategies of re-contextualization. The most prominent and also most important function of the Exodus is caused by the way it was embedded within the setting of the time of the real author(s), the time of the Maccabean revolt. Concerning this, the final verses of the Exodus narrative in 1 En. 89:26–27 are telling:⁵⁸

26 And when they saw the Lord of the sheep, they turned to flee from his presence, but that swamp of water flowed together and suddenly returned to its natural state. And the water swelled up and rose until it covered those wolves.

27 And I saw until all wolves that had pursued those sheep perished and sank.

The text clearly resembles Ex 14:28, the sinking of the Egyptians, represented by the wolves, who pursued the Israelites, identified with the sheep. But in contrast to the Ethiopic text, the Aramaic fragment tells us more. In 4QEn^e ar [4Q206] 5 iii, 15, it is noticed again: “[... and] the water covered them”.⁵⁹ The repetition of the motif of covering waters in 1 En. 89:26–27 in the Aramaic version is not only to

⁵⁶ Most scholars prefer a dating between 165 and 160 BCE: cf. Tiller, Commentary, 61–79; Nickelsburg, 1 Enoch 1, 360–361.

⁵⁷ For some important general remarks cf. Collins, *Apocalyptic Imagination*, 67–70; Ego, *Vergangenheit*, 173–178; Murphy, *Apocalypticism*, 88–92. For the structure of the “Animal Apocalypse” cf. Tiller, Commentary, 15–18.

⁵⁸ Translation: Nickelsburg/VanderKam, 1 Enoch, 125.

⁵⁹ For text and translation cf. Tiller, Commentary, 174, 284; García Martínez/Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls*, 428–429. The Aramaic text has: חתפיה חתפיה ליהוקן using the verbal root חתפה, *Pe'al*.

reaffirm the annihilation of the Egyptians but to anticipate the Maccabean battle in 1 En. 90:18 (cf. also v. 15):⁶⁰

And I saw until the Lord of the sheep came to them and took in his hand the staff of his wrath and struck the earth, and the earth was split, and all the beasts and all the birds of heaven fell (away) from among those sheep and sank in the earth, and it covered over them.

As in the times of the Exodus Pharaoh and his chariots, i. e., the wolves, sank into the seas that covered them, so in the times of the Maccabean wars, possibly the second war near Beth-Zur in 164 BCE (cf. 2 Macc 11:6–12),⁶¹ the Greek enemies of Judas Maccabaeus, the beasts and the birds, and their commander (Lysias) sank in the earth that covered them. Consequently, the language of the Exodus narrative resembles, in some sense as a typology, the wars and conflicts of the time of the real author(s) of the “Animal Apocalypse”. But this does not only point to the historical setting of the text, but also to the way the history of the Exodus was understood.⁶² History is, again, re-read within a cosmological frame because of the terminology. The “sinking” and “being covered over” that is also attested in the flood narrative (cf. 1 En. 89:1, 6), and the way the Exodus battle points towards the Maccabean battle, as it opens up the end-time wars, shows in a way how history turned out to be “cosmic” or “universal history.” In a certain way the Exodus anticipates the coming war and the judgment at the end of “history.”⁶³

Lastly, I would like to stress a last but very important motif in the Exodus account of the “Animal Apocalypse” that helps to show the general hermeneutics of the passage. In 1 En. 89:21 it is said (cf. also vv. 25, 26, 27):⁶⁴

And I looked at the sheep until they went out from the wolves, and the wolves eyes were blinded, and the wolves went out pursuing those sheep with all their might.

The narrative account starts with Enoch who “looked” and the wolves, the Egyptians, whose “eyes were blinded.” Later, also the sheep, the Israelites, are characterized as being blinded, e. g. in the wilderness story (cf. 1 En. 89:28 with v. 32). In recent times, scholarly discussion of the “Animal Apocalypse” laid much em-

⁶⁰ Translation: Nickelsburg/VanderKam, 1 Enoch, 134.

⁶¹ Cf. Schwartz, 2 Maccabees, 394–397.

⁶² Cf. Tiller, Commentary, 285, 287; Nickelsburg, 1 Enoch 1, 401; Olson, Reading, 64–66, 171.

⁶³ On the description and function of “history” and its end-time implications cf. Ego, Vergangenheit, 186–190.

⁶⁴ Translation: Nickelsburg/VanderKam, 1 Enoch, 125.

phasis on the motif of “seeing” and “open” or “darken the eyes.”⁶⁵ First, and most important, the “I” of Enoch is the one who “sees”. Therefore, the motif of “seeing” is connected with the general mode of revelation as it is implemented, not only, in the “Animal Apocalypse.” Secondly, the dualism of “open” and “darken the eyes” obviously recalls obedience and disobedience of the law, albeit the Mosaic law is not explicitly mentioned in the narrative of the apocalypse. Most recently, Daniel Olson has argued, with reference to insights of James VanderKam, that the motif of “seeing” alludes to the etiology of Jacob-Israel, “the man who sees God.” Olson opines that both the Jacob and the Enoch figure stand in parallel structures within the “Animal Apocalypse.”⁶⁶ Although Jacob’s importance and centrality in the composition is beyond doubt, I would consider the argument of this hypothesis too far-fetched. But certainly, the dualism apparently warns the interpreter, not to lay too much emphasis on the role of determination in the context of any “cosmic history.”⁶⁷

4 Conclusions

Due to the rather meager evidence of the Exodus or Exodus motifs in apocalypses, it is important to clarify in advance: if one draws inferences from the data, their hypothetical and to some extent challenging character should be kept in mind. Nevertheless, the “Exodus” is one of the central religious motifs, especially when it comes to social, cultural and religious categories of remembrance. Jan Assmann has extensively written on the topic:⁶⁸

Remembering is an act of constant disowning. Egypt must be remembered in order to know what lies in the past, and what must not be allowed come back (sic! SB). The theme of remembering is therefore central to the Exodus myth and to the constellation of Egypt and Israel. This is not only a myth to be remembered but a myth about remembering, a myth about past and future. It remembers the past in order to win the future.

With regards to the apocalypses, one cannot imagine a greater distance between the past and the future. Consequently, the apocalypses include also the Exodus

⁶⁵ Cf. Tiller, *Commentary*, 285, 292–293, and the excursus in *Nickelsburg*, 1 Enoch 1, 380–381. Cf. also Ego, *Vergangenheit*, 178–180; Assefa, *L’Apocalypse*, 254–262; Portier-Young, *Apocalypse*, 363–368; Olson, *Reading*, 66–72.

⁶⁶ Cf. Olson, *Reading*, 74–75. See also VanderKam, *Open and Closed Eyes*, 284–292.

⁶⁷ For the role of determination within apocalyptic worldview in general cf. Popović, *Apocalyptic Determinism*, 255–270.

⁶⁸ Assmann, *Moses*, 8.

motif in “a *myth* about past and future”. Especially in the “Apocalypse of Abraham” and the “Animal Apocalypse” the Exodus is connected with settings of the historical author(s), i. e., the destruction of the Jerusalem temple in 70 CE and the defilement of the temple under Antiochus IV Epiphanes. The plagues as a counter concept to the Jewish war in the “Apocalypse of Abraham” and annihilation of the Egyptians as a reference to Greek defeat against the Maccabees also construct a starting point for the apocalyptic future hope. This hope is associated with clearly positive implementations of the Exodus narrative and transforms the historical remembrance into a cosmological or universal form of history.

Furthermore, and perhaps a little more surprising, the apocalyptic re-reading of the Exodus draws its motifs from a rich repertoire. The emphasis on expulsion from Egypt, and not the escape out of Egypt, and the use of a strong link between the Exodus and the law evoke memories, which one associates with the tradition from the “Counter Exodus” in the narratives of Hellenistic-Roman historiographers.⁶⁹

Bibliography

- Assefa, Daniel, *L'Apocalypse des animaux (1 Hen 85–90) une propagande militaire? Approches narrative, historico-critique, perspectives théologiques*, JSJSup 120, Leiden / Boston: Brill, 2007.
- Assmann, Jan, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1997.
- Bar-Kochva, Bezalel, *Pseudo-Hecataeus. On the Jews: Legitimizing the Jewish Diaspora, Hellenistic Culture and Society 21*, Berkeley, CA: University of California Press, 1996.
- Barclay, John M.G., *The Politics of Contempt: Judaeans and Egyptians in Josephus's Against Apion*, in: John M.G. Barclay (ed.), *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*, Library of Second Temple Studies 45, London / New York: T&T Clark International, 2004, 109–127.
- Barclay, John M.G., *Against Apion. Translation and Commentary*, ed. Steve Mason, Flavius Josephus. Translation and Commentary, Leiden / Boston: Brill, 2007.
- Bedenbender, Andreas, *The Place of the Torah in the Early Enoch Literature*, in: Gabriele Boccaccini / John J. Collins (eds.), *The Early Enoch Literature*, JSJSup 121, Leiden / Boston: Brill, 2007, 65–79.
- Berthelot, Katell, *Hecataeus of Abdera and Jewish 'Misanthropy,' Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem 19 (2008): <http://bcrfj.revues.org/5968> [viewed January, 2016].*

⁶⁹ In a seminal contribution to the question of how the “Exodus” reflects “liberation,” Jon Levenson has explained the role of law and consecration, as it already comes to view in the Exodus account of the Old Testament/Hebrew Bible: cf. Levenson, *Exodus*, 151–153.

- Bloch, René S., *Antike Vorstellungen vom Judentum: Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, *Historia* 160, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002.
- Blum, Erhard, *Die Komposition der Vätergeschichte*, *WMANT* 57, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
- Boccaccini, Gabriele, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans, 1998.
- Collins, John J. (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14, Missoula, MT: Scholars Press, 1979.
- Collins, John J., *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, *Hermeneia*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- Collins, John J., *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literatures*, Second Edition, Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans, 1998.
- Collins, John J., *Reinventing Exodus: Exegesis and Legend in Hellenistic Egypt*, in: Randall R. Argall / Beverly A. Bow / Rodney A. Werline (eds.), *For A Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism and Early Christianity*, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000, 52–62; reprinted in Collins, John J., *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, *JSJSup* 100, Leiden / Boston: Brill, 2005, 44–57.
- Dahmen, Ulrich, *Außerbiblische Elia-Schriften: WiBiLex* (2011): <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17316/> [viewed: January 2016].
- Dexinger, Ferdinand, *Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung*, *StPB* 29, Leiden: Brill, 1977.
- Dimant, Devorah, *Exegesis and Time in the Pesharim from Qumran*, in: *REJ* 168 (2009) 373–393, reprinted in Dimant, Devorah, *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls: Collected Studies*, *FAT* 90, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 315–332.
- DiTommaso, Lorenzo, *History and Apocalyptic Eschatology: A Reply to J.Y. Jindo*, *VT* 56 (2006) 413–418.
- DiTommaso, Lorenzo, *Penitential Prayer and Apocalyptic Eschatology in Second Temple Judaism*, in: Jeremy Penner / Ken M. Penner / Cecilia Wassen (eds.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, *STDJ* 98, Leiden / Boston: Brill, 2012, 115–133.
- Ego, Beate, *Vergangenheit im Horizont eschatologischer Hoffnung: Die Tiervision (1 Hen 85–90) als Beispiel apokalyptischer Geschichtskonzeption*, in: Eve-Marie Becker (ed.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, *BZNW* 129, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2005, 171–195.
- Frankfurter, David, *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, *Studies in Antiquity and Christianity*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- Freedman, David Noel (ed.), *The Leningrad Codex: A Facsimile Edition*, Grand Rapids, MI / Cambridge / Leiden: William B. Eerdmans and Brill, 1998.
- García Martínez, Florentino / Tigchelaar, Eibert J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition. Volume I: 1Q1–4Q273*, Leiden: Brill, 1997.
- Gruen, Erich S., *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition, Hellenistic Culture and Society* 30, Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

- Gruen, Erich S., *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 2002.
- Halperin, David J., *The Faces of the Chariot*, TSAJ 16, Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.
- Hanson, Paul D., *Apocalypses and Apocalypticism*, in: ABD 1, 279–282.
- Harlow, Daniel C., *Abraham, Apocalypse of*, in: John J. Collins / Daniel C. Harlow (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans, 2010, 295–298.
- Henze, Matthias, *Apocalypse and Torah in Ancient Judaism*, in: John J. Collins (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, 312–325.
- Hoffmann, Heinrich, *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik*, StUNT 23, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Holladay, Carl R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. I: Historians. Texts and Translations* 20, Chico, CA: Scholars Press, 1983: FHJA.
- Jindo, Job Y., *On Myth and History in Prophetic and Apocalyptic Eschatology*, VT 55 (2005) 412–415.
- Jones, Kenneth R., *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70: Apocalypses and Related Pseudepigrapha*, JSJSup 151, Leiden / Boston: Brill, 2011.
- Knibb, Michael A., *The Exile in the Literature of the Intertestamental Period*, in: Heyl 17 (1976), 253–272, reprinted in Knibb, Michael A., *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions*, SVTP 22, Leiden / Boston: Brill, 2009, 191–212.
- Kugel, James L., *Jubilees*, in: Louis H. Feldman / James L. Kugel / Lawrence H. Schiffman (eds.), *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture. Vol. 1*, Lincoln, NE / Philadelphia, PA: University of Nebraska Press and The Jewish Publication Society, 2013, 272–469.
- Kulik, Alexander, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, SBL.Text-Critical Studies 3, Leiden / Boston: Brill, 2005.
- Levenson, Jon D., *Exodus and Liberation*, HBT 13 (1991) 134–174.
- Lourié, Basil, *Propitiatorium in the Apocalypse of Abraham*, in: Lorenzo DiTommaso / Christfried Böttrich (eds.), *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity*, TSAJ 140, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 267–277.
- Moore, Clifford H. (ed.), *Tacitus: The Histories – The Annals in Four Volumes. Vol. 2: Histories, Books IV–V – Annals, Books I–III (LCL)*, Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 1962.
- Murphy, Frederick J., *Apocalypticism in the Bible and Its World: A Comprehensive Introduction*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.
- Nickelsburg, George W.E., *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*, Hermeneia, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001.
- Nickelsburg, George W.E., *Enochic Wisdom and Its Relationship to the Mosaic Torah*, in: Gabriele Boccaccini / John J. Collins (eds.), *The Early Enoch Literature*, JSJSup 121, Leiden / Boston: Brill, 2007, 81–94.
- Nickelsburg, George W.E. / VanderKam, James C., *1 Enoch: A New Translation. Based on the Hermeneia Commentary*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004.
- Oegema, Gerbern S., *Apokalypsen*, in: Hermann Lichtenberger / Gerbern S. Oegema (eds.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Vol. VI. I,5: Supplementa*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001.

- Olson, Daniel C., Historical Chronology after the Exile according to 1 Enoch 89–90, *JSP* 15 (2005) 63–74.
- Olson, Daniel C., A New Reading of the *Animal Apocalypse* in 1 Enoch: “All Nations Shall Be Blessed.” With a New Translation and Commentary, *SVTP* 24, Leiden / Boston: Brill, 2013.
- Philonenko-Sayar, Belkis / Philonenko, Marc, Die Apokalypse Abrahams, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Vol. V, 5, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982.
- Popović, Mladen, Apocalyptic Determinism, in: John J. Collins (ed.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2014, 255–270.
- Portier-Young, Anthea E., *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans, 2011.
- Reese, Günter, Die Geschichte Israels in der Auffassung des frühen Judentums: Eine Untersuchung der Tiervision und der Zehnwochenapokalypse des äthiopischen Henochbuches, der Geschichtsdarstellung der Assumptio Mosis und der des 4Esrabuches, *BBB* 123, Berlin / Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft, 1999.
- Rudolph, Kurt, Apokalyptik in der Diskussion, in: David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*. Uppsala, August 12–17, 1979, Second Edition, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, 771–789.
- Santos Otero, Aurelio de, Die handschriftliche Überlieferung der Apokalypse Abrahams, in: Lorenzo DiTommaso / Christfried Böttrich (eds.), *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity*, *TSAJ* 140, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 389–406.
- Schäfer, Peter, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 1997.
- Schrage, Wolfgang, Die Elija-Apokalypse, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Vol. V, 3, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980.
- Schwartz, Daniel R., *2 Maccabees*, *CEJL*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Stern, Menahem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism: Edited with Introductions, Translations and Commentary. Three Volumes*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974–1984: GLAJ.
- Stuckenbruck, Loren T., *1 Enoch 91–108*, *CEJL*, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Tiller, Patrick A., *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch*, *SBLEJL* 4, Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.
- Ulrich, Eugene (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants*, *VTS* 134, Leiden / Boston: Brill, 2010.
- Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang, *Exodus 1–15 (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament)*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2013.
- VanderKam, James C., Open and Closed Eyes in the Animal Apocalypse (1 Enoch 85–90), in: Hindy Najman / Judith H. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, *JSJSup* 83, Leiden / Boston: Brill, 2004, 279–292.
- Walton, Francis R. (ed.), *Diodorus of Sicily: Vol. 12. With a General Index to Diodorus by Russel M. Geer (LCL)*, Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 1967.
- Willi-Plein, Ina, Das Geheimnis der Apokalyptik, in: *VT* 27 (1977), 62–81; reprinted in Willi-Plein, Ina, *Sprache als Schlüssel: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, eds.

Michael Pietsch / Tilmann Präckel, *Neukirchen-Vluyn*: Neukirchener Verlag, 2002, 159–176.

Wintermute, Orval S., *Apocalypse of Elijah*, in: James H. Charlesworth (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, New York: Doubleday, 1983, 721–753.

Ulrich Dahmen

Das Exodus-Motiv in Qumran

Ein Negativbefund und seine Implikationen

1 Einleitung und Differenzierungen

Zum Thema „Exodus – Motiv und Rezeption“ kann Qumran, sofern es um das *Motiv* und dessen Rezeption und nicht um das *Buch Exodus*¹ geht, nicht viel, eigentlich fast gar nichts beitragen. Dennoch möchte ich versuchen, mit der gebotenen Differenzierung einige Aspekte herauszustellen. Dazu ist eine grundlegende Unterscheidung innerhalb der Texte des Qumran-Korpus zu machen: Die Qumrantexte sind kein in sich geschlossenes Textkorpus, kein abgegrenzter Cluster von Texten. Die Grenzen und Zuordnungen sind fließend, teilweise umstritten und in vielen Fällen immer noch oder wieder neu diskutiert. Das Qumran-Korpus umfasst insgesamt ca. 900 Manuskripte; davon gelten etwa 200 als „biblische“ Manuskripte.² Unter den rund 700 nicht-biblichen Texten gibt es wiederum eine Fülle von Mehrfachexemplaren (1/4QS 12mal; 1/4QH 7mal; 1/4QM 7mal; Jubiläen 10mal; Henochbücher 15mal; 4QMMT 6mal; ShirShab 8mal; 4QInstr 7mal; Berakhot und BarkiNafshi je 5mal usw.), so dass sich die Anzahl der verschiedenen Werke/Kompositionen weiter reduziert. Bei diesen Werken (von denen einige nur noch in Fragmenten im Münzformat erhalten sind) ist nun eine grundlegende Unterscheidung zu machen:

Als „non-sectarian“ werden solche frühjüdischen Texte unbekannter Herkunft (z. B. 4QJub; 1QGenAp; 4QEn; Apokryphen; Pseudo-Texte; poetische und narrative Texte) aus persischer, hellenistischer und seleukidischer Zeit bezeichnet, die zwar in Qumran gesammelt/aufbewahrt wurden, aber wenig mit der Qumrangemeinschaft und ihrer Ideologie/Theologie zu tun haben.³ Allein in

1 Vgl. dazu jetzt Crawford, Exodus, 305 – 321. Es kommt im Folgenden zwangsläufig zu einigen Überschneidungen zu diesem Beitrag, auch wenn das erkenntnisleitende Interesse jeweils ein anderes ist.

2 Den Anachronismus in der Terminologie löse ich jetzt nicht auf – er ist bekannt, und in der sprachlichen Konvention weiß jeder, was und wie es gemeint und zu verstehen ist.

3 Es sind solche Werke, die klassischerweise in der Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“ (JSHRZ) publiziert wurden/werden bzw. dort hinein gehören. Immerhin waren sie der Qumrangemeinschaft wichtig und wertvoll, insofern sie (z. B. Jub und 4QInstr) als Grundlage zur Entwicklung eigener theologischer Positionen dienen konnten.

diesen Texten ist eine dem damaligen zeitgenössischen Judentum analoge Rezeption des Exodus-Motivs erkennbar.

Als „sectarian“ gelten Texte, die aufgrund (eines ganzen Kriterienkatalogs) ihrer Sprache, ihres Inhalts und ihrer Theologie als Zeugnisse einer konkreten Trägergruppe, die wir mit Qumran in Verbindung bringen, gelten können.⁴ „Auch wenn die Frage, wer die Gruppe hinter der Sammlung der (‘sectarian’) Qumrantexte eigentlich (war), immer noch nicht endgültig geklärt ist, so geht doch die aktuelle Forschung immer mehr dahin, hinter d(ies)en Texten eine Priestergruppe zu vermuten, die den Tempelkult in Jerusalem als zunehmend hoffnungslos verunreinigt ansah und daher mit dem Jerusalemer Tempelkult brachen“.⁵ „Nun konnte diese Gruppe die für das Priestertum notwendige Konzentration auf Tempel und Opferkult aber nicht aufgeben“.⁶ In ihrer Opposition zur Jerusalemer Priesterschaft verstärkten sich ihre Abgrenzungstendenzen zusehends. „In der Konsequenz verstand diese Gruppe (sich und) ihre Gemeinschaft als (zeitweiliges und möglicherweise unzureichendes) Substitut für den Tempel, in dem das Gebet und die rechte Lebensweise das Opfer ersetzte“.⁷ Dieses Selbstbildnis ist in „sectarian“ Schriften auf vielfache Weise terminologisch, inhaltlich, motivlich und theologisch belegt. Diese Texte rezipieren das Exodus-Motiv so gut wie gar nicht.

2 Ein kurzer Überblick, um das Thema abzustecken

Ich konzentriere mich im Folgenden auf die Erzähltraditionen in Ex 1–15, die das „Exodusereignis“ thematisieren, aber auch Ex 24 und 33f. werden zur Sprache kommen. Verschiedene Beobachtungen können unter den o.g. Voraussetzungen und in verschiedener Hinsicht den Untersuchungsgegenstand weiter präzisieren:

4 Vgl. nur Lange, Kriterien essenischer Texte, 59–69; Hempel, Kriterien zur Bestimmung, 71–85; Dimant, Sectarian and Non-Sectarian Texts, 7–18; Zanella, „Sectarian“ and „Non-Sectarian“, 19–34.

5 Schlenke, Qumranische Ethik, 305 mit ausführlichen Nachweisen.

6 Fabry u. a., Anthropologische Texte, 347, vgl. auch 341–345; Schlenke, Qumranische Ethik, 287 f. Eine präzise Beschreibung zu Theologie und Hintergrund der Trägergruppe der „sectarian“ Texte bietet (anhand von 11QPs^a) auch Jain, Psalmen oder Psalter?, 277–281.

7 Schlenke, Qumranische Ethik, 305 f. mit ausführlichen Nachweisen.

2.1 Eine semantisch-motivliche Beobachtung

Angesichts der stark an Bundestheologie und Exilstheologie angelehnten Vorstellung vom Heilsraum der Gemeinschaft, die auch in der spezifischen Verwendung der Verben בוא und יצא zum Ausdruck kommt, ist es erstaunlich, dass die „Herausführung aus Ägypten“ (jeweils *hiph*; vgl. Ex 3,10 f.; 19,4 u. ö.) *nicht* zu den Hauptthemen der „sectarian“ Schriften gehört. „Herausziehen und -führen“ im Sinne des Exodus ist nur rund 15mal im Qumran-Korpus belegt – eine im Vergleich zu alttestamentlichen Verhältnissen sehr geringe Zahl, zudem primär in „non-sectarian“ Texten.⁸ Auch das Stichwort עלה (*hiph*; vgl. Ex 3,8 u. ö.) ist innerhalb einer Exodusreminiszenz nur ein einziges Mal in der vorqumranischen Tempelrolle (11QT 61,14) belegt: „Ich bin mit dir, der ich dich hinaufgebracht habe aus dem Land Ägypten“ (= Dtn 20,1).

2.2 Motivlich-thematische Beobachtungen

2.2.1 Der „Sinai“ ist in den Qumrantexten gerade einmal 8mal belegt, davon 1mal als biblisches Zitat von Num 1,1 (Aufbruch aus der Wüste Sinai; 4Q365[RP^c] 26a–b,4), 3mal in „non-sectarian“ Reminiszenzen der Gesetzesmitteilung Moses an Israel („die Tora/den Bund, die ich euch am Sinai geboten habe“; 1Q22 1 i 4; vgl. 4Q216[Jub^a] 1,15 [Jub 1,5]; 4Q377 2 ii 6) und 4mal gänzlich fragmentarisch in ähnlichem Kontext (4Q374 2 i 7; 4Q547 9,4; 4Q556 1,2; 4Q556a 5 i 13).⁹

2.2.2 מדבר „Wüste“ wird in den Qumrantexten weniger mit dem Exodusmotiv verknüpft als vielmehr metaphorisch ganz grundlegend als Zeit der Sünde, Übertretung und Schuld par excellence verstanden.¹⁰ Besonders die Damaskusschrift erinnert an den Ungehorsam während der Wüstenwanderung, als die Männer in der Wüste ausgerettet (CD 3,7) und von Gott gerichtet wurden (3,7–9; vgl. 1QM 1,3; Ez 20,35–38). Solche Texte haben nach S. Talmon¹¹ bewirkt, dass das Wüsten-Motiv in den Qumrantexten mit einer negativen Konnotation, assoziiert mit Übertretung und Strafe, versehen ist. In „sectarian“ Texten spielen „Sinai“ und

⁸ So Schäfers, Art. יָצָא *jāšā'*, 227 mit Verweis auf Metso, Qumran Community, 283–300; Weinfeld, The Covenant in Qumran, 59–69.

⁹ Vgl. Brooke u. a. (Hg.), The Significance of Sinai, darin v. a. die Beiträge von Newman, Priestly Prophets at Qumran, 29–72; Tso, The Giving of the Torah, 117–128.

¹⁰ Vgl. Schofield, Art. מִדְבָּר *midbār*, 577; insgesamt Pomykala (Hg.), Israel in the Wilderness, darin v. a. den Beitrag von Schofield, Wilderness Motif, 37–53.

¹¹ Talmon, „Desert Motif“, 31–63.

„Wüste“, zumindest als Exodusbegriffe, spielen keine Rolle. Damit fällt auch das große theologische Thema des „Prüfens“ bzw. „Auf-die-Probe-Stellens“ (außer für Levi) für Qumran aus.

2.2.3 Die Verwendung von מצרים „Ägypten“ bleibt, den Exodus betreffend, in den nicht-biblischen Texten und in freier Formulierung ebenfalls ausgesprochen spärlich.¹² „Non-sectarian“ Weisheitstexte (wie 4Q185 1–2 i 14 f. oder 4Q370 2,7) fordern dazu auf, sich der Wunder zu erinnern bzw. zu gedenken, die Gott in Ägypten gewirkt hat, um daraus Weisheit zu gewinnen und Gottesfurcht. Die Exoduserinnerung wird so zur Quelle der Weisheit und der Gottesfurcht und führt zu einer entsprechenden Lebensweise.¹³ Wenn die Rekonstruktion richtig ist, dann assoziiert 4Q370 die Exoduserinnerung auch mit dem Befolgen des Gesetzes, d. h. mit der halakhischen Praxis.¹⁴ Und schließlich wird wiederum in der Damaskusschrift Israels Unglaube in Ägypten konstatiert: „Und die Kinder (der Söhne Jakobs) in Ägypten handelten in der Verstocktheit ihres Herzens, indem sie sich verschworen gegen die Gebote Gottes und jeder das tat, was recht in seinen Augen war“ (CD 3,5). „Diese negative Charakterisierung der Israeliten in Ägypten“ als dem Ort ebenfalls der Sünde, Übertretung und Schuld ist „innerhalb der Literatur des Zweiten Tempels bemerkenswert“.¹⁵ „Ansonsten begegnen Exoduserreferenzen ohne explizite Hinweise auf göttliches Handeln primär in (non-sectarian) kalendarischen Notizen nach dem Muster: ‚Im x-ten Jahr nach dem Auszug der Israeliten aus Ägypten‘ (1Q22 1 i 1; 1 ii 6; 4Q216[Jub^a] 1,4 [Jub 1,1]; 4Q379 12,4 ...)“ oder „mit Referenz auf den ‚Monat des Auszugs‘ Abib in 4Q368 2,10 (vgl. Ex 23,15)“.¹⁶

2.2.4 Dem entspricht schließlich, dass auch פרעה „Pharao“ nicht als Anspielung, Synonym oder Metapher für eine allgemeine Verstockung benutzt wird.¹⁷ Eine Aktualisierung dieser biblischen Pharaotradition auf die aktuelle Gegenwart der Qumrangemeinschaft findet nicht statt. Allein in 1QM 11,9 f. findet sich der Verweis auf den Untergang des Pharao und seiner Streitmacht im Meer innerhalb einer anthologischen Auflistung von biblischen Bezügen, die als Zeichen der Zusage Gottes dienen. Ansonsten ist „Pharao“ auf die „non-sectarian“ Rezeption der Exodustradition beschränkt (vgl. 4Q365[RP^c] 4,2f. [Ex 10,19 f.]; 6a i 6 f. [Ex 14,17]),

¹² Vgl. Schlenke, Art. מצרים *mišrajim*, 760 f.

¹³ Vgl. Novakovic, Art. זָכַר *zākar*, 842.

¹⁴ Vgl. Newsom, 4Q370, 42; DJD XIX 90.95 f.

¹⁵ Vgl. Schlenke, Art. מצרים *mišrajim*, 761.

¹⁶ Schäfers, Art. יָצָא *jāšā'*, 228; vgl. Schlenke, Art. מצרים *mišrajim*, 761.

¹⁷ Vgl. Paganini/Jöris, Art. פָּרַעַה *par'ôh*, 339.

die jedoch bemüht ist, vermehrt Gott ins Zentrum zu rücken und seine positive Interventionstätigkeit hervorzuheben.¹⁸

2.3 „Sectarian“ Reminiszenzen

Dort, wo in „sectarian“ Texten auf den Exodus als die grundlegende Heilstat Gottes verwiesen wird, geschieht dies außerordentlich zurückhaltend und verklausuliert: „Als Israel zum ersten Mal gerettet wurde“ (CD 5,19 im geschichtlichen Rückblick der Damaskusschrift) bezieht sich auf die fundamentale Heilstat Gottes im Exodus, die auch die ägyptischen Magier Jannes und sein Bruder als Helfer Belials und Gegenspieler von Mose und Aaron nicht verhindern konnten. Das wird aber im Kontext sofort auf eine Exilssituation hin umgebogen (vgl. CD 5,15–17; 5,20–6,2).

Auch im Gebetskontext von 4Q504(DibHam^a) 1–2 v 10, einer Gebetssammlung der „Erleuchteten“ (המאורות) für die einzelnen Wochentage, wird im Gebet für den 6. Tag in Anklang an deuteronomische Terminologie Gottes Einzigkeit und Bunde treue gepriesen: Er ist der einzige Gott, der seines Bundes gedenkt, „wie du uns herausgeführt hast vor den Augen der Völker“;¹⁹ aber auch hier wird sofort weitergeführt in eine Exilssituation: „... und uns nicht im Stich gelassen hast unter den Völkern, vielmehr dein Volk begnadet hast in allen den Ländern, in die Du sie verstoßen hattest“. 4Q504 6,6 f. (Gebet für den 1. Tag?) „du hast uns getragen wunderbar auf Adlerflügeln und brachtest uns zu dir“ paraphrasiert wörtlich Ex 19,4 in einer Gebetsanrede Gottes.

Ganz ähnlich preist die Gemeinde Gott beim täglichen Morgengebet in der Erinnerung an den Exodus, als er (Gott) „bei seinem Vorüberschreiten ... die Macht seiner starken Hand“ (בכוח יד גבורתו) erwiesen hatte (4Q503 1–6,5; vgl. Ex 12,13).²⁰

So weit ein erster Überblick. Auch das Sammelwerk „Biblical Quotations“ von A. Lange/M. Weigold²¹ weist nichts darüber hinaus auf, was als Exodus(motiv) im strengen Sinn gelten kann.

¹⁸ Vgl. Paganini/Jöris, Art. פְּרִעוּה *par'δh*, 339.

¹⁹ Vgl. Schäfers, Art. יָצָא *jāšā'*, 228.

²⁰ Vgl. Fabry, Art. כּוֹחַ *kōḥ*, 354.

²¹ Lange/Weigold, *Biblical Quotations*, bes. 66–79.

3 „Non-sectarian“ Texte als Beispiele (harmonisierender) frühjüdischer Exodus-Rezeption

Unter den „non-sectarian“ Texten gibt es tatsächlich eine ganze Reihe von Werken, die analog zum zeitgenössischen Judentum mehr oder weniger deutlich Bezug nehmen auf biblische Texte und Themen – darunter eben auch den Exodus –, ausgehend von ganz nah am biblischen Text bleibenden, dennoch „reworked“ Manuskripten bis hin zu hochgradig interpretierenden Wiedergaben biblischen Materials (zu letzteren wäre u. a. das Jubiläenbuch zu rechnen).²²

3.1 4Q364(RP^b) 15 und das Jubiläenbuch

4Q364(RP^b) hat im Bereich von Ex 19–24 (Fragm. 13–15) eine im Einzelnen schwierig zu bestimmende Textabfolge, die sicherlich auch dem komplizierten Erzähl- und Handlungsablauf des biblischen Textes geschuldet ist. Fragn. 14 bietet möglicherweise die Textabfolge Ex 19,17 → 24,12 („und Mose führte das Volk aus dem Lager hinaus Gott entgegen. Und sie blieben stehen unten am Berg. Und JHWH sprach zu Mose: Komm herauf zu mir auf den Berg, und bleib hier! Ich will dir die Steintafeln übergeben ...“); Fragn. 13 enthält aber auch das dort „übersprungene“ Bundesbuch mit Text aus Ex 21,14–22.²³ Interessanter erscheint mir Fragn. 15 zu sein, das zwischen Ex 24,18 und 25,1 einen Zusatz einschiebt, der (bei aller Unsicherheit in den Lesungen) wohl beschrieben hat (Z. 3f.), *was* Gott dem Mose während der 40 Tage auf dem Berg mitgeteilt hat, und damit eine Leerstelle füllt, die der biblische Text tatsächlich aufweist.

²² Vgl. Falk, *Biblical Adaptation*, 126.

²³ DJD XIII 220f. Ein ähnliches Phänomen ist eventuell im selben Manuskript für Dtn 9f. zu beobachten: Fragn. 26a ii bietet Dtn 9,22–24 (evtl. mit einem Addendum nach v. 24; vgl. DJD XIII 238), Fragn. 26c–d bietet Dtn 9,27–29 und Fragn. 26e in allerdings tentativer Rekonstruktion Dtn 9,21.25; 10,1–4 („... und den Staub streute ich in den Bach, der vom Berg herabfließt. Und ich warf mich nieder vor JHWH 40 Tage und 40 Nächte. Und JHWH sprach zu mir: Hau zwei Steintafeln zurecht wie die ersten ...“); vgl. DJD XIII 239.

Vgl. auch 4Q158(RP^a) Fragn. 4–12, die Texte aus Ex 19–24 (inklusive Bundesbuch), d. h. Sinaiereignis und Gesetzesmitteilung präsentieren, und dabei die Übereinstimmung von Ankündigung (Ex 3,12) und Ausführung (Ex 24,4 ff.) betonen (Fragn. 4) sowie die Dekalogmitteilung zwischen Ex 20 und Dtn 5 (Fragn. 6–8) in großer Nähe zum Samaritanischen Pentateuch harmonisieren; vgl. Crawford, *Exodus*, 307–310.

[וּיְבֹא מֹשֶׁה בְּתֵיבָה] הַעֲנֵנִי	1
[וַיַּעַל אֶל הַהָר וַיְהִי מוֹשֶׁה בְּהָרַיִם אַרְבַּעַיִם יוֹם וָאַרְבַּעַיִם עֵסִים]	2
[לַיְלָה] <i>vacat?</i> [תִּתְּנוּ הוֹדִיעָהוּ לְכוֹל]	3
[לֹא עָשָׂה לְעֵת לֹא מִקְרָא]	4
[וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל מוֹשֶׁה לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל]	5

bottom margin

- 1 (Ex 24,18) Und es kam Mose hinein mitten in die Wolke
 2 und er stieg auf den Berg. Und es war Mose auf dem Berg 40 Tage und 40
 3 [Nächte. (Add.:)] ... *er machte ihm bekannt* (über) alles
 4 [] ihm er getan hatte *zur Zeit* ihm eine Versammlung/ein Heiligtum.
 5 (Ex 25,1) Und es sprach JHWH zu Mose folgendermaßen: „Sprich zu den Kindern Israels ...

Eine ähnliche Notiz bietet Jub 1,4 (hier nach der hebräischen Version in 4Q216 [Jub^a] 1,9–12), wo besonders auf die „Einteilung der Zeiten“ abgehoben ist, was auf Festzeiten und Kalenderfragen verweist.²⁴

[בְּתוֹךְ הָעֲנַן וַיִּרְא אֶת כְּבוֹד יְהוָה כְּאִשׁ בּוֹעֶרֶת בְּרֹאשׁ הַהָר] וַיְהִי מוֹשֶׁה	9
[בְּהָרַיִם אַרְבַּעַיִם יוֹם וָאַרְבַּעַיִם לַיְלָה וַיּוֹדִיעָהוּ יְהוָה אֶת הָרֵאשׁוֹנִים וְאֶת]	10
[הָאַחֲרוֹנִים וְאֶת אֲשֶׁר יָבוֹא הַגִּיד לוֹ אֶת מִן הַחֲלֻקוֹת] הַעֲתִים לְתוֹרַת הַ]	11
[וּלְתַעֲוָדָה] וַיֹּאמֶר אֵלָיו שִׁים לְבָךְ לְכֹל הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲנִי מְגִיד לָךְ	12

(Jub 1,4) Und es war Mose auf dem Berg 40 Tage und 40 Nächte. *Und es machte ihm bekannt* JHWH die vergangene und die künftige Geschichte, und was kommen werde. Er kündete ihm die Einteilung *der Zeiten* bezüglich der Tora und des Zeugnisses.

Bemerkenswert sind die Übereinstimmung im Verb *ידע* *hiph* und der Verweis auf die Zeit(en). Man kann das zunächst einmal als Harmonisierungstendenz zwischen unterschiedlichen Traditionen im Frühjudentum verbuchen; im Blick auf die konkrete Qumrangemeinschaft selbst und ihre besondere Hochschätzung des Jubiläenbuches und ihre Archivierung solcher „non-sectarian“ Texte ergibt sich aber vielleicht ein weiterer Deutungshorizont – ich komme zum Schluss darauf zurück.

²⁴ Vgl. DJD XIII 223. Zum Text vgl. ebd. 5.

3.2 4Q365(RP^c) 6a ii+6c – Aufwertung der Mirjam

In 4Q365(RP^c) Fragm. 6a ii+6c gibt es vor Ex 15,22, dem Aufbruch vom Schilfmeer, ein umfangreiches Textplus über mehrere Zeilen (das umfangreichste in allen RP-Manuskripten), das aber nur noch bruchstückhaft erhalten ist.²⁵

[בזית עֹ	1
[כי גאוֹתָּ] לֵעֹ	2
[גדול אַתָּה מוֹשיֵא אֲ	3
[אבדוֹ תקות שונה ונשׁ] בת	4
[אבדו במים אדירים שׁוֹנָה]	5
[ורוממה למרומם] פֹּ דות נתת	6
	[vacat] עו]שה גאות	7
	אִיסע מושה א]ת ישראל]ל מים וילכו במדברֹ שׁ]ור שלושת ימים	8

1 du hast verachtet ...

2 denn die Erhabenheit von...

(vgl. Ex 15,1.7.21)

3 groß bist du, ein Erlöser ...

(vgl. Jer 10,6; Ps 86,10)

4 zugrunde gegangen ist die Hoffnung des Hassers, und verschwunden ist er ...

5 sie gingen zugrunde in gewaltigen Wassern, der Hasser ... (vgl. Ex 15,10: Ps 93,4)

6 und preist ihn, den Erhabenen (den, der sich erhob), Rettung gab er ...

7 der Erhabenes vollbringt. *leer*

(vgl. Ex 15,1.7.21; Jes 12,5)

8 (Ex 15,22) Und Mose ließ Israel aufbrechen vom Meer, und sie gingen in die Wüste Schur.

Da das Moselied Ex 15 bis einschließlich V. 19 im separaten Fragm. 6b (in dem man in Z. 5f. sogar Ex 15,20f. – Einleitung des Mirjamliedes – noch sinnvoll und plausibel rekonstruieren kann) in weitgehend biblischer Textform belegt ist (plus ein abschließendes Summarium nach V. 19, das Ex 14,29 entspricht: „die Israeliten aber waren auf trockenem Boden mitten durch das Meer gezogen, während rechts und links von ihnen das Wasser wie eine Mauer stand“), kann es sich bei diesem Addendum also nicht um eine alternative Version oder um eine Fortschreibung des Moseliedes handeln, sondern es muss unmittelbar mit dem Mirjamlied in Verbindung gebracht werden.²⁶ Die Sprache ist eindeutig hymnisch, und der Inhalt bezieht sich zweifellos auf das Schilfmeerereignis. Hier liegt also eine fortgeschriebene, expandierte Version des Mirjamliedes vor. Das motivliche und semantische Material ist sowohl dem Moselied (ohne es unmittelbar zu duplizieren)

²⁵ Vgl. DJD XIII 270; Crawford, Exodus, 310f.

²⁶ So auch Crawford, Exodus, 310f.

als auch anderen biblischen Traditionen entnommen.²⁷ Auf diese Weise wird Mirjam zum einen dem Mose parallelisiert,²⁸ zum anderen wird sie in eine Reihe großer biblischer Frauengestalten eingestellt wie Debora (Ri 5) und Judit (Jdt 16), die ebenfalls umfangreiche Dank- und Bekenntnislieder bzw. Siegeslieder singen.²⁹ Gerade Judit ist mit ihrer motivlichen Bezugnahme auf das Schilfmeerereignis und das Moselied (Ex 15,3.21)³⁰ – ganz unabhängig von entstehungsgeschichtlichen und Abhängigkeitsfragen (die Kopie von 4Q365 [nicht die Komposition!] stammt aus der Mitte des 1. Jh. v. Chr.) – eine erstaunliche Analogie zur Aufwertung der Mirjam hier in 4Q365 6a ii+6c.

Bemerkenswert ist noch, dass in Z. 8 (Wiederaufnahme des biblischen Erzählfadens von Ex 15,22) der klassische biblische Exodusterminus סַעַר (vgl. V. 22aβ) vermieden und stattdessen ausschließlich mit לָחַץ formuliert wird – die gesamte Erzählstruktur wird dadurch zusätzlich deutlich gestrafft.

3.3 4Q368(apocrPent A) – Rezeption von Ex 33 – 34

Ähnlich den gerade genannten Reworked-Pentateuch-Manuskripten lässt sich auch in 4Q368(apocrPent A) in Fragm. 1 der biblische Text von Ex 33,11–13 (Moses Begegnung mit Gott – der Auftakt vor V. 11 [Z. 1] ist nicht-biblisch) und in Fragm. 2 der biblische Text von Ex 34,11–24 (Privilegrecht) weithin unproblematisch rekonstruieren sowie in Fragm. 3,3 eine Anspielung auf Ex 34,29–35 (Moses Abstieg vom Berg und das Leuchten seines Angesichts) erkennen, aber gleichzeitig (Fragm. 3,4) auch mit וַיַּעֲמֹד „und ich stand“ eine Aufnahme von Dtn 10,10.³¹ Andere Fragm. zielen auf Num 20 oder auf deuteronomische Sprachklischees. Insgesamt erinnert diese Mischung von Erzählungen über Mose, von Gesprächen Moses mit Gott und von Mahnungen und Warnungen Moses an das Volk an 1Q22 (DibreMoshe)³² oder auch an die Testamentenliteratur. Auffallend ist weiterhin (ähnlich wie in 4Q374; s.u.) eine recht breite Jesaja-Rezeption in Worten und Wendungen in den übrigen Fragm. Ganz ähnlich operiert ein Parallelmanuskript

²⁷ Vgl. DJD XIII 270f.

²⁸ Darauf weist Crawford, Exodus, 311 ausdrücklich hin.

²⁹ Vgl. Schmitz/Engel, Judit, 55. Crawford, Exodus, 311 verweist außerdem auf Hannah (1 Sam 2,1–10) und Maria (Lk 1,46–55), wo allerdings der Charakter des Siegesliedes nicht so durchschlägt, sowie auf Jiftachs Tochter (Ri 11,34).

³⁰ Vgl. dazu ausführlich Schmitz/Engel, Judit, 417 (Verweise im Stellenregister) und jeweils z.St.

³¹ Zum Text vgl. DJD XXVIII 134–141.

³² Vgl. DJD XXVIII 133f.

4Q377(apocrPent B),³³ ohne eine Rezeption des Exodus-Motivs unmittelbar erkennen zu lassen.

3.4 4Q422 – eine Kurzversion der Plagenerzählung

Das „non-sectarian“ Manuskript 4Q422 bietet in einem Fragmentencocktail Paraphrasen zu Themen aus Genesis (Schöpfung und Flut) sowie aus Exodus; dabei ist die Plagenerzählung prominent vertreten (Fragm. 10a–e).³⁴

2	[ש]תִּי המִּילֵּ דוֹת] vacat? [וּשְׁלִיכוּ אֶת
3	[ב]זֵיהֶם לְיוֹאֵר [ר]°]אוּ אוּ	אֶת־וְתָם
4	[ו]יִשְׁלַח לְהַמָּה אֶת מוֹשֶׁה	וּיְרָאָה [בְּמֵרָאָת] הַסֵּנָה הַבּוֹעֵר ?	°[
5	בְּאוֹתוֹת וּמוֹפְתִים]	[תִּמְכוּ וְעַ]	°°° חִבְרָ] מֵר
6	וּיִשְׁלַח אֶל פְּרַעֲוֹהַ] [וֹת נְגוּעִים]	[נִפְּלָ] אֶת לְמִצְרַיִם]	דָּ] [
7	אֶל פְּרַעֲוֹהַ לְשַׁלַּח אֶת עַמְּם וְיִחְזַק אֶת לְבָבוֹ לְחִטּוֹא לְמַעַן דַּעַת אֶת־נְשֵׁי־שָׂרָה אֶל עַד דּוֹן־רוֹת		
8	[עוֹלָם וְיוֹפֵד לְדָם] מִיַּמֵּי־יְהוָה	[עֲרֹב בְּבִתְיָהֶם] וְיִפְגַּע בְּכֹל פֶּה [הַסָּה	
9	וְיִגּוֹף בְּדָבָר אֶת־כּוֹל]	מִקְנֵי־הַסָּה וּבַהֲמַתָּם לְ[מוֹת הַסִּגִּיר יִשְׂרָאֵל חוֹשֵׁב בְּאַרְצָם וְאַפְלָה בְּ[בֵּיתִי] הַסָּה בְּלִירָא[ה]	
10	בְּבֵרֵד אֶרֶץ וְאַדְמַתָּם]	בְּ[חֲנַמְלָה] אֲבִיד כּוֹלָּ פְּרִי אוֹכְלֵ] וּיְבֵא אֶרְבֵּה לְכִסּוֹת עֵין	
11	הָאֶרֶץ] חֶסֶל כְּבֵד בְּכֹל גְּבוּלָם	[וְיִחְזַק] אֶל אֶת לְבָב [פְּרַעֲוִי] הֵ לְבַלְתִּי?] שֶׁלֹּחַ] [
12	וְלַמַּעַן הַרְבוֹת מוֹפְתִים	[לִם] [וְהָאֶ] [לָּ] [לְ] [°]	

- 2 die zwei Hebammen [und sie warfen]
 3 ihre Söhne in den Nil [] sie (Akk.)
 4 und Er sandte ihnen den Mose [und Er erschien ihm] in der Erscheinung [des Dornbuschs]
 5 durch Zeichen und Wunder []
 6 und Er sandte sie zum Pharao [] Plagen [] Wunder an Ägypten [] und sie überbrachten Sein Wort

33 Zum Text vgl. DJD XXVIII 208–217.

34 Vgl. DJD XIII 429–434; Crawford, Exodus, 317 f.

- 7 dem Pharao, zu entlassen Sein Volk. Aber er (Pharao?) verhärtete sein Herz zur Sünde, auf dass erkennen die Männer Israels für ewige Generationen. / Und Er verwandelte in Blut ihr Wasser. /
- 8 Die Frösche in ihrem ganzen Land – und Läuse in all ihren Grenzen / und die Hundsfliege in ihren Häusern, – und sie infizierten all ihre []. / Und Er schlug mit der Pest all ihre
- 9 Herden, – und ihr Vieh lieferte er dem Tod aus. / Und Er legte Finsternis auf ihr Land – und Dunkelheit auf ihre Häuser, – so dass sie nicht sehen konnten einer den anderen. / Und Er schlug
- 10 mit Hagel ihr Land – und ihren Ackerboden mit Eisschlag, – um zu verderben all ihre Frucht ihrer Nahrung. / Und Er brachte Heuschrecken, zu bedecken die Oberfläche der Erde, – schwere Wanderheuschrecken in all ihre Grenzen –
- 11 zu fressen alles Grün in ihrem Land []. / Und Gott verhärtete das Herz des Pharao, sie nicht zu entlassen, und um zu vermehren die Wunderzeichen.
- 12 [Und Er schlug ihre Erstgeburt], das Vorzüglichste von all []

Die biblischen Erzählungen sind leicht aus einzelnen Worten oder Wortverbindungen erschließbar. Erkennbar sind im Vorfeld die Hebammen (Ex 1,15 ff.), das Werfen der Kinder in den Nil (Ex 1,22), die Berufung des Mose (Ex 3), die Sendung von Mose und Aaron zum Pharao und die Verhärtung (des Herzens) des Pharao (Ex 4–7). Daneben kann man auslegende oder ausschmückende Elemente beobachten. Ab Z. 7 herrscht die Rezeption der Plagenerzählung (Ex 7–11) vor: Die Reihenfolge der Plagen ist gegenüber der biblischen Tradition verändert (die Dunkelheit ist vorgezogen; die Geschwüre scheinen ganz zu fehlen); und die Beschreibung der Plagen orientiert sich sprachlich eher an Ps 78 (V. 44–51) und Ps 105 (V. 26–36, wo ebenfalls die Geschwüre fehlen) als an Ex 7–10.³⁵ Besonders auffällig aber ist, dass die Plagen – gerahmt von der Verhärtungsaussage (Z. 7.11) – im poetischen Parallelismus, also in Psalmensprache, formuliert sind, und zwar im synonymen Parallelismus. Nach der Blutplage folgen drei Distichen (Frösche und Läuse / Fliegen und Infektion / Pest und Tod) und dann drei Tristichen (Finsternis / Hagel und Eis / Heuschrecken), jeweils mit synonym-paralleler Plagenbeschreibung und anschließender Folgewirkung.³⁶ Die Raum-Konzeption orientiert sich zum einen an „ihrem Land“ (ארצם = Ägypten; Z. 8.9.10.11), zum anderen ist sie chiasmisch angeordnet nach außen „im Land/in ihren Grenzen“ (Z. 8.10 f.) und innen „im Land/in ihren Häusern“ (Z. 8.9). Wie die Interpretation des biblischen Textes im einzelnen aussieht, mag ein kleines Beispiel verdeutlichen: Die Beschreibung der Finsternis in Z. 9 nutzt (wie ihre Vorlage Ex 10,22, dort aber als Cstr.-Verbindung חשך־אפלה) beide Termini חשך und אפלה, differenziert aber jetzt nach חושך im Land (בארצם) und אפלה in den Häusern (בבתיהם [sic]). Über den stilistisch-ästhetischen Effekt hinaus dürfte hier auch eine semantische Diffe-

35 Vgl. DJD XIII 429.431.

36 Vgl. die entsprechende stichisch-poetische Anordnung des Textmaterials in DJD XIII 432.

- 8 Und bei seinem Leuchtenlassen sein Antlitz zu ihnen als Heilung, da erstarkten ihr(e) Herz(en) wieder, und Erkenntnis []
- 9 Und obwohl keiner dich kannte, zerschmolzen sie und bebten. Und sie taumelten/feierten beim Klang []
- 10 [] für sie [] zur Rettung []

Die zahlreichen Anspielungen auf den Exodus scheinen eher in einen rhetorischen Appell an ein „Du“ (wohl das Volk Israel) als in eine Erzählung eingebettet zu sein.³⁹ Was erkennbar ist, ist z. B. in Z. 3 die durchgehende Schlechtigkeit des Volkes: schon die Vorfahren haben sich widersetzt, und wegen ihres schlechten Handelns und wegen „der Unreinheit ihrer frevelhaften Taten“ [גַּדְתָּ מַעֲשֵׂי] wird kein Rest übrigbleiben.⁴⁰ Das Folgende (Z. 5) „da pflanzte er für sie/uns, seinen Erwählten, in dem Land, das das köstlichste aller Länder ist“, ist weder textlich noch von der Interpretation her eindeutig, greift aber wohl auf ähnliche biblische Vorstellungen zurück (vgl. Ex 15,17; 2 Sam 7,10; Ps 44,3; 80,9; Jer 2,21), bei denen ebenfalls Gott Subjekt ist. Kontextuell scheint es ein Vorausverweis zu sein im Sinne von frühzeitiger Vorbereitung des Landes für Israel, da anschließend (Z. 6 ff.) von Moses Machttaten in Ägypten im Vorfeld des Exoduserignisses die Rede ist⁴¹ mit besonderer Betonung seiner herausgehobenen Stellung gegenüber dem Pharao und seinen Beamten, die die (biblisch nicht umgesetzte; vgl. aber die performative Redeform!) Ankündigung von Ex 7,1 nun auch erzählerisch einholt.

3.6 4Q392 2+5 + 4Q393 1 i – Rezeption des Gebets des Nehemia

In dem „non-sectarian“ Manuskript 4Q392 mit dem Beinamen „Works of God“ liegt in den Fragm. 2+5 eine „sekundäre Rezeption“ vor, insofern nicht das Exoduserignis unmittelbar rezipiert wird, sondern seine bereits „gebrochene“ Deutung im Gebet des Nehemia (Neh 9,6 ff., bes. V. 9–11). Man vermutet, dass das textlich unabhängige – d. h. ohne Textüberlappungen vorliegende – Manuskript 4Q393 mit dem Titel „Communal Confession“ zur selben Komposition gehörte.⁴² Wenn ein vermuteter materialer Joint plausibel ist, dann würde ein gebetsartiger Rückblick und Lobpreis auf Gott und seine wunderbaren Taten in der Geschichte im Stile von Neh 9 (4Q392 Fragm. 2+5) mit 4Q393 1 i zu verbinden sein, dem dann in 4Q393

³⁹ Vgl. DJD XIX 99.

⁴⁰ Vgl. Fabry, Art. עֲלִילָה ‘*alilāh*, 125.

⁴¹ Vgl. Dahmen, Art. נָטָה ‘*nāṭa*’, 954.

⁴² Vgl. DJD XXIX 25.34.

Begründung dafür, dass Juden Nichtjuden nicht dienen dürfen, angeführt, Gott habe sie aus Ägypten herausgeführt (עבדיו הם אשר הוציא מארץ מצרים; Z. 2f.) und „in Bezug auf sie geboten, dass keiner verkauft werde, wie man einen Sklaven verkauft“ (Z. 3). Das Gebot selbst ist in engem Anschluss an Lev 25,42 formuliert. Oder als allgemeine Erinnerung an die geschichtlichen Ereignisse: Auch wenn der Kontext mitunter sehr fragmentarisch ist, gehen z. B. 4Q226(psJub^b) 1,4.6 (nach Ägypten hinunterziehen; die Zeichen, die ich dir gab) und das aramäische 4Q546 8–10 (Amram-Tradition)⁴⁶ eindeutig auf den Exodus bzw. auf die Wunder- und Plagenerzählungen ein.

Fazit zu den „non-sectarian“ Texten: Was sich intentional erkennen lässt, sind 1. die Harmonisierungsversuche zwischen biblischen und biblischen (Leerstellen in Ex sowie zwischen Ex und Dtn; Ex und Neh; vgl. 4Q364[RP^b]; 4Q365[RP^c]; 4Q392) bzw. biblischen und nicht-biblischen Traditionen (Jub; 4Q364[RP^b] 15); 2. ein besonderes Interesse an biblischen Personen (Mose und Mirjam; vgl. 4Q365[RP^c] 6a ii +6c; 4Q368[apocrPent A]), die weiter ausgestaltet und ausgeschmückt werden; 3. der anthologische Charakter der Rezeption des Exodus bzw. seiner Teilthemen (Plagen; Schilfmeer; vgl. 4Q374; 4Q422; 4Q392); und 4. die Übernahme des Exodusmotivs in Gebetskontexte (vgl. Neh 9 [vgl. bereits Ps 78,44–51; 105,26–36]; 4Q392; vgl. wesentlich zurückhaltender in den „sectarian“ Texten 4Q504[Dib-Ham^a] 1–2 v 10; 6,6f.; 4Q503 1–6,5).

4 Kein Exodus in „sectarian“ Texten von Qumran – Versuch einer Deutung

Wenn das zu Qumran zeitgenössische Judentum also ein erkennbares Interesse an Exodustraditionen hat, ist es noch einmal mehr erstaunlich, wie sehr sich die „sectarian“ Texte in dieser Hinsicht von diesem *mainstream* absetzen.

Ich möchte zwei Antwortversuche vorlegen. Das Folgende ist nur ein Versuch. Dazu kennen wir das Gedankengebäude der Qumraner und seine Voraussetzungen immer noch viel zu wenig.

⁴⁶ Vgl. dazu und zur Qahat-Tradition Crawford, Exodus, 314–317.

4.1 Exil statt Exodus

Der erste Antwortversuch ist in der Sache im Prinzip bekannt und anerkannt, aber m.W. noch nicht dem Exodus kontrastiert worden: Für Qumran ist das Theologumenon vom Exil wichtig, wichtiger jedenfalls als der Exodus. Dazu werden v. a. die Exilspropheten Jeremia und Ezechiel instrumentalisiert, insofern sie in sog. Pseudo-Texten (4Q383 – 4Q391) quasi neu geschrieben werden und die Realität des Exils in Androhung, Vollzug und Erleiden über die nachexilische Zeit bis in die damalige Gegenwart der Qumrangemeinschaft hinein prolongieren. Es ist doch auffallend, dass die vorexilischen Propheten Proto-Jesaja und XII bis zu Zefanja (mit Ausnahme Amos) und ihre Gesellschaftskritik in Pesharim auf die eigene Gegenwart hin ausgelegt werden, während hingegen Jeremia und Ezechiel nur in Pseudo-Texten wiederkehren, und die nachexilischen Propheten (Hag; Sach; Mal; Joel) sogar gänzlich totgeschwiegen werden. Auch das in der Hauptsache aus DtJes-Zitaten zusammengestellte „Trosthüchlein“ 4Q176(Tanḥ) für die Qumrangemeinschaft enthält in den erkennbar verwendeten Texten (Jes 40,1–5; 41,8f.; 43,1–6; 49,7,13–17; 51,22f.; 52,1–3; 54,4–10) gerade keine Exodusmotivik.

Das Exilmotiv wird auf verschiedenen (mindestens zwei) Ebenen verwendet. 4QpsJer und 4QpsEz sprechen futuristisch von der Zeit des Exils in Babylon und meinen damit die Zeit nach dem historischen Exil, in der die Israeliten zum wiederholten Male – wie schon zur Zeit des Königtums – sündigen werden. Einzige positive Ausnahme (diese Bewertung ist einzigartig in Qumran; z. B. gegen 1 Hen 89,73) war die erste Generation der Rückkehrer aus dem Exil (מלבד העולים רישוניה, vgl. Neh 7,5f.; Jer 30,10; 46,27; 2 Chr 6,37 f. u. ö.), die den Tempel baute und die sich nach Esra 4,3 als יחד bezeichnet. Wegen ihrer Sünden kommen die Israeliten der folgenden Generationen unter einem Gotteslästerer (Antiochus IV. wird geradezu als zweiter Nebukadnezzar gezeichnet) unter ein schweres Joch im Land ihrer Gefangenschaft (על כבוד בארצות שבים; 4Q385a 4,9 par. 4Q389 8 ii 3), wohin Jeremia die Gefangenen begleitet. Dort fordert der Prophet die Israeliten auf, im Land ihrer Gefangenschaft (4Q385a 18a–b i 7; als Babylon expliziert in Z. 4.10) den Bund mit Gott zu bewahren und nicht länger zu sündigen. Auch die Zeit des Zweiten Tempels wird also als Epoche des Niedergangs und der falschen Entscheidungen gewertet, so dass sich Gott „aufgrund all des Übels in seinen Augen“ gezwungen sieht, „sein Gesicht zu verbergen und sie in die Hand ihrer Feinde zu geben und dem Schwert zu überantworten“ (4Q390 1,9f.). Das babylonische Exil dient also wohl als Prototyp des gegenwärtigen Elends (vgl. ähnlich die späte apokalyptische Literatur) – eigentlich lebt Israel immer noch im Exil bzw. unter einer Fremdherrschaft wie im Exil; politische Souveränität und religiöse Autonomie sehen jedenfalls anders aus. Allerdings betonen die Texte auch, dass Gott trotz seines Zorns einen Rest für/in Israel bewahrt und es nicht der völligen

Zerstörung preisgegeben hat (CD 1,5; vgl. CD 2,4–7). Diesen positiven Rest repräsentiert nach eigener Überzeugung die Qumrangemeinschaft bzw. – für die Gründungszeit – die nicht abgefallene zadokidische Priesterschaft.

Hier kommt nun der zweite Aspekt zum Tragen: die Selbstexilierung der Gemeinschaft. CD 1,4f. erklärt mit Gottes Gedenken an seinen Bund die Errettung „eines Restes für Israel“. Das bezieht sich auf diejenigen, die standhaft Gottes Anordnungen befolgt haben und nicht vom Weg abgekommen sind wie der Rest von Israel. Die Gemeinschaft als das wahre Israel hat das historische Israel in einem schmerzhaften Ablösungsprozess der Umkehr und Selbstexilierung verlassen, muss aber vergegenwärtigen, dass sie letztlich immer noch Teil davon ist. Obwohl sie sich im Land Judäa aufhalten, betrachten sie sich doch selbst als in einem geistigen Exil befindlich wie auch ausgeschlossen von der Führung in Jerusalem. Insofern versteht sich die Gemeinschaft von ihrer Geschichte und von ihrer gegenwärtigen Situation her als „Fremde im eigenen Land“; מגור und גור werden zu Bezeichnungen für das selbstgewählte, zeitlich befristete Exil *im* Land – diese geographische bzw. raum-konzeptionelle Besonderheit mag ein Grund dafür sein, dass es aus diesem selbstgewählten Exil auch keinen (neuen) Exodus geben kann, weil man sich eben schon bzw. noch im eigenen Land befindet; stattdessen wird der Begriff שׁוּב „zurückkehren“ bevorzugt (s.u.). Diese Selbstexilierung (übrigens durch das Bewegungsverb יצא ausgedrückt; anders in 4QMMT: פִּרְשׁ) wird begründet mit dem Wissen um die eigene heilsrelevante Erwählung und dient wesentlich dem Ziel, Sühne zu leisten. Im Zuge von Exilierungen bzw. Deportationen kam es notgedrungen zur Einrichtung von Lagern. Lagerleben und Lagerordnung waren also für das allgemeine Bewusstsein eine Selbstverständlichkeit, die so v. a. von CD übernommen wird. Auch die Damaskusreferenz ist als ein Indikator für ein exilisches Bewusstsein zu werten. Vor allem „die Tempelferne wird als schmerzhaft erlebt. Sie wird jedoch nicht als endgültiger Zustand betrachtet, sondern als temporär, vergleichbar mit dem babylonischen Exil ... Die Hoffnung auf Wiederkehr zum Zion und die Wiederaufnahme der toragerechten Kultpraxis bleibt bestehen ... Die Kultpraxis verschiebt weg vom traditionellen Jerusalemer Tempelkult hin zu einer spiritualisierten Form ... Dabei wird die Spiritualisierung der Kultpraxis jedoch nicht als entwicklungsgeschichtlich bedingt unumkehrbarer Fortschritt gegenüber dem Jerusalemer Tempelkult eingeführt, sondern als notgedrungener Ersatz angesichts der am Tempel herrschenden ungesetzmäßigen und damit als verwerflich empfundenen kultischen Praktiken“.⁴⁷

⁴⁷ Jain, Psalmen oder Psalter?, 279; vgl. insgesamt Jain, Psalmen oder Psalter?, 277–281. Auf analoge Weise hatte schon das historische Israel im babylonischen Exil sein Überleben gesichert.

Verschiedene Belege sind dabei von besonderem Interesse: Zunächst zwei simple Textvarianten in der großen Jesajarolle: Der in Jes 26,20 MT auf das Volk bezogene Imp. fem. Sing. חָבֵי „versteck dich“ wird in 1QJes^a 21,3 zu einem Imp. mask. Pl. חָבוּ „versteckt euch“ (für eine kurze Zeit) umgeschrieben, den man als interpretierenden und aktualisierenden Aufruf an die Qumrangemeinschaft zur Selbstexilierung lesen kann; und schließlich wird Jes 8,11 MT „als der Herr *mich* (den Propheten) davon abhielt, auf dem Weg dieses Volkes zu gehen“ in 1QJes^a 8,4 zu: „er hat *uns* davon abgehalten, auf dem Weg dieses Volkes zu gehen“ – nur zwei Bestandteile einer umfassenden exegetischen Konzeption in 1QJes^a.⁴⁸

1QpHab 11,6 deutet die schwierige Textstelle Hab 2,15 „der ausgießt seinen Grimm (חַמָּה)“, auf den Frevelpriester, „der den Lehrer der Gerechtigkeit verfolgte, um ihn zu verschlingen im Zorn seines Grimms (בְּכַעַס חַמָּתוֹ) am Ort seines Exils“ (גְּלוּתוֹ). Und 1QM 1,3 nennt das „Exil der Söhne des Lichts“ (גְּלוּת בְּנֵי אֹרֶךְ), die aus der Wüste der Völker zurückkehren werden (שׁוֹבֵי) nach Jerusalem. Aber diese Rückkehr gehört schon in die Endzeit, und sie wird nicht als Umkehrung des Exodus gezeichnet.

Das Eschaton setzt ein mit der Selbstexilierung der Gemeinde aus dem Bereich der Frevler in die Wüste (1QS 8,12). Die Endzeit ist nochmal eine Zeit der Drangsal auch für das ganze Volk der Erlösung Gottes (1QM 1,11; 15,1) und eine Zeit des Gerichts (1QH 6,15; 4Q228 1 i 5; 4Q372 2,7); deshalb kann sie als Wiederkehr der Exilszeit in Babylon (4Q386 1 iii 1) gezeichnet werden. Aber im Eschaton werden die „Versprengten Israels“ und die Exilierten auch wieder „versammelt“.

4.2 Ethik

Der zweite Antwortversuch führt in den Bereich der Ethik.⁴⁹ Die Intention der Qumrangemeinschaft ist es, den ursprünglichen, wahren und unverfälschten Willen Gottes zu tun. Dieser ist in der in/seit der Schöpfung von Gott gegebenen Tora niedergelegt, aber offensichtlich war/ist die Vermittlung des Gotteswillens durch Mose und die Propheten (die mündliche Halakha und die pragmatische Auslegung der Tora z. B. durch die Pharisäer [vgl. 4QMMT] sowieso) in irgendeiner Weise defizitär. Informationen über den ursprünglichen, schon in der Schöpfungsordnung verankerten Gotteswillen findet man u. a. im Jubiläenbuch – daher

⁴⁸ Vgl. Fabry, Rezeption, 123 – 126. Besonders hervorzuheben ist, dass solche Textvarianten sich ausschließlich in der großen Jesaja-Rolle 1QJes^a finden, während die Jesaja-Pesharim (4QJes^{a-c}) offenbar eine dem späteren MT sehr nahe bzw. identische proto-masoretische Textform kommentieren.

⁴⁹ Vgl. dazu ausführlich Schlenke, Qumranische Ethik.

dessen Hochschätzung in Qumran. Biblisch ist die Gebotsmitteilung untrennbar mit dem Exodus verknüpft, quasi dessen logische Folge, um der gewonnenen Freiheit eine Form zu geben. Wenn man nun (wie die Qumrangemeinschaft) auf die ursprüngliche, von Gott bereits in der Schöpfungsordnung verankerte Tora zurückgreift, braucht man den Exodus nicht mehr, um die Tora zu begründen und aus ihr zu leben. Der heilsgeschichtliche Indikativ der Tora ist nicht mehr der Exodus, sondern die Schöpfung! Und dieses Privileg reklamiert die Qumrangemeinschaft für sich: CD 3,12–16 erklärt entsprechend, dass Gott das Festhalten der Übriggebliebenen an Gottes Geboten (der mosaischen Tora) belohnt hat, indem er ihnen darüber hinaus die Weisheit der „verborgenen Dinge“ (נסתרות), inklusive der bereits in der Schöpfungsordnung verankerten Sabbate, Feste und anderen festgesetzten Zeiten, die Wege seiner Wahrheit und die Wünsche seines Willens, geoffenbart hat (s. o. 3.1 zu Jub 1,4), in denen das nachexilische Israel bis in die aktuelle Gegenwart der Gemeinschaft in die Irre gegangen war und immer noch geht. Das alles hatte Mose nämlich am Sinai/Horeb nach der biblischen Tradition nie ausdrücklich vermittelt. „Diese ‚verborgenen Dinge‘ sind durch das ‚Forschen‘ (דרש) in den Geboten zu suchen. Es geht also einerseits um das allgemeine Offenbarungswissen der Tora, andererseits um ein exklusives Wissen hinsichtlich der rechten Torainterpretation“.⁵⁰ Die mosaische Tora bleibt also noch der Referenzrahmen bzw. die Bezugsgröße, nach deren Einhaltung/Befolgung die Außenstehenden beurteilt werden, insofern sie jedem zugänglich und allgemein bekannt ist (vgl. 1QS 5,7–15, bes. Z. 11f.). Wer sich aber (frei)willig (נִיפָּה *niph* und *hitp*) um die echte, wahrhaftige und vollständige Erfüllung der Tora im ursprünglich intendierten Sinne Gottes bemüht, kann in die Gemeinschaft, die allein die einzig richtige Torapraxis repräsentiert, eintreten bzw. aufgenommen werden und bei entsprechender Eignung in diese „verborgenen Dinge“, die der Gemeinschaft exklusiv geoffenbart wurden, eingeführt werden. Die vollständige göttliche Tora ist und bleibt vorerst bis zur Endzeit רַ „Geheimnis“ (vgl. 1QS 9,18; 11,3–8), in das der Gemeinschaft aber schon exklusiv teilweise Einsicht gewährt wurde. Auch der Begriff מצוֹת hat auf dieser Linie in CD 2,16–3,16 gar „keinen spezifischen Bezug (mehr) zu den dem Mose am Sinai gegebenen Geboten; der Verfasser scheint diese vielmehr absichtlich zu übergehen, obwohl er sie in 3,10f. ganz offenkundig voraussetzt. מצוֹת ist in CD 2f. der übergeordnete Begriff für den Willen Gottes im Allgemeinen, der sich in je spezifischen Forderungen konkretisiert, die hier aber nur teilweise im Einzelnen ausgeführt werden. Diese Forderungen können sich (u. a.) auf die Gebote beziehen, wie sie in Jub 7 schon für die Noachiten zusam-

50 Schlenke, Qumranische Ethik, 296.

mengefasst sind und in CD auch für die Nachfahren der Patriarchen als Norm vorausgesetzt werden“.⁵¹

Letztlich wird so auch die Person des Mose als Gesetzgeber in gewisser Weise abgewertet/depotenziert zugunsten der eigenen, unmittelbar an die Gemeinschaft bzw. ihren Gründer ergehenden göttlichen Offenbarung des bereits in/seit der Schöpfung verankerten Gotteswillens und v. a. seiner als rechtmäßig und schöpfungskonform verstandenen Deutung/Auslegung.

Literatur

- Brooke, George J. u. a. (Hg.), *The Significance of Sinai*, ThBN 12, Leiden: Brill, 2008.
- Crawford, Sidnie White, *Exodus in the Dead Sea Scrolls*, in: Thomas B. Dozeman / Craig A. Evans / Joel N. Lohr (Hg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, SVT 164, Leiden: Brill, 2014, 305–321.
- Dahmen, Ulrich, Art. אֵפֶלַח *’apelāh*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, 263–266.
- Dimant, Devorah, *Sectarian and Non-Sectarian Texts from Qumran: The Pertinence and Usage of a Taxonomy*, RQu 24 (2009/10) 7–18.
- Fabry, Heinz-Josef u. a., *Anthropologische Texte aus Qumran und ihre Bedeutung für einen Entwurf qumranischer Anthropologie*, in: Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, QD 237, Freiburg: Herder, 2010, 332–349.
- Fabry, Heinz-Josef, *Die Rezeption biblischer Texte in frühjüdischer Zeit im Licht der Qumrantexte*, in: Nóra Dávid / Armin Lange (Hg.), *Qumran and the Bible. Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls*, CBET 58, Leuven: Peeters, 2010, 111–129.
- Fabry, Heinz-Josef, Art. כֹּהֵן *kōhēh*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 351–355.
- Fabry, Heinz-Josef, Art. אֵלִילָה *’alīlāh*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016, 123–126.
- Falk, Daniel K., *Biblical Adaptation in 4Q392 Works of God and 4Q393 Communal Confession*, in: Donald W. Parry / Eugene Ulrich (Hg.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, STDJ 30, Leiden: Brill, 1999, 126–146.
- Hempel, Charlotte, *Kriterien zur Bestimmung „essenischer“ Verfasserschaft von Qumrantexten*, in: Jörg Frey / Hartmut Stegemann (Hg.), *Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer*, Paderborn: Bonifatius, 2003, 71–85.
- Holtz, Gudrun, Art. מִשְׁוָּה *mišwāh*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 746–756.
- Jain, Eva, *Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda*, STDJ 109, Leiden: Brill, 2014.

⁵¹ Holtz, Art. מִשְׁוָּה *mišwāh*, 753.

- Lange, Armin, Kriterien essenischer Texte, in: Jörg Frey / Hartmut Stegemann (Hg.), *Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer*, Paderborn: Bonifatius, 2003, 59–69.
- Lange, Armin / Weigold, Matthias, *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature*, JAJ Suppl. 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Metso, Sarianna, *Qumran Community Structure and Terminology as Theological Statement*, in: James H. Charlesworth (Hg.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls Vol. 2: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Waco: Baylor University Press, 2006, 283–300.
- Newman, Judith H., *Priestly Prophets at Qumran: Summoning Sinai Through the Songs of the Sabbath Sacrifice*, in: George J. Brooke u. a. (Hg.), *The Significance of Sinai*, ThBN 12, Leiden: Brill, 2008, 29–72.
- Newsom, Carol A., 4Q370: An Admonition Based on the Flood, RQu 13 (1988) 23–43.
- Novakovic, Lidija, Art. זָכָר *zākar*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, 840–849.
- Paganini, Simone / Jöris, Steffen, Art. פָּרְדֹּה *par'ôh*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016, 337–339.
- Pomykala, Kenneth (Hg.), *Israel in the Wilderness*, ThBN 10, Leiden: Brill, 2008.
- Schäfers, Kirsten, Art. יָצָא *jāṣā'*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 215–231.
- Schlenke, Barbara, Art. מִצְרַיִם *miṣrajim*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 758–765.
- Schlenke, Barbara, „Außer Gottes Willen soll ihm nichts gefallen“ (1QS IX 24). Qumranische Ethik zwischen Gesetzesobservanz und Heiligkeit, in: Christian Frevel (Hg.), *Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen*, QD 273, Freiburg: Herder, 2015, 286–322.
- Schmitz, Barbara / Engel, Helmut, *Das Buch Judit*, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2014.
- Schofield, Alison, *The Wilderness Motif in the Dead Sea Scrolls*, in: Kenneth Pomykala (Hg.), *Israel in the Wilderness*, ThBN 10, Leiden: Brill, 2008, 37–53.
- Schofield, Alison, Art. מִדְבָּר *midbār*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 575–578.
- Talmon, Shemaryahu, *The „Desert Motif“ in the Bible and in Qumran Literature*, in: Alexander Altmann (Hg.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1966, 31–63.
- Tso, Marcus K.M., *The Giving of the Torah at Sinai and the Ethics of the Qumran Community*, in: George J. Brooke u. a. (Hg.), *The Significance of Sinai*, ThBN 12, Leiden: Brill, 2008, 117–128.
- Weinfeld, Moshe, *The Covenant in Qumran*, in: James H. Charlesworth (Hg.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls Vol. 2: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Waco: Baylor University Press, 2006, 59–69.
- Zanella, Francesco, „Sectarian“ and „Non-Sectarian“ Texts: A Possible Semantic Approach, RQu 24 (2009/10) 19–34.

Folker Siegert

Das Passafest bei Josephus

1 Was bietet Josephus zum Thema „Exodus“?

Anders als bei Philon wird bei Josephus das Buch *Exodus* nie genannt. Nacherzählt wird es in seiner *Anfangsgeschichte* (Ἀρχαιολογία) – sc. der Menschheit im Ganzen und des Judentums im Besonderen, aber auch das nur sehr auswahlweise. Bevor ich deren Buch 2 und 3 für unser Thema durchsah, hätte ich damit gerechnet, etwas wie „Zuspruch und Anspruch“ in der Darstellung des Exodus bei ihm zu finden und damit einen Anschluss zu gewinnen an eine biblische Theologie christlichen Zuschnitts. Doch leider, Bundestheologie wie wir sie aus der Hebräischen Bibel kennen und wie sie bei den Rabbinen langsam, im reformierten Christentum viel schneller zur Wirkung kam und sogar tragend wurde, findet sich unter den Interessen, die er verfolgt, nicht.¹ Selbst Adolf Schlatter, der den ganzen Josephus im Griechischen durchstudiert hat und ihn als Hauptzeugen einer echt-jerusalemischen jüdischen Theologie zeitgenössisch zum Neuen Testament werten möchte, hat seine *Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus* schreiben können, ohne das Exodus-Geschehen und das Passafest oder das ihm folgende Maçcotfest überhaupt nur zu erwähnen.

Eine einzige Nennung des Passafestes bei Schlatter (S. 151) geschieht im Zuge der Vermutung, dass Festmähler in der jüdischen Diaspora auch aus Anlass der Passa-Nacht stattgefunden haben müssen. Genau diese Vermutung aber wird sich im Folgenden nicht bestätigen. Wir wissen von einem solchen Ritus erst durch die Rabbinen, die eine ganze Hausliturgie für die Seder-Nacht entwickelt haben. Das war aber *nach* der Zerstörung des Tempels, als die Synagogen und auch die Privathäuser Ersatz bieten mussten für dessen Wallfahrtsfeste. Ich werde darauf zurückkommen.

Um Josephus zu verstehen, wird es aber gut sein, uns in die Zeit des Zweiten Tempels zurückzusetzen und einen Anachronismus in unserer Wahrnehmung

¹ Vogel, Das Heil des Bundes bietet trotz sehr breiter Quellenbasis nicht eine zum Thema „Exodus“ einschlägige Josephus-Stelle. Prüft man es an Rengstorfs Josephus-Konkordanz, so findet man διαθήκη nur in profanem Gebrauch, für das Schreiben eines Testaments nach griechischem oder römischem Recht (in mosaischem Recht gibt es das nicht einmal, sondern es werden Pflichtteile vererbt). Die Erwähnungen des Exodus-Geschehens in C.Ap. 1,223.230 und 2,17.19 dienen allein chronologischen Zwecken, nämlich einem Altersbeweis des Judentums bis weit vor die Gründung Karthagos und damit auch vor die Ursprungsgeschichte des Griechentums, den Krieg gegen Troja.

jener Epoche, der ja auch die Lebenszeit Jesu und der Urchristen noch angehört, zu begeben: Anders als die Evangelien es darstellen und als wir es von den Rabbinen gewohnt sind, war das Passafest in Zeiten des Zweiten Tempels *nicht* das Hauptfest des mosaischen Jahreszyklus. Es war auch nicht gleichgewichtig mit dem Versöhnungstag im Herbst. Sondern „das Fest“ schlechthin war in Tempelzeiten das Laubhüttenfest. Das geht schon aus der exzessiven Zahl von Opfertieren hervor, die für jeden Tag dieser Festwoche vorgeschrieben sind (Num 29). Man kann es sich auch so merken: Von den drei Ernten, die an Passa, Pfingsten und Laubhüttenfest gefeiert wurden, war diese, die Weinernte, die fröhlichste. Da dürfte der Pilgerstrom, auch seitens der Nichtjuden, der stärkste gewesen sein; jedenfalls war dieses Fest in der Umwelt das bekannteste. In der Darstellung Plutarchs in seinen Tischgesprächen, die ihm viel Kenntnis fremder Kulturen und vergangener Zeiten ins Haus brachten, wird der in Jerusalem (bis dahin) verehrte Gott am ehesten mit Dionysos, dem Gott des Weines, gleichgesetzt.²

Eine weitere Einschränkung betrifft die *Antiquitates* des Josephus als Geschichtsquelle. Zwar ist Josephus, der Jerusalemer Priester und nachmalige Schriftsteller in seiner Zweitsprache Griechisch, im Auftrage Roms zunächst als Historiker tätig gewesen und hat das inhaltlich sehr solide und stichhaltige *Bellum* verfasst. Danach aber, als er aus eigenem Antrieb schrieb, betätigte er sich eher als Apologet. Schönfärberei ist das mindeste, womit wir bei ihm rechnen müssen; Irreführung musste ihm das Münsteraner Team, als wir sein *Contra Apionem* edierten, zusätzlich nachweisen (etwa zu 1,218). Er ist aber kein Theologe wie etwa Philon, bei dem das apologetische Interesse genauso stark ist, aber weniger stört; das meiste, was er schreibt, beansprucht nicht die Wahrheit eines Berichts. Er schreibt eine frühe Art von Midraschim zur Stärkung des Toragehorsams und schwelgt dabei in hellenistischer Kultur. Josephus aber gehört – in Schlatters Worten – „in eine jüngere Schicht der jüdischen Schriftsteller, die sich mit der griechischen Literatur nur deshalb beschäftigt, weil das Judentum von ihr [der griechischen Literatur] angegriffen wird“ (das meint insbesondere den heute zu Recht vergessenen Gräko-Ägypter Apion). Und weiter:³

Was mit den Griechen besprochen wird, ist aber nicht mehr die Gottesfrage, nicht die Wahrheitsfrage; nur darum handelt es sich noch, ob der Jude [d.i. das Judentum; F.S.] zu verehren oder zu verachten sei. Das kann freilich nicht erörtert werden, ohne daß auch das religiöse Fundament der Gemeinde verteidigt wird. Aber das Ziel der Arbeit liegt nicht in der

² Plutarch, *Quaestiones convivales* 4,4,4–6; bequem nachzulesen bei Stern, *Authors*, Bd. 1, S. 550–562 (mit Kommentar).

³ Zitate aus Schlatter, *Theologie*, 240.

Theologie; diese wird zum Mittel, das zur Verteidigung der Verherrlichung des Juden[tums] dient.

So ist nun auch der Bundes-Begriff, wie gesagt, *nicht* der Schlüssel zum Denken unseres Jerusalemer Priesters. Nochmals Schlatter (a.a.O.):

Eine Formel, die das besondere Verhältnis der Juden zu Gott erklären sollte, hat J(osephus) nicht gesucht (...). Die Erzählungen, die den Abschluß des Bundes darstellen, Gen 15 und Ex 24, umgeht er. In dem, was Abraham nach Gen 15,9 f tat, sah er nur ein Opfer (Ant. 1,184). Aber alles, was der Bund für den bedeutet, der ihn stiftet, das συνεργεῖν, συμμαχεῖν, βοηθεῖν, προΐστασθαι, sagt J(osephus) reichlich von Gott aus.

Damit sind wir auf der positiven Seite unserer Prolegomena angekommen. Eine Durchsicht des Textbestandes – wir besitzen die Schriften des Josephus glücklicherweise komplett – ergibt den Befund, dass eine Reihe von Passafesten, und seien sie auch nur beiläufig erwähnt, die Geschichtsdarstellung des Josephus durchzieht. Wir können hier eine Art von rotem Faden wahrnehmen, der von Buch 2 der *Antiquitates* bis in das bittere Ende seines *Bellum* reicht.

Diesen Faden verfolgt Federico Colautti in seiner Dissertation *Passover in the Works of Josephus*. Diese Arbeit, unter den Augen von Joseph Sievers und Günter Stemberger entstanden und freundlicherweise auf Englisch gehalten und nicht auf Spanisch, ist ein sehr schöner und dankenswerter Überblick über unser Thema; sie präsentiert alles, was Josephus dazu sagt. Allerdings ist es eine rein literarisch ausgerichtete Arbeit, keine historische. Colautti stellt heraus, was Josephus *will*, dass sein Publikum es glaubt; was tatsächlich geschah und wie die Praxis im Judentum aussah, ist damit noch lange nicht gesagt – schon gar nicht im Rahmen der sehr ideal gehaltenen biblischen Geschichte der *Antiquitates*. Birke Siggelkow-Berner hat das in einer Göttinger Dissertation unter Florian Wilk und Reinhard Feldmeier gebührend herausgestellt und die *Bellum*-Stellen, aus denen historisch allemal mehr zu gewinnen ist, erneut kritisch unter die Lupe genommen.⁴ Sie bemängelt bei Colautti, dass er nach der Herkunft der nichtbiblischen Motive in Josephus' biblischer Geschichte gar nicht erst fragt. Selbst allerdings kommt Siggelkow-Berner in dieser Hinsicht auch nicht sehr weit; aber den Lesern von Colautti öffnet es den Horizont.

In der Judaistik haben wir derzeit die kuriose Situation, dass gefragt wird: Ist – und wie ist – ein Passafest außerhalb Jerusalems im 1. Jahrhundert überhaupt gefeiert worden? Gab es so etwas wie die Seder-Nacht in den Synagogen oder in den Häusern? Die momentane Antwort lautet: Man weiß es nicht. Clemens Le-

⁴ Behandlung des Passa dort: 49 – 184. Zur Quellenfrage: 178 – 183.

onhard, Münsteraner Liturgieforscher und ausgewiesener Kenner des Judentums, wird es auf einem Kongress, fast zeitgleich zu diesem, mit ausführlichen Gründen verneinen. Colautti meinte zwar, was seine Untersuchung sichtbar mache, sei „die Rolle des (Passa-)Festes im Prozess des Neuaufbaus des Judentums nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer“ (S. 1, übersetzt). Das wäre ein historisches Ergebnis. Wohin er uns führt, ist jedoch des Josephus *Gedankenwelt* – und das ist es auch: eine Gedanken-Welt.

Möglicherweise sagt uns eine rabbinische Notiz zu dieser Frage mehr, als Josephus selber zu sagen bereit ist. Im Talmud, Ber. 19a und Pes. 59a, erinnert man sich an eine Anfrage aus Rom an die Ademie in Javne, ob es in Ordnung sei, dass ein gewisser Matja Iš Romi („Matthias der Mann Roms“ oder „...der Römer“) in Rom Passalämmer schlachte.⁵ Das kann Josephus meinen, nämlich über seinen Vatersnamen; er hieß ja nach jüdischem Namensrecht *Josef ben Matja hak-kohen*. Im Vollzug von Opfern war Josephus als geborener und gelernter Priester wohlgeübt, und er wird seine Jerusalemer Rolle in Rom schmerzlich vermisst haben. – Die Antwort aus Javne lautete damals sinngemäß: Wäre er nicht so prominent, wir würden es ihm untersagen. Hier erinnern wir uns daran, dass der Aaronit und Aristokrat Josephus neben dem Herodesabkömmling Agrippa II., der als Titularkönig Judäas seinen letzten Lebensabschnitt in Rom verbrachte, der prominenteste uns bekannte Vertreter des Judentums in Rom war. Beide sind dort ohne Nachfolger um 100 n. Chr. gestorben.

Schade, eine klarere Antwort auf die oben gestellte Frage hätten wir gerne von Josephus selber. Suchen wir jedoch die Auskunft bei ihm, so entgleitet er uns dorthin, wo Philon zeitlebens zuhause war: in das sturmfreie Reich der Ideen. An die konkrete Politik, die er sicherlich gern getrieben hätte, hat man ihn in Rom nicht mehr herangelassen. Sein Judentum ist in den *Antiquitates* und auch in seiner Apologie *Contra Apionem* in solch hohem Maße ein ideales, dass er es *nur* vom Tempel aus betrachtet, als stünde er noch. Was in Synagogen der Diaspora geschah, seit Jahrhunderten schon, findet bei ihm, anders als bei Philon, keine Erwähnung.⁶ Bloße Gebete sind für ihn offenbar kein Gottesdienst. In der Tat meint das Wort λατρεία, auch wo es im Neuen Testament vorkommt (z. B. Röm 9,4), den Opferkult, und nur diesen.

An welchen Vorgang sollen wir dann aber denken, wenn er in Ant. 12,325 von seinem Volk berichtet: „Bis jetzt feiern wir das Laubhüttenfest“ (μέχρι τοῦ δεῦρο τῆν ἑορτῆν ἄγομεν)? Noch seine Altersschrift *Contra Apionem* spricht gleich

⁵ Ber. 19a; Pes. 59a; vgl. Siegert, Flavius Josephus, Aus meinem Leben, S. 2. Dort auch zur Romreise der vier Rabbinen.

⁶ Auf diesen seltsamen Umstand hat ein großer jüdischer Historiker hingewiesen: Momigliano, Was Flavius Josephus nicht sah.

eingangs von dem Land, „das wir nun innehaben“ (ἔχομεν, Praesens), und ebd. 2,77 (vgl. 2,196; 2,313) bezeugt er:

Tatsächlich bringen wir für sie (die Kaiser) ständige Opfer (...) jeden Tag auf öffentliche Kosten aller Juden.

Das lässt nur zwei gleichermaßen unangenehme Schlüsse zu: Entweder redet er von Parallelvorgängen in der Diaspora, die er für provisorisch ansieht und darum biblisch stilisiert, oder sein Judentum ist überhaupt ein *gedachtes* Judentum. Mit diesen Kautelen ausgestattet, folgen wir nun Colauttis Durchgang durch die jüdische Geschichte anhand ihrer markanten Feste.

Colautti beginnt mit einer terminologischen Bemerkung: Unter den wenigen transkribierten semitischen Wörtern, die Josephus seiner (teilweise ja pagan-römischen) Leserschaft zumutet, ist das Wort Πάσχα (das man besser nicht in Lateinbuchstaben umschreiben sollte, weil es dann im Deutschen falsch ausgesprochen wird). Das ist, wie ja auch im Neuen Testament, die aramaisierte Form von *pesah*, und zwar in damaliger, vorrabbinischer Aussprache *pasha*. Auch Φάσκα kann begegnen, in umgekehrter Verteilung der Aspirationen, gemäß der sog. Hauchdissimulierungsregel des Griechischen.⁷ Der übersetzte Name dieses Festes als τὰ διαβατήρια („Durchzugsfest“), den Philon hat, begegnet bei Josephus merkwürdigerweise nicht, und schon das ist ein Theologieverzicht im Detail. Was aber öfters vorkommt, ist die Nennung der dem Passa direkt folgenden Festwoche mit dem gut griechischen Wort τὰ Ἄζυμα, „(Fest der) ungesäuerten (Brote)“. Da wo Josephus dieses Fest acht Tage gehen lässt und nicht die biblischen sieben, ist offenbar der Passa-Tag, also der mit der Nacht des Frühlingsvollmondes einsetzende 14. Nisan, mitgezählt,⁸ so wie auch bei Mk 14,1.12 parr. Merkwürdigerweise sind die Belege für das Zusammennennen der beiden Feste, die Billerbeck (I 988, Buchst. d und e) aufbietet, alle griechisch, wo nicht römisch (wie für Josephus, aber wohl auch für Markus gilt). Johannes, der Judäer (dieser Name ist damals ausschließlich judäisch),⁹ unterscheidet die Feste, und jene Vollmondnacht, wo das erste der beiden vom Schlachten ins Essen übergeht, wird von Jesus bei ihm nicht mehr erlebt.

⁷ Beides, π wie κ, im selben Wort so dicht beieinander zu aspirieren, wäre allzu barbarisch gewesen und hätte einer griechischen Sprachregel widersprochen.

⁸ Colautti, *Passover*, 6.31. Förmliche Fusionen konstatiert er auf S. 53.146.

⁹ Ich meine den „Senior“ Johannes, der nach zahlreichen Hinweisen des Irenaeus hinter dem Vierten Evangelium zu suchen ist und als expatriierter Judäer in Ephesus wirkte. Erst die Legende vertauscht ihn mit dem Zebedaiden Johannes. Über das eigentümliche, christliche „Passa“ der Johannesgemeinde ist hier nicht zu handeln. Vgl. Siegert, *Das Evangelium des Johannes*, 67 f (Person des „Seniors“); 751 f (das christliche Passa).

Sieben historische Passafeste, so ist Colauttis Befund, gliedern die Heilsgeschichte Israels. Wir verfolgen sie nunmehr durch die *Antiquitates* hindurch, um schließlich im *Bellum* bei der Gegenwart – oder auch den Tagträumen – des Josephus anzukommen.

2 Passafeste in den *Antiquitates*

2.1 Die Begründung des Passafestes im Exodus

Am Anfang dieses roten Fadens steht die Begründung des Passafestes in Ex 11–13, von Josephus neu erzählt in Ant. 2,311–319. Aus apologetischer Rücksicht lässt er die *spolia Aegyptiorum* (das Motiv, dass die Israeliten sich an den Ägyptern bereichert hätten) weg. Ein weiteres Motiv, das fehlt, ist der *asafsuf*, das „Sammelvolk“, welches sich in Num 11,4 ungefragt den Israeliten beigeseht.¹⁰ Was hingegen unterstrichen wird, ist durchgehend die Initiative des Mose.

Man könnte stutzen, wenn man bei Colautti dann liest (S. 36), ein Zusatz des Josephus bestehe darin, dass „the feast will be celebrated in families and that nothing must be kept till the following day (cf. Ant. 3.248)“. Dass nichts von diesem Essen aufbewahrt werden darf, steht bereits in Ex 12,10, und was das Feiern „in Familien“ betrifft, worum derzeit die Diskussion geht, so steht in der englischen Übersetzung der angegebenen *Antiquitates*-Stelle: „we celebrate it by fraternities“. Κατὰ φ(ρ)ατριάς heißt es im Griechischen; das wiederum ist des Josephus Wiedergabe von Ex 12,4, wonach man für jedes Lamm eine hinreichende Zahl Mitesser besorgen soll. In genau solchen Verbänden von mehr oder weniger Verwandten hat man im Jerusalem des Zweiten Tempels die Mahlgemeinschaften organisiert. Auch die Synoptiker, die Jesu letztes Mahl ein Passamahl sein lassen wollen, setzten das voraus; für dreizehn Leute ist ein einjähriges Lamm eine gute Portion. Sollte jedoch das Wort „Familien“ suggerieren, dass man bei sich zu Hause war, würden wir den Text überfordern; das gibt er nicht her. Was die Exodus-Geschichte idealtypisch für Ägypten erzählt, hat sich in Zeiten des Zweiten Tempels, sofern wir überhaupt eine Ortsangabe erhalten, in Jerusalem abgespielt.

Noch ein Detail, das bei Josephus fehlt, ist die in Num 9,14 ausgedrückte Einladung an nichtjüdische Landesbewohner zu einer Teilnahme am Passafest. Die in Ex 12,48 niedergelegte Bestimmung, dass kein Unbeschnittener mitessen dürfe, hatte in der Folgezeit dazu geführt, unter *ger* den Proselyten zu verstehen

¹⁰ Vielmehr bemerkt Colautti, dass Josephus in C.Ap. 1,229, gewissen ägyptischen Aneignungen gegenüber, diese Nachricht dementiert.

und nicht nur den Beisassen oder gar die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft. (Allenfalls Sklaven in jüdischen Haushalten wären noch beschnitten gewesen.) Wenn heute, ganz anders als bei Josephus, Nichtjuden durchaus eingeladen werden, dann ist das möglich aufgrund des Umstandes, dass kein Lammessen mehr stattfindet, sondern nur ein Erinnerungsmahl, wo nicht nur der Auszug aus Ägypten, sondern auch der Verlust des Tempels symbolisiert wird: Vom Lamm liegt da nur ein blanker Knochen auf dem Tisch.

2.2 Das Passa in der Wüste

Dass beim Durchzug durch die Wüste Passa gefeiert wurde (als Tempel hatte man ja das Bundeszelt), ist eine den Passa-Anweisungen von Num 9,1–14 zugrunde liegende Annahme. Dieser Text ist eine Zusatzregelung zugunsten derer, die wegen Unreinheit am 14. Nisan nicht dabei sein konnten; der 14. des Folgemonats wird ihnen zur Nachfeier angewiesen. Diese Regelung wird von Josephus merkwürdigerweise nicht anerkannt. Er übergeht sie in seiner Wiedergabe von Num 9 (Ant. 3,294) und erwähnt nur, dass auch in der Wüste Passa gefeiert worden sei, unter Moses persönlicher Leitung. Einen Paragraphen weiter ist man dann schon an den Grenzen Kanaans; das Buch *Exodus* ist abgeschlossen. Die Vorstellung eines wandernden Gottesvolks, die Ernst Käsemann aus dem *Hebräerbrief* gewann, wird von Josephus, dessen Denken auch im römischen Exil an der Stadt Jerusalem haften blieb, nicht weiter kultiviert.

2.3 Das Passa unter Josua

Folgen wir nun aber dem Volk Israel bis ins Verheißene Land hinein, so ist als nächstes die Wiedergabe von Jos 4–6 (Ant. 5,20–32.34) von Interesse. Hier wird die Führungsrolle Josuas herausgestrichen, wie vorher die des Mose. Die Befreiung aus Ägypten findet ihren Abschluss. Den Namen Gilgal, wo Josua einen provisorischen Steinaltar errichtet, leitet Josephus nicht von *g-l-l* „wälzen“ ab, sondern von *g-'l* „auslösen, erlösen“.¹¹

¹¹ Er folgt jener damals häufigen Etymologisierungspraxis, die die Gutturale ignoriert; dazu Siegert, *Septuaginta*, 136f. Etymologien dieser freien Art, die mehr dem griechischen als dem semitischen Alphabet verpflichtet sind, haben bei anderen Autoren als Josephus manchmal zu dem Fehlschluss geführt, sie hätten ihr Aramäisch bzw. Hebräisch nicht gekannt.

2.4 Das Passa unter Hiskia

Ein drittes Passa, das für Israel einen Neuanfang bedeutete, war das unter Hiskia (2 Kön 23,21–23; expandiert in 2 Chr 29–30), bei Josephus: Ant. 9,260–276. Sein Bild des Hiskia, bemerkt Colautti, schwankt etwas, je nach Quelle; hier aber ist es sehr positiv. Mit 2 Chr 29 führt er aus, dass erst noch eine Reinigung und Entsühnung des gesamten Tempels nötig war, ehe das Fest stattfinden konnte. Dies ist einer der wenigen Momente, wo ein Passa mit Sühne zu tun hat. Genauer: Die Sühnopfer gehen ihm voraus, in der Bibel wie auch bei Josephus. Von hier ins Neue Testament zu übertragen in Richtung auf eine Sühnopfer-Christologie, geht nicht so direkt, wie das meist gemacht wird. Die Regel war es nicht, dass das Passa hätte sühnen sollen.

Der Umstand, dass gerade dies kalendarisch ein „kleines Passa“ war, aus Reinheitsgründen nämlich erst im Monat danach gefeiert (2 Chr 30,2f), bleibt auch hier unerwähnt. Diese Tora hat Josephus, wie gesagt, nicht gebilligt; nicht einmal Colautti (56) kann sagen, woran das liegen mag.

2.5 Das Passa unter Josia

Das vierte große Passa – hier wiederholt sich die Geschichte, jedenfalls die heilige – ist das unter Josia (2 Kön 22–23; 2 Chr 34–35), bei Josephus: Ant. 10,48–80. Auch hier konzentriert sich seine Wiedergabe auf den jeweils großen Mann: Er lässt Josia persönlich ausführen, was dieser in der Bibel dem Volk gebietet. Der Unterschied mag zwar nur ein sprachlicher sein; natürlich implizieren Taten eines Königs die Mitwirkung seiner Untergebenen. Was Josephus beim josianischen Passa übergeht, ist die Opfertätigkeit der Leviten. Diese zu Dtn 16,6 im Widerspruch stehende Bemerkung entfällt bei ihm ganz (und natürlich denkt er nicht daran, dass die Berichte älter sein können als die Tora). Sein Blick ruht ganz auf dem König, in diesem Fall dem Priesterkönig. Für solches Zusammenfallen der Ämter, so können wir hinzusetzen, hat Josephus im Fall des Hasmonäerkönigs Johanan Hyrkan, seines eigenen Vorfahren, durchaus Sympathie bezeugt (Ant. 13,299f). Er selbst – das ist zu seinem Verständnis wichtig – entstammt sowohl der ersten aller vierundzwanzig Priesterfamilien als auch mütterlicherseits der Hasmonäerfamilie (Vita 2–6). Sein Lebenswunsch wäre offenbar gewesen, dieser Art von Theokratie persönlich dienen, ja sie verkörpern zu können. Sich direkt bewerben konnte man nicht; aber Josephus' Schriften, zumal seine *Archaeologie*, sind eine indirekte Bewerbung.

2.6 Das Passa im Exil vor der Rückkehr aus Babylonien

Das nächste bemerkenswerte Passa feiern die Rückkehrer aus dem Babylonischen Exil bereits vor ihrem Aufbruch (1 Esr 4,62f LXX), Ant. 11,66. Die Situation ist insofern analog der in Ägypten eintretenden. Im Lande selbst angekommen, feiern sie dann passenderweise, wie auch das kanonische *Esrā*-Buch bestätigt, das Laubhüttenfest (1 Esr 5,47; Esr 3,1; Ant. 11,75–77). Josephus folgt hier vor allem dem älteren 1. Esrabuch, das wir nur noch in der Septuaginta haben¹² und dessen Konfusion zwischen den Königen Kyros und Darios er in § 78 glücklich behebt: Das Dekret zur Rückkehr war noch von Kyros, die Ausführung aber liegt unter Darios.

Zuvor aber hatte er in Ant. 11,68–74 eine ganz und gar märchenhafte Zahl angegeben, wieviele Israeliten aus Babylonien zurückgekehrt seien: 4.628.000 (mit Varianten). Das übertrifft die biblischen Angaben um den Faktor 100. Offenbar geht er von der Vorstellung aus, alle Exilierten seien zurückgekehrt. Da hat er das Judentum Babyloniens schlicht vergessen, das seit den Tagen Nebukadnezars in Permanenz das Zweistromland bewohnte und dort sogar zahlreicher war als das des Landes Israel.

2.7 Das erste Passa nach der Rückkehr

Das erste Passa nach der Rückkehr aus dem Exil wird von der Hebräischen Bibel in Esr 6,19ff berichtet, von der Septuaginta in 1 Esr 7,10ff und bei Josephus in Ant. 11,109–111. Ein Edikt des Darios schützte den Wiederaufbau des Tempels gegen Obstruktion aus der inzwischen eingesickerten Landbevölkerung (den *‘amme ha-arec*). Einmal mehr übergeht Josephus die Rolle der Leviten, und da ein großer Mann gerade nicht zur Verfügung steht, lässt er das Volk opfern. Der Ort ist ab jetzt wieder der Tempel zu Jerusalem.

3 Passafeste im Bellum

3.1 Ein Passa in der Hasmonäerzeit

Mit dem nächsten Passa kommen wir in den Überschneidungsbereich zwischen den *Antiquitates* und dem vorher schon geschriebenen *Bellum*. Nunmehr ist die

¹² Die literarkritischen Verhältnisse werden im Detail dargelegt bei Siegert, Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur (im Druck), Abschn. 1.4.1.

nach dem Exil wieder etablierte Priesterherrschaft¹³ bereits wieder im Zerfall. Unter dem Hasmonäerkönig Aristobul II. wird innerhalb der Stadt ein Passa gefeiert, während dessen Bruder Hyrkan II., der selber gern König geworden wäre, die Stadt belagert. Ant. 14,19–28 ist in dieser Hinsicht eine Paraphrase von Bell. 1,125–127. Wir sparen uns die Details, in welchen die Berichte auseinandergehen (Colautti 88–96); literarisch kann man das vergleichen mit der Freiheit, in der Lukas die Berufung des Paulus dreimal verschieden erzählt (Apg 9; 22; 26). Bei Josephus ist dieser Vorfall ein zeitlich früher Beleg für seine These, dass letztendlich „innerer Zerfall“ den jüdischen Tempelstaat den Römern ausgeliefert hat – *στάσις οἰκεία* (Bell. 1,10).

3.2 Passafeste in herodianischer und römischer Zeit

Ein weiteres Passa, das auch nicht der Heilsgeschichte, sondern nur noch einer Unheilsgeschichte zugeordnet werden kann, ist dasjenige, bei dem unter Herodes' selbsternanntem Nachfolger Archelaos das in dieser ungeklärten Situation stattfindende Passafest genutzt wird zu Demonstrationen des Volkes gegen ihn (Bell. 2,10–13; Ant. 17,213–218). Hier gab es nicht viel zu beschönigen; beide Berichte des Josephus stimmen überein. – Ein weiteres, auch nicht rühmlisches Passa wird in Ant. 18,29f von Leuten aus Samarien gestört, die mit Hilfe von Totengebeinen den Tempel verunreinigen. – Nochmals ein Passa (Josephus benennt es nicht genau) dürfte während der zweiten Reise des Vitellius durch Judaea im Jahre 37, dem Todesjahr des Tiberius, anzusetzen sein: Ant. 18,120–124. Hier ist es Colautti selbst, der bemerkt (S. 108f), dass diese im *Bellum* noch nicht berichteten Ereignisse, historisch befragt, in der Luft hängen.

Weitere Passafeste liegen in den 50-er Jahren: Bell. 2,224 (Ant. 20,106) und Bell. 2,244 (Ant. 20,133). Ein Jahr lang, von Passa bis Passa, war der Präfekt von Syrien, Quadratus, bemüht, beginnenden Aufruhr zu dämpfen. – Bell. 2,280–283 berichtet sodann ein Passa für das Jahr 65 oder 66 n. Chr. Statthalter ist nunmehr Gessius Florus, dessen Unverständnis für jüdische Eigenart und mangelnde Sensibilität von Josephus offen zu den Ursachen des Jüdischen Krieges gezählt wird. Seinen Ruf in Rom dürfte Florus mit dem Ausbruch des Krieges ruiniert haben, sodass Josephus ihn ungestraft belasten kann; so erfahren wir mehr von ihm, als er sonst zu sagen sich getraute.

¹³ In Ant. 11,111f, der vorigen Stelle, hatte Josephus sie aristotelisch als Aristokratie, genau-
erhin als Oligarchie, eingestuft und auf ihre Vorgänger bis Josua und Mose zurückgeführt.

Für eine Analyse der Passa-Berichte aus dem *Bellum* – es folgen noch einige mehr, die wir hier überspringen können – hat Birke Siggelkow-Berner mehr geleistet, als sich aus Colauttis Durchgang ergibt. Die Ergebnisse sind allerdings überwiegend politischer Natur und besagen theologisch wenig. Josephus' Tendenz ist überall herauszustreichen, wie treu nicht nur gegenüber Mose, sondern auch gegenüber Rom die Jerusalempilger sind. Gestört wird der Friede nur von unfähigen Statthaltern einerseits und den weder Mose noch Rom respektierenden Zeloten andererseits.

Zwei Zitate als Probe aus Siggelkow-Berners Arbeit mögen hierfür genügen. Zu dem Mazzot-Fest in Bell. 5,98 – 105 bemerkt sie (S. 175):

Hier wird der heilsgeschichtliche Hintergrund des Mazzotfestes zum Archetypus jüdischer Befreiungserfahrungen. Aktuell kommt es zur Unterdrückung des am Fest teilnehmenden Volkes durch die das Fest für ihre Zwecke missbrauchenden Aufständischen in Jerusalem. Dies macht eine erneute Befreiung notwendig, die sich in dem folgenden Angriff des Titus auf die Stadt realisiert.

Diesen Passus musste ich mehrmals lesen, um mir klar zu machen, dass Josephus hier tatsächlich Titus als Befreier des Judentums feiert. – Zu dem Passa von Bell. 4,402 bemerkt Siggelkow-Berner (ebd.), das Verhalten der Aufständischen gegenüber den übrigen Judäern stelle –

eine Unterdrückung dar, welche die ehemals erfahrene Befreiung zur Existenz im eigenen Land rückgängig macht. Das nun folgende römische Eingreifen erscheint demgegenüber als Akt der Bewahrung derjenigen σωτηρία, die in den σωτήρια (Heilsereignissen) des Festes erinnert und vergegenwärtigt wird.

3.3 Das letzte Passa am Zweiten Tempel

Was Josephus in Bell. 6,420 ff., direkt vor der Notiz vom Untergang der ganzen Stadt berichtet, kann trauriger nicht erfunden werden, als er es uns meldet. Beim Passa des Jahres 70 n. Chr. hatten die Zeloten, längst Kriegsherrn geworden, die Stadt nach innen hin abgeriegelt, um alle Festteilnehmer zum Mitkämpfen zu zwingen. Das brachte die Zahl der Kriegsoffer auf unglaubliche Höhen, die in diesem Fall sogar auf einer Art von Zählung beruhen sollen. Ähnlich wie in Bell. 2,280 bietet uns Josephus hier nämlich eine Hochrechnung: Man habe 255.600 Opfertiere gezählt, was, wenn man nur etwa 10 Mitesser für ein Lamm veranschlage, eine Zahl von 2.700.000 Festteilnehmern ergebe, nicht gerechnet die momentan Unreinen.

Wie gesagt, einen Nachtermin für sie sieht Josephus nicht vor, und in jenem Jahr dürfte es auch ganz gewiss keinen gegeben haben. Für Näheres zu dieser Stelle sei auf *Siggelkow-Berners* ausführliche Analyse verwiesen (154–171).

4 Ergebnisse

Man mag von den Zahlen des Josephus halten, was man will; im Hinblick auf unsere eingangs gestellte Frage, ob Tempelfeste überhaupt woanders gefeiert wurden als in Jerusalem, bekommen wir hier eine recht eindeutige Antwort. Es wäre doch im Jahre 70 ja schön gewesen, hätte man, statt in das doppelt gefährdete Jerusalem zu gehen, zu Passa eine lokale Synagoge besuchen können. Auf eine solche Möglichkeit deutet jedoch gar nichts hin, weder literarisch (bei Josephus) noch archäologisch (in Judäa). Synagogen als Gottesdienststätten im Judäa der Zeit des Zweiten Tempels bedürfen noch eines Beweises.

Hier kann ich als Neutestamentler hinzusetzen, dass Synagogen in den Evangelien, so selbstverständlich sie uns dort erscheinen mögen, zwar sicherlich der Lebenswelt der Evangelisten angehören, die sämtlich außerhalb des Landes Israel schreiben; für die Zeit Jesu jedoch, also vor der Zerstörung des Zweiten Tempels, sind sie im Lande Israel fast nicht und ihr liturgischer Gebrauch gar nicht nachgewiesen. In der Quelle Q kommen sie nicht vor, und in der „Zeichen“-Quelle des Johannesevangeliums kommen sie auch nicht vor. Markus aber schreibt in Rom, oder jedenfalls nicht aus eigener Kenntnis des Landes Israel.

Das führt mich zu einer kritischen Bemerkung zum Passa-Fest in den Evangelien. Die ganze Hinordnung der Lebensgeschichte Jesu auf Jerusalemer Passafeste ist redaktioneller Wille derer, die in erzählender Vereinfachung den Umschlag zwischen „Hosianna“ zu einem „Kreuzige ihn!“ auf dasselbe Passafest gelegt haben. Heutigen Bibellesern ist nicht mehr klar, dass die Hosianna-Psalmen zum Laubhüttenfest gehören und nicht zum Passa. Doch war nach der Tempelzerstörung auf beiden Seiten, auf christlicher wie rabbinisch-jüdischer, das Passa in seiner Bedeutung über das Laubhüttenfest aufgestiegen. Der Auszug aus Ägypten lässt sich überall commemorieren, ein Weinfest hingegen und Fest der Sesshaftigkeit im eigenen Lande, das war nur mit starken Abstrichen übertragbar.

Das führt uns zurück auf unsere Eingangsfrage, inwiefern in der Diaspora Parallelgottesdienste zu den Tempelfesten stattfanden. Die Nachrichten über Synagogengottesdienste, die wir reichlich haben, passen auf jeden Sabbat und lassen keine besonderen Festrитуale erkennen. Ich sage das, obwohl ich intensiv danach gesucht habe. Meine Vermutung, die pseudo-philonische Predigt *Über Jona* sei am Nachmittag eines Versöhnungstages in einer Diasporasynagoge ge-

halten worden, hat bis jetzt wenig Echo in der Judaistik gefunden;¹⁴ ich gebe sie hier nochmals zu Protokoll. Es ist schade, dass die pseudo-philonischen Synagogenpredigten bis jetzt in keine Sammlung jüdischer Parabiblica mit Ausnahme der Übersicht von Woschitz (585 – 598) Eingang gefunden haben. Sie waren in dem vor fünfzig Jahren schon geplanten Unternehmen der *Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* nicht enthalten, und so fehlen sie dort auch heute.

Eine Mindestannahme zu unserer Frage ist die, dass all die Festtage, die nicht auf einen Sabbat fielen, wie Sabbate gehalten wurden. Aber warum sollte man sich da nicht ein Sonderprogramm – neudeutsch: einen Event – haben einfallen lassen, zumal den ganzen Tag lang Arbeitsverbot war? In meiner *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur* ist nunmehr die Vermutung zu lesen (Abschn. 5.1.3), dass das Exodus-Drama des Ezeiel seinerseits für solch einen Festnachmittag geschrieben wurde, als gehobene Unterhaltung.

Was aber ist von der Synagoge des Theodotos zu Jerusalem zu halten, von der wir doch die Stiftungsinschrift haben (CIJ 1404)? Man lese deren Text: Sie wurde errichtet „zum Vorlesen des *Nomos* und zum Lehren der Gebote“. Das ist genau die Tätigkeit, für die nach Martin Hengels Vermutung Paulus „zu Füßen Gamaliels“ (Apg 22,3; gemeint ist Gamaliel I.) sich ausbilden ließ: Es ging darum, einwandernden Diasporajuden auf Griechisch zu vermitteln, wie man sich im Lande Israel toragemäßig verhält. Diese Synagoge war also eine Art Lehrhaus (wie man rabbinisch sagen würde), aber – so nahe am Tempel – keine Kultstätte. Zweihundert Jahre später wurde im Jerusalemer Talmud behauptet, 480 „Synagogen“ (*batte k'neset*) – versteht sich: dieses Typs – habe es in Jerusalem gegeben (jMeg 3, 73d Z. 31; Bill. II 150).

Und was ist zu halten von der Stadthalle von Tiberias, wovon Josephus, *Vita* 277–280 berichtet, dass eine Bürgerversammlung dort stattgefunden habe? Er nennt sie mit einem aus dem ägyptischen Judentum kommenden Wort *προσευχή*, „Gebet(sstätte)“, und tatsächlich schließt die besagte Versammlung mit einem Mittagsgebet. Es war jedoch eine Versammlung politischer Art, während deren Josephus die Augen offen halten musste, um einem Mordanschlag zu entgehen; so erfahren wir überhaupt von dem Ganzen. Es wird vermutet, dass dieses Gebäude architektonisch eine Imitation der Hauptsynagoge von Alexandrien war, über deren fünfschiffige Anlage wir aus der *Tosefta* erfahren.¹⁵ So liegt es dann auch nahe, sie nach dem Sprachgebrauch der ägyptischen Diaspora zu benennen, auch wenn sie nicht oder nicht mit gleicher Regelmäßigkeit ein Bethaus war. Dass und wie dort je ein Passa gefeiert worden wäre, lässt sich überhaupt nicht sagen.

¹⁴ Siegert, *The sermon*, 45–48.

¹⁵ Sukka 4,6; Billerbeck III 457; IV/1, 122.

Ebenso ist die Frage der ursprünglichen Verwendung der heute als Synagogen bezeichneten Gebäude in Gamala, Herodeon und Masada¹⁶ an die Archäologie zurückzugeben; hier werden aus minimalen Anzeichen ziemlich kühne Deutungen gewonnen.

Um mit einem Blick auf die Diaspora abzuschließen: Was Philon uns über das Passa erzählt, ist, wie bei ihm fast alles, ortlos und schwebend. Seine *Quaestiones* laufen zu Ex 12 sowieso auf Allegorie hinaus, und was wir in Spec. 2,145–149 erfahren, hat seinen sichersten Bezug auf Jerusalem. Nicht nur die Tempelpriester, so sagt er uns dort, sind an diesem Tag die Opfernden; sondern „das ganze Volk darf in freier Erlaubnis mit reinen Händen Priesterdienste leisten und Priester sein“ (145). So steht es, wenn auch in weniger gewählten Worten, bereits in Ex 12,6, und so mag es im Jerusalem der damaligen Zeit auch gehalten worden sein. Über Alexandrien, Sardes, Rhodos oder Rom erfahren wir damit noch gar nichts. Im Gegenteil, wenn Philon das Schlachten der Opfertiere früher erwähnt als das Schmücken, kann man sich fragen, ob er den diesbezüglichen Brauch bei dem einen Besuch in Jerusalem, den auch er sich geleistet hat, überhaupt gesehen hat.

Somit ist Clemens Leonhards Skepsis gerechtfertigt, und eine ganze Reihe von Fragen an die rituelle Praxis des Judentums in der Zeit des Zweiten Tempels, zumal des synagogalen, wird heute überhaupt erst klar gestellt.

Während hier noch manches offen bleibt, ist immerhin aus den hier betrachteten Josephus-Äußerungen ebenso wie aus der übrigen, in der Diaspora geschriebenen Literatur des antiken Judentums eines klar zu erkennen: Einen Auszug aus der in Ägypten oder der Kyrenaika, in Kleinasien oder dem Archipel, in Griechenland oder in Rom erworbenen Zweitheimat hat keine der antiken „Jüdder“-Populationen sich gewünscht. So stolz man auf den Jerusalemer Tempel sein mochte, als Lebensraum war das Mutterland nicht attraktiv – es sei denn als Rückzugsland für das letzte, nicht mehr aktive Alter.

Das Diasporajudentum, wie wir es durch Josephus kennen, hatte kein Bestreben, an einem neuen Exodus teilzunehmen, und der Gedanke der Völkerwallfahrt (Jes 66,18; Sach 8,23) fand dort kein Echo. Im Gegenteil, so sagt uns nun wieder Josephus in seiner Paraphrase der Prophetie Bileams (Ant. 4,115):

Das Land, zu dem ER euch schickte, werdet ihr einnehmen, und es wird für immer euren Kindern unterworfen sein; von seinem Ruhm werden Erde und Meer widerhallen. Ihr werdet aber so viele werden, dass ihr jedem Land Bewohner stellen werdet aus eurem Geschlecht.

16 Dies sind die angeblich noch dem 1. Jh. angehörigen Synagogen im Lande Israel, die heute im Gespräch sind. Vgl. Vogels Anmerkung in der o.g. Vita-Ausgabe, S. 174 f.

Der Exodus des Judentums in Zeiten des Zweiten Tempels und noch weit danach ist in die andere Richtung gegangen.

Literatur

- Colautti, Federico, *Passover in the Works of Josephus*, SJS.S. 75, Leiden: Brill, 2002.
- Flavius Josephus, *De Bello Judaico*. Der Jüdische Krieg, (hg., übers., komm.) Otto Michel / Otto Bauernfeind, 4 Bde., Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1959–1969 (und Nachdrucke).
- Flavius Josephus, *Aus meinem Leben (Vita)*, (hg., übers., komm.) Folker Siegert u. a., Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Flavius Josephus, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, 2 Bde., (hg., übers., komm.) Folker Siegert u. a., SIJD 6/1.2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Flavius Josephus, *Josephus in nine volumes*, (hg. u. übers.) Henry St. J. Thackeray u. a., Loeb Classical Library, Bd. 4–8: *Jewish Antiquities*, London/Cambridge (Mass.): Heinemann/Harvard Univ. Press, 1930–1965.
- Leonhard, Clemens, (Rez. von) Coautti, *Passover in the Works of Josephus*, ALW 46 (2004) 421–422.
- Leonhard, Clemens, *Tempelfeste außerhalb des Jerusalemer Tempels in der Diaspora und die Bücher der Makkabäer* [Erscheinen im AFL vorgesehen].
- Momigliano, Arnaldo, *Was Flavius Josephus nicht sah*, in: Arnaldo Momigliano (Hg.), *Die Juden in der Alten Welt*, Berlin: Wagenbach, 1988, 67–78.
- Rengstorf, Karl Heinrich (Hg.), *A Complete Concordance to Josephus*, 4 Bde., Leiden: Brill, 1973–1983 (Nachdruck in 2 Bänden 2002).
- Schlatter, Adolf, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, BFChTh 2/26, Nachdr. der Ausg. Gütersloh, 1932, mit Stellenregister, Hildesheim: Olms, 1979.
- Siegert, Folker, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, 2 Bde., *Münsteraner Judaistische Studien*, 9.13, Münster: Lit, 2001.2003 (durchpaginiert).
- Siegert, Folker, *Das Evangelium des Johannes. Wiederherstellung und Kommentar*, SIJD 7, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Siegert, Folker, *The sermon as an invention of Hellenistic Judaism*, in: Alexander Deeg / Walter Homolka / Heinz-Günther Schöttler (Hg.), *Preaching in Judaism and Christianity*, SJ 41, Berlin: de Gruyter, 2008, 25–44 (vgl. G. Stemberger: *Response*, ebd. 45–48).
- Siggelkow-Berner, Birke, *Die jüdischen Feste im Bellum Judaicum des Flavius Josephus*, WUNT 2/306, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Stern, Menahem (Hg.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde., Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974 (1976).1980.1984.
- Vogel, Manuel, *Das Heil des Bundes. Bundestheologie im Frühjudentum und im frühen Christentum*, TANZ 18, Tübingen: Francke, 1996.
- Woschitz, Karl Matthäus, *Parabiblica, Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche*, Münster: Lit, 2005.

Friederike Oertelt

Befreiung der Seele – Zur Deutung des Exodus bei Philo von Alexandria

1 Einleitung

Auf den ersten Blick scheint die Erzählung und Auslegung des Auszugs aus Ägypten bei dem jüdischen Philosophen und Theologen Philo von Alexandria nur einen verhältnismäßig geringen Raum einzunehmen: Die Zeit in Ägypten, den Auszug und die Wüstenzeit behandeln die beiden Schriften *De Vita Mosis* I–II, in denen Philo eine interpretierende Nacherzählung aus Teilen der Bücher Exodus bis Numeri vornimmt. Wird der Blick jedoch von der Erzählung des Auszugs hin zu einzelnen Motiven geweitet, die sich mit dem Exodusgeschehen verbinden, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, einem – wenn nicht sogar dem – zentralen theologischen Gedanken Philos läge das Exodusgeschehen zugrunde: Zum einen ist Mose als Gesetzgeber, Prophet und Priester in allen Schriften präsent. Zum anderen durchzieht die übertragene Deutung des Landes Ägypten als Symbol der verklavten Seele die allegorischen Auslegungen.¹ Dadurch bestimmt das Thema des Auszugs nicht nur die Geschichte des Volkes Israel, sondern wird in der Seelenallegorie Philos zum Modell der Migration der Seele aus dem von Affekten verklavten Körper.

Sowohl die narrative Bearbeitung als auch die allegorische Deutung des Auszugs sollen im Folgenden betrachtet werden: Hierbei wird der erste Teil des Aufsatzes den Blick auf die Nacherzählung des Exodus bei Philo in der Schrift *De Vita Mosis* I lenken und anhand ausgewählter Textabschnitte die narrative Bearbeitung von Ex 1–12 vorstellen. Der zweite Teil des Aufsatzes widmet sich der Rezeption des Exodus im Allegorischen Kommentar und zeigt die Integration einzelner Exodusmotive in Philos Seelenallegorie. Da sich Philo in seinen Primärauslegungen ausschließlich auf Texte aus dem Buch Genesis bezieht, finden sich Bezüge zum Exodus nur als Sekundärauslegungen. Diese zeigen insbesondere die Verknüpfung des Exodusmotivs mit dem Erzvater Abraham. Vor der Beschäftigung mit einzelnen Texten soll eine kurze terminologische Erläuterung der bei Philo für das Exodusgeschehen und das Exodusbuch verwendeten Begriffe stehen.

1 Vgl. hierzu die umfangreiche Untersuchung von Pearce, Land.

2 Zur Terminologie des „Exodus“ in den philonischen Schriften

Das Substantiv ἐξόδος wird von Philo nur in Mos. I,105.122, migr. 15.151 und her. 273 mit ausdrücklichem Bezug zum Auszug Israels aus Ägypten verwendet. Dabei liegt in den allegorischen Kommentaren (migr. 15.151 und her. 273) eine Übertragung des Begriffs vor.² Der Exodus bezeichnet hier, wie später ausgeführt werden wird, den Auszug der Seele aus der von der äußeren Wahrnehmung und körperlichen Begierden bestimmten Welt. In dieser Bedeutung verwendet Philo das Wort ἐξόδος auch dann, wenn er keinen expliziten Bezug zum Auszug Israels aus Ägypten vornimmt.³

Im Unterschied zur LXX und der lateinischen Tradition⁴ trägt das Buch Exodus bei Philo den Titel Ἐξαγωγή. Diese Bezeichnung findet sich außerdem nur noch bei dem Tragiker Ezechiel als Titel seines Dramas, dessen Inhalt das Exodusgeschehen ist,⁵ und bei Aristobul.⁶ Pearce hält die Bezeichnung daher für eine gängige Bezeichnung in dieser Zeit, die dem Leitwort ἐξάγω der griechischen Exoduserzählung Rechnung trägt.⁷ Die Bezeichnung Ἐξαγωγή könnte für Philo aber auch als treffender empfunden worden sein, da das Verlassen eines Landes in der griechischen Literatur mit jenem Wort beschrieben wird⁸, während der Begriff ἐξόδος in der griechischsprachigen Literatur als Terminus Technicus des letzten Chorliedes in einer Tragödie verwendet wird.⁹

Ähnlich verhält es sich mit dem Wort ἐξαπέλω, das in der LXX das Exodusgeschehen als Rettungshandeln Gottes kennzeichnet.¹⁰ Bei Philo kommt es mit Bezug auf das Exodusgeschehen nur in den Allegorischen Auslegungen vor.¹¹ In

2 S. u. 4. Die Deutung des Exodus im Allegorischen Kommentar.

3 Vgl. beispielsweise sacr. 135; her. 97; somn. I,235.

4 Der Titel Ἐξόδος/Exodus in der griechischen und lateinischen Tradition könnte sich von Ex 19,1 herleiten und findet sich innerhalb der neutestamentlichen Schriften zwar nicht als Buchtitel, aber als Beschreibung in Hebr 11,22.

5 Vgl. Vogt, Tragiker, 115 – 133.

6 Eus. P.E. XIII,12.1.

7 Pearce, Land, 120f.

8 Vgl. Liddell/Scott/Jones, Lexicon, 580.

9 Vgl. hierzu Cohen, Names, 54 – 78.

10 Vgl. Ex^{LXX} 3,8; 18,4.9.10, aber auch 1 Sam 10,18^{LXX}. Im Neuen Testament wird es in der Stephanusrede der Apg zur Beschreibung des Exodusgeschehens verwendet (Apg 7,34).

11 Her. 59.271; migr. 14.25; spec. II,218.

den übrigen Schriften kann es aber auch symbolisch als Beschreibung für die Befreiung aus der Knechtschaft der Leidenschaften Verwendung findet.¹²

3 Ein Bildungsweg: Die Exoduserzählung in *De Vita Mosis*

3.1 Die Traktate *De Vita Mosis* I–II

Innerhalb des Corpus Philonem nehmen die beiden Bücher über Mose eine Sonderstellung ein. Ihre Zugehörigkeit zu der *Expositio Legis*¹³ ist immer wieder diskutiert worden.¹⁴ Für eine Zuordnung zu den Schriften der *Expositio Legis* spricht zum einen, dass es sich im ersten Buch um eine freie Nacherzählung von Ereignissen aus den Büchern Exodus bis Numeri handelt, und zum anderen, dass die beiden Bücher genau die Lücke des biblischen Erzähltextes füllen, die zwischen *De Josepho* und *De Decalogo* in der Schriftenreihe klafft. Gegen eine Zuordnung zu der *Expositio Legis* spricht jedoch, dass im Unterschied zu den Erzählungen der Erzeltern und Josephs die beiden Bücher über Mose kaum allegorische Auslegungen enthalten.¹⁵ Cohn/Heinemann argumentieren zudem, dass eine explizite Einordnung in das „Programm“ der *Expositio Legis*¹⁶ durch

¹² Vgl. beispielsweise *praem.* 124; *sacr.* 117.

¹³ Das Werk Philos umfasst Schriftkommentare, historische Schriften, verschiedene philosophische Schriften und Fragmente einer Apologie für die Juden. Insgesamt wissen wir von mehr als fünfzig Schriften Philos, von denen etwa 40 Kommentare zu der griechischen Übersetzung des Pentateuch, überwiegend Genesis und Exodus, sind. Diese werden noch einmal in drei Gruppen unterteilt. In der *Expositio Legis* paraphrasiert Philo den biblischen Text im Wesentlichen. Unterbrochen werden diese Erzählungen jedoch immer wieder von allegorischen Auslegungen, die Einzelheiten der biblischen Erzählung deuten. Im Allegorischen Kommentar hingegen widmet sich Philo allein der allegorischen Deutung einzelner Passagen der Genesis. Die *Quaestiones et Solutiones* sind ein nur noch unvollständig erhaltener Kommentar im Frage-Antwort-Stil zu den Büchern Genesis und Exodus. Von Philos nicht-exegetischen Werken sind die historischen Schriften *In Flaccum* und *Legatio ad Gaium* sowie die Schrift über die Lebensgemeinschaft der Therapeutinnen und Therapeuten überliefert.

¹⁴ Vgl. Morris, Philo, 847.

¹⁵ Vgl. Mos. I,67–70; Mos. II,81f.96.98f.120f. u.ö. Folker Siegert erklärt dies damit, dass *De Vita Mosis* vor den Schriften der *Expositio* entstand und Philo die Traktate später einfügte, ohne größere Veränderungen vorzunehmen (Siegert, *Interpretation*, 180).

¹⁶ In der *Expositio Legis* (Auslegung der Gesetze) bietet Philo eine systematische Darstellung des Pentateuchinhalts, deren Aufbau er in *praem.* 1 wie folgt zusammenfasst: „Es findet sich also, dass drei Ideen durch den Propheten Mose überliefert sind: die erste über die Welterschöpfung, die zweite über die Geschichte und die dritte über die Gesetzgebung“ (übers. durch die Verf.in). Danach

Selbstreferenzen, wie sie sich in den anderen Schriften der Reihe finden,¹⁷ von Philo nicht vorgenommen wird.¹⁸ Goodenough konnte jedoch zeigen, dass es in der Expositio durchaus Textverweise auf *De Vita Mosis* gibt¹⁹ und umgekehrt in Mos. II, 45–47 das Konzept der Expositio angedeutet wird.²⁰ Er schlägt daher vor, das Verhältnis zwischen *De Vita Mosis* und der Expositio mit dem des Lukas-evangeliums zur Apostelgeschichte zu vergleichen, und bezeichnet sie als „companion pieces“²¹, die zusammengehören, aber auch unabhängig voneinander verständlich sind.

Doch diese intertextuellen Bezüge dürfen nicht darüber hinwegsehen lassen, dass die von Philo offengelegte Intention zu Beginn der Schrift *De Vita Mosis* sich von den Traktaten der Expositio markant unterscheidet: Es geht nicht um eine Auslegung des Gesetzes, sondern die Persönlichkeit des Mose soll einem breiten Publikum bekannt gemacht werden:

Das Leben des Mose [...] beabsichtige ich aufzuschreiben [...] und denen bekannt zu machen, die würdig sind, von ihm Kenntnis zu haben. (Μωυσέως [...] τὸν βίον ἀναγράψαι διανοήθην, [...] καὶ γνώριμον τοῖς ἀξιῶσις μὴ ἀγνοεῖν αὐτὸν ἀποφῆναι).²²

Der Fokus der Erzählung liegt somit auf der Illustration der Qualitäten des Mose, die durch ausführliche Exkurse über seine außergewöhnlichen Fähigkeiten und durch das Einfügen kunstvoller Reden der Hauptfigur veranschaulicht werden. In *De Vita Mosis* I werden Passagen aus Ex^{LXX} 1–17; Num^{LXX} 13 f.; 20,14 ff.; 21–25; 31 f. behandelt, anhand derer Philo die Rolle des Mose als idealem Herrscher beschreibt.²³ Im zweiten Buch werden dann einzelne Vorschriften und Gesetze so angeordnet, dass sie Mose als Gesetzgeber (Mos. II,8–65), als Priester (Mos. II,66–186) und als Prophet (Mos. II, 187–287) darstellen. Mit dem Tod des Mose endet die

würde die Schrift *De officio mundi* die Welterschöpfung als kosmologische Begründung des Gesetzes auslegen, es folgen die Traktate über das Leben der Erzväter als Verkörperungen des ungeschriebenen Gesetzes. Im Anschluss wird dann das geschriebene Gesetz allgemein (*De Decalogo*) und im Speziellen (*De specialibus legibus* I–IV) besprochen. Den Schluss bilden zwei Traktate über die Tugenden und Strafen und Belohnungen. Zur detaillierten Aufteilung der Gruppe vgl. Borgen, Philo, 65 f.

17 Vgl. Abr. 2; Jos. 1; decal. 1; spec. I,1; virt. 1; praem. 1.

18 Vgl. Cohn/Heinemann, Werke, Bd. 1, 217.

19 Virt. 52; praem. 53 ff.

20 Goodenough, Exposition, 110 f.

21 Goodenough, Exposition, 113.

22 Mos. I,1 (die Übersetzungen stammen, soweit nicht anders vermerkt, von der Verfasserin). Vgl. auch Mos. I,3, wo Philo erklärt, warum griechische Schriftsteller bisher von Mose keine Notiz genommen haben.

23 Vgl. Mos. I,334.

Schrift. Schon dieser knappe Überblick zeigt, dass der Stoff der Bücher Exodus bis Deuteronomium thematisch neu geordnet wird und auch nur eine Auswahl des biblischen Textes geboten wird. Diesen reichert Philo jedoch durch eigenes Material an.²⁴ Mit diesen beiden Techniken nimmt er eine Neuinterpretation des Exodus vor, in der zum einen das Land Ägypten als Teil der unzivilisierten Welt bewertet wird, welches die elementaren Regeln der Gastfreundschaft verletzt, zum anderen Mose nicht nur die Rolle des Herrschers bekommt, sondern auch die des Lehrers, der sein Volk über die *Eusebeia*, das richtige Verhalten gegenüber Gott, belehrt.

3.2 Versklavt von „Barbaren“ (Mos. I,35 – 39)

Der Beginn der Schrift *De Vita Mosis* I schildert die Herkunft des Mose, seine Geburt und Rettung sowie seine Ausbildung einschließlich seiner außergewöhnlichen Begabungen als Kind und Jugendlicher.²⁵ Ab § 33 lenkt Philo den Blick der Lesenden dann auf die Situation des Volkes. Der als hochbegabter junger Mann vorgestellte Mose nimmt – nun erwachsen – den Frevel (ἀσέβημα) wahr, der durch den ägyptischen König im Land geschieht. Inhaltlich nimmt die Passage die in Ex 1,11–14 beschriebene Versklavung des jüdischen Volkes auf und baut diese Verse erheblich aus.²⁶ Philo verurteilt das Verhalten der Ägypter als Verletzung der Gastfreundschaft, zu der sie ihnen gegenüber verpflichtet wären.

Fremde (ξένοι) waren nämlich, wie an früherer Stelle gesagt, die Juden²⁷, deren Vorfahren des Volkes wegen Hunger durch Mangel an Nahrung aus Babylon und den Provinzen im Inland auswanderten, und die als eine Art Schutzflehende (ικέται) wie unter heiliges Asyl Zuflucht in der Treue des Königs und dem Erbarmen der Bewohner nahmen. Die Fremden nämlich sollten, nach meinem Urteil, als Schutzflehende von denen, die sie schützend empfangen

²⁴ Vgl. Mos. I,4. Philo gibt hier an, seine Informationen nicht nur aus den heiligen Büchern, sondern auch von „einigen Ältesten des Volkes“ zu beziehen.

²⁵ Mos. I,4 – 33.

²⁶ Wörtliche Übereinstimmungen gibt es jedoch mit Ausnahme des Wortes πληνός (Ton) in Mos. I,38 aus Ex 1,14 nicht.

²⁷ Die Verwendung der Bezeichnung Juden mag auf den ersten Blick verwundern. Philo benennt das Volk Israel in *De Vita Mosis* I immer nur mit Juden, Hebräer oder mit das Volk (ἔθνος, λαός), selbst an den Stellen, an denen er den Text aus Exodus zitiert, ersetzt er Israel durch Hebräer (Mos. I,278. 284. 289). Birnbaum, Place, 57 – 59, vermutet, dass Philo mit dem Namen Israel immer die allegorische Deutung („die, die Gott sehen“) voraussetzt und daher nur gegenüber den bereits darin Verständigen im Allegorischen Kommentar darüber spricht. Um solche handelt es sich zu Beginn der Exoduserzählung bei den Unterdrückten gerade noch nicht. Vielmehr werden sie durch Mose und Gottes Handeln ihren Gott erst kennenlernen.

haben, bezeichnet werden, als dauerhafte Bewohner (μέτοικοι), aber auch als Freunde (φίλοι), sofern sie sich um Gleichheit mit den Bürgern bemühen und als Nachbarn mit den Bürgern leben, wobei sie sich nur wenig von den Einwohnern unterscheiden.²⁸

Philo bezeichnet die Juden als Schutzflehende (ἰκέτης), die Anspruch auf eine Schutzstätte haben und auf das Erbarmen (ἔλεος) der Ägypter nicht nur angewiesen gewesen seien, sondern denen auch das Recht zugestanden hätte, von den Bewohnern gastfreundlich aufgenommen zu werden. Sie müssten eigentlich als Freunde (φίλοι) und Bürger (πολίται) behandelt werden. Mit dem Thema der Gastfreundschaft greift Philo einen in der griechischen und römischen Welt verbreiteten Topos auf,²⁹ der mit hoher Wahrscheinlichkeit auch dem Lesepublikum bekannt gewesen sein dürfte.³⁰ Die Gastfreundschaft gegenüber Fremden (φιλοξενία) und Schutzflehenden galt in der griechischen und römischen Kultur als Kennzeichen der Zivilisiertheit eines Volkes.³¹ Als Begründung werden vor allem die homerischen Schriften herangezogen. Dass Philo diese von der homerischen Tradition ausgehende Begründung und Hochschätzung der Gastfreundschaft kannte, belegt ein Zitat aus der Odyssee³² in seiner Auslegung von Gen 18,16 in QG IV,20. So beschreibt schon die Ilias Folgen der Missachtung der Rechte des Schutzflehenden und die darauf folgenden Strafen der Götter. Die Missachtung der Gastfreundschaft geht daher mit der Verletzung religiöser Normen einher. Der Frevel, den Mose in Mos. I,33 wahrnimmt, ist nicht nur der Bruch mit gesellschaftlichen Konventionen, sondern eine religiöse Verletzung. Umgekehrt galten diejenigen, die Gastfreundschaft gewährten, als gottesfürchtig und gerecht.³³ Philos Intention, das Unrecht, das die Ägypter gegen das jüdische Volk verüben, als einen Bruch mit der zivilisierten Welt darzustellen, wird auch in der weiteren Beschreibung offensichtlich. Als Beschützer der jüdischen Bevölkerung steht Gott auf der Seite der Schutzflehenden und ist deren Hüter:

Diese [die Schutzflehenden, A.d.V.] aber [...] versklavte der Herrscher des Landes³⁴ und als ob er sie nach dem Kriegerrecht als Gefangene (αἰχμαλώτους) übernommen hätte oder von

28 Mos. I,34 f.

29 Siehe hierzu auch Bertholet, Stereotypes.

30 Vgl. zum Folgenden Wagner-Hasel, Gastfreundschaft; eine knappe Zusammenfassung des Themas Gastfreundschaft in der Antike bietet auch Pearce, Land, 180–186.

31 Vgl. u. a. die Bemerkung Strabos, dass Fremdenfeindlichkeit (ξενηλασία) den Barbaren gemein sei (Strabo, Geographica XVII 1,19).

32 Hom. Od. XV,74.

33 Hom. Od. VI,207; IX,270; Plat. leg. 730a; Verg. Aen. I,731. Vgl. hierzu Pearce, Land, 180.

34 Den Titel Pharao verwendet Philo nur im Allegorischen Kommentar, während er in der Expositio Legis und *De Vita Mosis* immer vom „König von Ägypten“ oder nur dem „König“ spricht. Vgl. zur Darstellung des Pharao in Philos Schriften im Detail Pearce, Land, 141–159.

Despoten gekauft hätte, bei denen sie im Haus aufgezogene Sklaven gewesen sind, unterwarf er sie und machte diejenigen zu Sklaven, die nicht nur Freie (ἐλευθέρους), sondern auch Fremde (ξένους) und Schutzfliehende (ικέτας) und dauerhafte Bewohner (μετοίκους) waren, und hatte weder Scham noch Furcht vor dem Gott, der auf der Seite der Freien und Fremden und Schutzfliehenden steht und ein Gott der Gastfreundlichkeit ist (θεὸς ἐφ᾽εστίας), deren Hüter er ist.³⁵

Auffällig ist in diesem Abschnitt die Bezeichnung Gottes als ἐφ᾽εστίας, die an letzter Stelle nach den Gottesprädikaten, die sich aus dem bisherigen Text ableiten, angeführt wird. Als Gottesbezeichnung findet es sich nur an dieser Stelle bei Philo. Als Epitheton wird es sonst für Zeus verwendet.³⁶ Philo könnte es mit der Absicht benutzt haben, die Lesenden davon zu überzeugen, dass die Eigenschaft eines griechischen Gottes nur von dem Gott der Juden und Jüdinnen, dem diese Eigenschaft schon immer zukommt, auf Zeus übertragen wurde. Denn auch ohne diese besondere Gottesprädikation betont Philo an anderen Stellen in seinen Auslegungen, dass Gott sich besonders für Schutzfliehende und Fremde einsetzt, die in eine bedrohliche Lage gekommen sind. Als Beispiel können hier seine Auslegung der Preisgabeerzählung aus Gen 12³⁷ oder auch die Josephserzählung in *De Josepho* genannt werden.

In dem Text aus Mos. I,33 ff. geht es meines Erachtens jedoch in erster Linie darum, die Ägypter als ein gottloses und barbarisches Volk im Gegenüber zu zivilisierten Kulturen zu zeichnen. Auch in diesem Punkt kann Philo auf ein in der griechischen und römischen Literatur verbreitetes Motiv bauen, da die Fremdenfeindlichkeit der Ägypter von den griechischen Tragikern über die Redner und Platon bis zu den römischen Schriftstellern verbreitet war.³⁸ Während Philo mit seiner Darstellung der Ägypter eine in der antiken Literatur verbreitete Meinung aufzunehmen scheint, so entspricht seine Darstellung der Juden und Jüdinnen als gut integriertes Volk nicht dem von den griechischen und römischen Autoren gezeichneten Bild der Juden. Diese waren in der Literatur dieser Epoche nicht selten dem Vorwurf der Menschenfeindlichkeit ausgesetzt. Schäfer zeigt anhand paganer Schriftsteller wie Manetho, Hekataios und Lysimachos, dass der Vorwurf des Menschenhasses der Juden gegenüber anderen Völkern in deren Exodusrezeption seinen Ursprung hat.³⁹ Philo könnte in seinen Auslegungen daher darum

³⁵ Mos. I,36.

³⁶ Vgl. Hdt. I,44.

³⁷ Vgl. Abr. 95, wo Philo betont, dass Gott Mitleid mit Sarah und Abraham hat, die Fremde in Ägypten sind. Abraham wird als Kontrast zur Ungastlichkeit des Pharaos anhand des Besuchs der drei Männer (Gen 18) als Vorbild der Gastfreundlichkeit geschildert (Abr. 107 – 114).

³⁸ Vgl. Pearce, Land, 183 f.

³⁹ Vgl. zur Rezeption des Exodus bei paganen Schriftstellern Schäfer, Judenhass, 31 – 56.

bemüht sein, diesen Vorwurf zu widerlegen.⁴⁰ Indem er die Misshandlung der Fremden und Schutzbedürftigen durch die Ägypter im Vergleich zum biblischen Text ausbaut, macht er deutlich, dass das jüdische Volk Opfer eines unzivilisierten Volkes wurde. Die Ägypter behandeln die jüdischen Menschen wie Sklaven (δοῦλοι) oder Kriegsgefangene (αἰχμάλοτοι) und zwingen sie zu unmenschlicher Arbeit. In ihrer Mitleidlosigkeit (ἀνηλεεστάτος) und Brutalität (ὠμοθύμος) offenbart sich ihr barbarischer Charakter. Beide Eigenschaften werden von Philo auch an anderer Stelle verwendet, um Menschen und Gruppen zu beschreiben, die unzivilisiertes Verhalten zeigen. So wird z. B. in der bereits oben erwähnten Bearbeitung der Preisgabeerzählung in Abr. 95 der ägyptische König als brutal bezeichnet, da er keine Scham hatte, Sara vergewaltigen wollte und die Gesetze gegenüber Fremden nicht achtete.⁴¹ Besonders brutales und gewalttätiges Verhalten ist für Philo auch an anderer Stelle Ausdruck des fehlenden Mitleids. So verurteilen sich die Brüder Josephs selbst als mitleidlose Menschen, da sie den unschuldigen jüngeren Bruder verkauft haben;⁴² dem Tyrannen Caligula wirft Philo Mitleidlosigkeit vor, da er den noch jugendlichen Thronerben umgebracht hat;⁴³ und nicht zuletzt werden diejenigen, die während des Pogroms in Alexandria unschuldige Menschen umbringen, als mitleidlos bezeichnet.⁴⁴ Das fehlende Mitleid der Ägypter⁴⁵ steht im Gegensatz zu Gott, dessen Handeln durch das Mitleid für sein Volk oder einzelne Menschen, die unschuldig leiden, motiviert ist.⁴⁶ Die unter zivilisierten Völkern zu verurteilende Versklavung der jüdischen Flüchtlinge wird durch einen weiteren Tabubruch gesteigert, da die Ägypter auch die Bestattung der Toten verbieten.⁴⁷ So lässt schon diese erste ausführlichere Schilderung der Ägypter in *De Vita Mosis* I erkennen, dass Philo sie als unzivilisierte „Barbaren“ darstellen möchte.

40 Schäfer, *Judenhass*, 242 – 245.

41 Vgl. Abr. 94. Im Unterschied zur Darstellung des Exodus kommt an dieser Stelle jedoch auch noch das ungezügelte sexuelle Verlangen (ἀκρασία) des Königs hinzu, der Sara vergewaltigen wollte (αἰσχύνειν).

42 Jos. 171.

43 Legat. 29.87.

44 Flacc. 68. Vgl. auch Flacc. 180, wo die Mitleidlosigkeit Caligulas gegenüber Flaccus beschrieben wird.

45 Vgl. auch Mos. I,95.

46 Mos. I,72.86.198. Mitleid (οἶκτος / ἔλεος) gehört bei Philo zu den wichtigsten Eigenschaften Gottes (vgl. u. a. opif. 169; spec. I,308; II,138; Abr. 137; Flacc. 102.121; immut. 74 f.). Menschen sollen diese Tugend ebenfalls übernehmen (spec. III,116). Gleichzeitig kann von Menschen empfundenes Mitleid wie in der stoischen Philosophie auch als irrational bezeichnet werden (spec. III,156). Tyrannen wie Caligula empfinden kein Mitleid (legat. 29).

47 Mos. I,39.

Mit seiner im Vergleich zur biblischen Fassung gesteigerten Darstellung der Unterdrückung des jüdischen Volkes rechtfertigt Philo meines Erachtens nicht nur den im Folgenden geschilderten Mord des Mose an einem der Aufseher,⁴⁸ sondern die Passage trägt auch apologetischen Charakter für alles spätere Vorgehen Gottes gegen Ägypten. So wie Philo hier zu Beginn die Ägypter beschreibt, wird im weiteren Verlauf jedes Gespräch mit ihnen von vorneherein ohne Erfolg sein.⁴⁹ Für die nun folgenden Strafen in Form der Plagen und dem Untergang im Schilfmeer tragen die Ägypter selbst die Verantwortung.

3.3 Mos 1,96 – 146: Vergebliche Zeichen und Wunder für die einen ...

Nachdem die beiden Bitten Moses, das Volk ziehen zu lassen, vom ägyptischen König abgewiesen werden, bedarf es deutlicherer Zeichen und Wunder, um den göttlichen Willen offen zu legen und mit Plagen „die Unvernünftigen zur Vernunft zu bringen, die ein Wort nicht erzieht“.⁵⁰ Philo nimmt dabei in seiner Darstellung eine Neuordnung der zehn Plagen vor. Er verknüpft die Plagen mit dem Schöpfungshandeln Gottes, indem er sie den vier Elementen des Kosmos (Erde, Wasser, Luft und Feuer) zuordnet.⁵¹ Diese zum Heil der Schöpfung geschaffenen Elemente verwandeln sich während der Plagen zum Verderben der Frevler (ἀσεβής). In ihrer Bedeutung aufsteigend werden die vier Elemente Aaron, Mose und Gott zugeordnet: Aaron vollzieht die auf Erde und Wasser bezogenen Plagen (Wasser zu Blut, Frösche, Mücken), Mose die auf Luft und Feuer zurückzuführenden (Hagel und Blitzschlag, Heuschrecken und Finsternis) und gemeinsam setzen Aaron und Mose die Warnung durch Geschwüre ein. Die drei letzten Plagen (Hundsflye [κυνομυία], Sterben des Viehs und Tötung der Erstgeburt) werden nicht durch menschliche Hand verübt.

Philo bemüht sich in diesem Abschnitt besonders, die Plagen als gerechte und angemessene Strafen Gottes gegenüber den Ägyptern zu begründen, um zu vermeiden, dass sie als von den Rachegefühlen eines Gottes hervorgerufene Bestrafungen beurteilt werden könnten. Um dies zu erreichen, bezeichnet er die

⁴⁸ Vgl. hierzu ausführlich Pearce, Land, 159–162.

⁴⁹ Diese Einstellung wird auch dadurch unterstrichen, dass Philo die Dialoge des Septuagintatextes auf ein Minimum reduziert.

⁵⁰ Mos. 1,95. Es ist eine der wenigen Stellen, an denen Philo eine Formulierung (σήμεα καὶ τέρατα) aus der LXX nahezu wörtlich übernimmt.

⁵¹ Vgl. u. a. opif. 52, wo die vier Elemente beschrieben werden, aus denen das All gebildet ist.

Plagen als Ermahnungen (νουθεσία⁵²), bei denen es nicht um eine Vernichtung der Ägypter geht, sondern um eine Belehrung darüber, dass Gott Macht über die Schöpfung hat.⁵³ Dafür findet er dann zum Teil auch etwas abenteuerliche Erklärungen. So zeige beispielsweise die Mückenplage lediglich Gottes ermahnen-des Handeln, da Mücken für Menschen nicht tödlich seien.⁵⁴ Sogar die Tötung der Erstgeburt sei keine Vernichtung, sondern als eine Warnung (νουθετέω) zu verstehen, da der Großteil der Bevölkerung am Leben bliebe.

3.3 ... und Belehrung über Gott für die anderen

Während die Plagen gegenüber den Ägyptern der Warnung und Züchtigung dienen, sollen sie das jüdische Volk über die Frömmigkeit belehren, wie Philo in der abschließenden Reflexion über die Plagen erklärt:

Es scheint mir, dass jemand, der zufällig zu jener Zeit bei den Ereignissen dabei gewesen wäre, nichts anderes glauben dürfte als dass, während die Hebräer wie Zuschauer waren, die anderen Unheil erlitten und sie nicht nur [...], sondern auch über den besten und nützlichsten der Wissensgegenstände belehrt wurden, die Frömmigkeit (εὐσέβεια).⁵⁵

Für Philo beabsichtigt die Plagenerzählung, die Tugend der *Eusebeia* zu vermitteln. Sie ist für ihn die Anführerin unter den Tugenden⁵⁶ und bezeichnet in erster Linie das angemessene Verhalten Gott gegenüber und damit unauflösbar verbunden auch das angemessene Verhalten gegenüber anderen Menschen. Sie beinhaltet die Erfüllung der göttlichen Ordnung, die in der Durchsetzung der Gerechtigkeit und der Wiederherstellung der Ordnung besteht. Die Belehrung über die *Eusebeia* im Kontext der zehn Zeichen und Wunder ist somit das Offenbarwerden der göttlichen Ordnung. Der an dieser Stelle explizit formulierte Lern-

⁵² Mos. I,96.113.119.129.143.

⁵³ Mos. I,110.113.134.

⁵⁴ Die Mücken als Helfer Gottes sind eigentlich nicht nötig. Dass Gott sich ihrer bedient, zeige, dass Gott mit den unbedeutendsten Waffen gegen die stärkste Macht kämpft (Mos. I,111).

⁵⁵ Mos. I,146.

⁵⁶ Spec. IV,135.147, decal. 119, virt. 95. Während die εὐσέβεια in der LXX fast nur in den hellenistisch beeinflussten Schriften vorkommt und hiervon sechzig Prozent der Belege aus dem 2. und 4. Makkabäerbuch stammen (vgl. Standhartinger, *Eusebeia*, 70), gewinnt das Wort in den Schriften aus der beginnenden Kaiserzeit immer größere Bedeutung (bei Flav. Jos. 148 Belege für εὐσεβής κτλ. und 84 Belege für ὁσεβής). Die Hochschätzung dieser Tugend bei Philo weist auch eine Parallele zur Entwicklung des römischen Begriffs der *pietas* in der Zeit des augusteischen Prinzipats auf (vgl. Standhartinger, 61; Zanker, *Augustus*, 108–110).

prozess des jüdischen Volkes über seinen Gott lässt sich als ein Leitmotiv der philonischen Exoduserzählung in *De Vita Mosis* I ausmachen. Die Figur des Mose tritt dabei nicht nur als Herrscher auf, sondern Mose übernimmt die Aufgabe des Lehrers auf dem Weg zur Erkenntnis Gottes.

Die Begründung dafür, dass das jüdische Volk über seinen Gott belehrt werden muss, liegt nicht in einem Fehlverhalten begründet, sondern in der schlechten seelischen Verfassung der Unterdrückten sieht Philo die schlimmste Folge der Versklavung. So schreibt er, dass nicht nur die Körper so lange gequält werden, bis sie aufgeben, sondern zuvor schon die Seelen der Geknechteten fallen (προαναπίπτω).⁵⁷ Es scheint mir kein Zufall, dass Philo eben dieses Wort am Wendepunkt des Geschicks des Volkes – der Episode des brennenden Dornbuschs – wieder aufgreift.⁵⁸ Innerhalb des ersten Buches ist es die einzige ausführlichere symbolische Deutung einer Bibelstelle:⁵⁹ Der Dornbusch steht für die Unrechtleidenden und das Feuer für diejenigen, die Unrecht tun. Dass der Dornbusch vom Feuer nicht verbrannt wird, ist für Philo eine Bestätigung, dass das Unrecht die Gerechten nicht zerstören kann. Philo legt dem Dornbusch zudem eine Rede an das versklavte Volk in den Mund, in der er dieses ermutigt. In diesem Zusammenhang greift er die Wortwahl aus § 39 (ἀναπίπτω) wieder auf:

Fallt nicht (μη ἀναπίπτετε)! Eure Schwäche ist Kraft, die Zehntausende quälen und verwunden kann. [...] Durch das Leiden werdet ihr nicht in Bedrängnis geraten, sondern gerade wenn jemand glauben wird, euch gänzlich zugrunde zu richten, werdet ihr aufleuchten zum Ruhm.⁶⁰

Dieses erste Wunder des Dornbuschs bildet den Auftakt aller weiteren Zeichen und Wunder. Indem Philo vor die persönliche Zusage Gottes an Mose die symbolische Deutung des brennenden Dornbuschs stellt, wird der Dornbusch zum Symbol dafür, dass Gewalt und Unrecht nicht siegen werden. In seiner Rede sendet er die Botschaft an die Unterdrückten, die Hoffnung nicht aufzugeben, und ist zugleich eine deutliche Mahnung (§ 71) an diejenigen, die Unrecht tun. Als übertragene Deutung fällt die Episode aus der übrigen Erzählung heraus. Durch die Symbolisierung des Dornbuschs sind die Ausführungen nicht mehr auf die Situation des Exodus begrenzt, sondern als zeitlose Wahrheiten zu lesen, hinter denen, wie auch

57 Mos. I,38.

58 Mos. I,67 – 70.

59 Kürzere eingeschobene Deutungen finden sich auch an anderer Stelle, wie z.B. bei der Einteilung der Plagen nach den Elementen. Im Unterschied zur Dornbuscherzählung, die mit den Worten σύμβολον γάρ (§ 67) und εἰκασία (§ 68) eingeleitet wird, werden diese jedoch nicht explizit als übertragene Bedeutungen hervorgehoben.

60 Mos. I,69.

an anderen Stellen in Philos Werk, die Überzeugung steht, dass eine ungerechte Herrschaft keine dauerhafte sein wird. So stellt sich der Gott, der sich Mose im brennenden Dornbusch offenbart, als Gegenbild der Ägypter dar. Während den Ägyptern jedes Mitleid fehlt, erbarmt sich Gott des Volkes (οἶκτος §§ 72.86) und ist gütig (ἰλεως §§ 72.185).

Doch hierin erschöpft sich die Selbstvorstellung Gottes nicht, sondern mit seinem Namen verbindet sich auch die Tugendhaftigkeit, die Weisheit und der Wille zu Lernen. Dies erläutert Philo im Zuge der Deutung des Gottesnamens. Gott antwortet auf Moses Frage, was dieser sagen soll, wenn er nach dem Namen gefragt wird:

Als erstes sage ihnen [dem Volk, F.O.], dass ich der Seiende bin, damit sie den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Nicht-Seienden lernen (μανθάνω) und zudem belehrt werden (προσαναδιδάσκω), dass kein Name für mich, dem allein das Sein zukommt, eine gänzlich richtige Bezeichnung ist. Wenn sie aber, da sie von Natur aus schwächer sind, einen Namen verlangen, offenbare ihnen nicht allein dies, dass ich Gott bin, sondern, dass ich auch [der Gott] der drei Männer, die den Beinamen Tugend (ἀρετή) tragen, bin, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, von denen der erste das Vorbild für Belehrung (διδασκός), der zweite für natürliche Begabung, der dritte für die Weisheit durch Übung (ἀσκητικὴ σοφία) ist. Wenn sie aber nicht glauben, sollen sie ihre Meinung ändern, wenn sie durch drei Zeichen belehrt werden (ἀναδιδάσκω), die vorher ein Mensch weder gesehen noch gehört hat.⁶¹

Im Unterschied zur biblischen Fassung liegt der Fokus der Selbstvorstellung Gottes weniger auf der Aufgabe Moses, das Volk aus Ägypten zu führen, sondern auf der Belehrung über Gott. Damit verbindet sich die Aufgabe Moses als Herrscher mit der Aufgabe eines Lehrers. Und so wird er im Verlauf des Auszugs und der Wanderung immer wieder als Lehrer beschrieben: Das Murren und Aufbegehren gegen Mose in den gefährlichen Situationen, auf die das Volk mit Furcht, Wut oder Trauer reagiert, werden als verständliche Reaktionen der noch nicht gefestigten Seelen ausgelegt.⁶² Sich diesen Affekten nicht mehr hinzugeben, ist das Ziel der Wanderung durch die Wüste und begründet auch den langen Weg als Lernprozess auf dem Weg zur Tugend.⁶³ Beispielhaft kann hier die Auslegung von Ex 15,22ff. in Mos. I,183 ff. genannt werden: Diejenigen, die in der *Eusebeia* nicht gefestigt sind, fangen aufgrund der Wasserknappheit an zu jammern. Gott erbarmt sich auf Moses Bitten hin, der das mangelnde Vertrauen des Volkes verteidigt. Das

⁶¹ Mos. I,75 f.

⁶² Vgl. z. B. Mos. I,196.

⁶³ Vgl. Mos. I,164.

Wunder dient nun dazu, die in der *Eusebeia* noch nicht Gefestigten über diese zu belehren, indem Mose selbst als ihr Vorbild gezeichnet wird.⁶⁴

Die Exoduserzählung Philos stellt somit nicht nur eine Darstellung der Tugenden des idealen Herrschers Mose vor, sondern betont seine Funktion als Vorbild und Erzieher der ihm Anvertrauten.⁶⁵ Die durch die unzivilisierten und gottlosen Ägypter gefallenen Seelen werden in der narrativen Fassung des Exodus in *De Vita Mosis* I über Gott belehrt.

2.4 Der Auszug aus Ägypten

In der Darstellung des Auszugs kürzt Philo die biblische Vorlage erheblich. So lässt er Ex 11 mit der Ankündigung der zehnten Plage und dem Auftrag an Mose und das Volk, sich kostbare Gegenstände von den Ägyptern geben zu lassen, aus. Gleiches gilt für die Anweisungen zum Pessach in Ex 12,1–28. Die Kürzung könnte in der Intention der Schrift begründet sein, die Figur des Moses einem breiten Kreis als „universalen“ Herrscher vorzustellen. Die Einsetzung des Pessach als Fest, das nach dem biblischen Zeugnis die Besonderheit des jüdischen Volkes hervorhebt, wäre für die hier von Philo angestrebte universalisierende Darstellung kontraproduktiv.⁶⁶ Auch das Weglassen des Bestreichens des Türbalkens, um die Häuser

⁶⁴ Vgl. ähnlich auch Mos. I,191 ff.

⁶⁵ Vgl. zur Funktion des Staatsmannes als Lehrer Oertelt, *Herrscherideal*, 243 – 258.

⁶⁶ Auch im zweiten Buch erwähnt Philo das Pessach nur in Bezug auf einen Sonderfall, bei dem Verwandte aufgrund eines Trauerfalls das Pessach-Opfer nicht vollziehen dürfen. Nur für kundige Lesende erschließt sich hier der Bezug zum Exodus. Indem Philo πάσχα mit διαβατήρια, also einem Opfer, das vor einer Grenzüberquerung dargebracht wurde (vgl. Thuk. V,54 f.; Xen. Hell. IV,7), übersetzt, deutet er das Fest als „Fest auf der Grenze“. Diese Deutung könnte durch den Text der LXX motiviert sein, die das Vorübergehen Gottes an den Türen der Hebräer mit παρέρχομαι (Ex 12,23^{LXX}) übersetzt. Die Besonderheit des Festes besteht darin, dass an diesem Tag das ganze Volk Priesterdienst tut (Mos. II,224). Im Allegorischen Kommentar findet sich hingegen die Deutung des Pessach in direkter Verbindung mit dem Auszug. Verknüpft wird es von Philo jedoch nicht mit der zehnten Plage, sondern als „Übergang“ (διάβασις) der Seele von der Bestimmung durch die Leidenschaften zur Tugend (migr. 25; LA III,94.154; her. 192). Wie Philos Auslegung des Pessach in spec. II,145 ff. zeigt, kann er es auch mit dem Durchzug durch das Schilfmeer verknüpfen: „Man sagt nämlich, dass der Liebhaber der Weisheit (τὸν σοφίας ἐραστήν) nichts anderes betreibe als den Übergang (διάβασιν) vom Körper und den Leidenschaften, von denen jede [einen Menschen, F.O.] überschwemmt wie ein wilder Fluss, wenn man mit den Lehrsätzen der Tugend ihn nicht hindert und den Lauf nicht aufhält.“ Diese allegorische Auslegung deutet mit der Metapher des wilden Flusses an, dass Philo sich in seiner etymologischen Deutung nicht auf Ex 12,23, sondern auf den Durchzug durch das Schilfmeer bezieht, was die beiden griechischen Worte διάβασις und διαβατήρια unterstützen, da sie beide sowohl im paganen griechischen Kontext als auch in der

der jüdischen Familien von denen der Ägypter zu unterscheiden, könnte den Eindruck vermitteln, dass Gott nicht ohne Hilfe zwischen beiden unterscheiden kann. Philos Darstellung betont hingegen, dass Gottes Allwissenheit, zwischen Guten und Bösen zu unterscheiden, keinerlei Hilfsmittel bedarf.⁶⁷ Vielmehr belehrt das Verschontwerden der einen ohne äußere Zeichen diejenigen, die Zeugen werden, über das Wesen Gottes als gerechter und allwissender Richter.

Erst mit der Schilderung der Tötung der Erstgeburt⁶⁸ und der darauffolgenden Flucht des Volkes aus Ägypten (Ex 12,29 ff.) orientiert sich Philo wieder an der biblischen Vorlage und baut diese im Folgenden aus: So beschreibt er zuerst das Wehklagen jeder einzelnen ägyptischen Familie, die einen Toten zu beklagen hat, lässt diese dann auf die Straße treten und realisieren, dass allen anderen Familien dasselbe widerfahren ist. Dann läuft das ägyptische Volk beim König zusammen und macht diesem Vorwürfe, dass er das jüdische Volk nicht schon früher ziehen ließ.⁶⁹ Hierauf werden die Juden und Jüdinnen aus Ägypten verjagt, wobei sie es wagen (τόλημα τολῶσιν⁷⁰), viel Beute (λεῖα) mit sich zu tragen. Diese Plünderung ist nach Philo durch die erfahrenen Misshandlungen gerechtfertigt:

Viel Beute nämlich trugen sie heraus, die sie zum einen auf den eigenen Schultern lastend forttrugen, zum anderen Teil auf die Lasttiere legten, nicht aus Habsucht oder, wie jemand wohl anklagend sagen dürfte, aus der Gier nach fremden Eigentum, – weshalb also? – zuerst einmal, weil sie [so] den notwendigen Lohn für die Arbeiten bekamen, die sie die gesamte Zeit über geleistet hatten, dann aber für die nicht gering einzustufende Versklavung, auch wenn sie es nicht mit gleichem vergalteten. [...] Nach beiden Begründungen also handelten sie rechtens.⁷¹

Mit dieser Rechtfertigung der Plünderung stellt Philo sich in eine Tradition, die sich auch im Weisheitsbuch oder bei Ezechiel dem Tragiker findet⁷² und auf eine

LXX mit Wasser assoziiert werden (Plut. Lucullus 24; Thuk. VII,74; Hdt. I,75; Gen 32,22; Dtn 3,25). Durch die Konnotation mit Wasser, das reinigt, kommt es aber auch zu der im Allegorischen Kommentar durchgehenden Deutung des Exodus als Befreiung der Seele von allen Lastern. Vgl. zu den unterschiedlichen Zusammenhängen, in denen der Durchzug durch das Schilfmeer bei Philo eine Rolle spielt, Borgen, Crossing.

67 Mos. I,143 f.

68 Vgl. hierzu Feldman, Plague, 208–213, der Ex 12 im Zusammenhang mit anderen Vernichtungserzählungen wie der Sintflut, der Sodomiter oder Amalektiter liest. Bei allen Erzählungen sei Philo bemüht, darzustellen, dass es sich um eine gerechte Handlung Gottes handle.

69 Mos. I,134–139.

70 Mos. I,140.

71 Mos. I,141 f.

72 TragEz 165; Weish 10,17. Der römische Schriftsteller aus augusteischer Zeit, Pompeius Trogus, erwähnt in seiner Exodusdarstellung ebenfalls, dass die Hebräer Kostbarkeiten – hier allerdings

Auslegung von Gen 15,14 stützt, die Philo in seinem Allegorischen Kommentar detaillierter ausführt.

4 Die Deutung des Exodus im Allegorischen Kommentar

Die in der Nacherzählung des Exodus in *De Vita Mosis* I schon anklingende übertragende Deutung, die den Weg in die Freiheit mit dem Weg der Erkenntnis Gottes verknüpft, wird von Philo im Allegorischen Kommentar explizit durchgeführt. Der Exodus wird jedoch, indem er an die Figur des Abraham geknüpft wird, individualisiert, wie ich anhand von zwei Ausschnitten zeigen möchte.

4.1 Die Prophezeiung des Exodus aus Gen 15,14 in her. 271f.

In dem Traktat *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* nimmt Philo eine allegorische Auslegung von Gen 15,2–18^{LXX} vor.⁷³ Wie bereits erwähnt, verknüpft Philo in seiner Auslegung die Weissagung an Abraham aus Gen 15,14^{LXX} mit Ex 12,35 f.:

Die Herrschaft der genannten Affekte [Lust, Begierde, Schmerz, Furcht, a. d. V.] führt bei den Beherrschten eine schwere Versklavung (δουλεία) herbei, bis Gott als oberster Richter denjenigen, der Übel erleidet, von dem Übeltäter unterscheidet (διακρίνη τὸ κακούμενον ἀπὸ τοῦ κακοῦντος) und erstgenanntem zur vollkommenen Freiheit verhalf (εἰς ἐλευθερίαν ἐξέλθαι παντελῆ), letzterem aber den Lohn nach den Fehlritten vergilt. Es heißt nämlich: „Aber ich will das Volk richten, dem sie dienen; danach werde ich sie hierher mit viel Gerät hinausgehen lassen.“ Es ist aber notwendig, dass ein Sterblicher von den Gewohnheiten der Affekte bedrängt wird und die dem Geschaffenen eigenen Verderben erträgt, dass aber der Wille Gottes das angeborene Übel unseres Geschlechts leichter macht. Daher werden wir anfangs dem uns Zukommenden Folge leisten, indem wir Sklaven roher Herrscher sein werden, aber Gott wird das ihm Zukommende tun, da er vorher die Entlassung und Befreiung für die ihn anflehenden Seelen verkündet hat (ἄφρσιν καὶ ἐλευθερίαν ταῖς ἰκέτισιν αὐτοῦ ψυχᾶς προκηρύξας). Nicht nur das Lösen der Fesseln und das Herausführen aus dem von allen Seiten bewachten Gefängnis (ἔξοδον ἐκ τῆς περιπεφρουρημένης εἰρκτῆς) gewährte er, sondern er gab auch Reiseproviant, den er Gepäck (ἀποσκευὴ) nannte. Worin aber besteht dieser? Wenn der von oben herabgestiegene Verstand (νοῦς) an die Zwänge des Körpers

heilige Gegenstände – auf der Flucht mitnahmen. Siehe hierzu ausführlich Schäfer, *Judenhass*, 46 f.; Gruen, *Heritage*, 47–49.

⁷³ Das Gespräch zwischen Abraham und Gott über den ausbleibenden Erben Abrahams wird von Philo symbolisch als Bitte Abrahams um unvergängliche Tugend gedeutet. Zur Deutung des Traktats s. Böhm, *Rezeption*, 279–285.

gefesselt wurde [...], dann aber in seiner Natur mannhaft mehr widerstehen kann, als überwältigt zu werden, da er in allen Bereichen der musischen Bildung erzogen wurde, durch die er das Verlangen zur Anschauung nahm und die starken Tugenden, Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) und Standhaftigkeit (καρτερία), in Besitz genommen hatte, so wandert er aus, findet den Rückweg in die Heimat und bringt die Bildung (παιδεία) mit, die Gerät genannt wird.⁷⁴

Durch die Aufnahme von Leitworten der Exoduserzählung, wie δουλεία (Ex^{LXX} 6,6; 13,3.14; 20,2), ἐξαίρεομαι (Ex^{LXX} 3,8; 18,4.8–10) und ἐξόδοϛ (Ex^{LXX} 19,1) und der impliziten Anspielung auf die Plagen, bei denen Gott zwischen ägyptischem Volk und Israel unterscheidet⁷⁵, gibt Philo den Lesenden zu verstehen, auf welche Erzählung er sich im Folgenden bezieht. Während am Beginn des Abschnitts durch die Formulierung im Plural das Exodusgeschehen als Erzählung über eine Gruppe noch anklingt, wechselt Philo im zweiten Satz in den Singular, sodass im Folgenden nicht mehr ein Volk die Freiheit erlangt und ein anderes Gottes Strafe erfährt, sondern die richtende Funktion Gottes jeden einzelnen trifft. Unterdrückung und Freiheit sind nun keine politischen Begriffe mehr, sondern beziehen sich auf die Verfassung eines einzelnen Menschen. Aus der kollektiven Erfahrung der Befreiung aus Ägypten wird so ein zeitloses und nicht mehr auf politische Konflikte bezogenes Geschehen. Auch nach dem Zitat aus Gen^{LXX} 15,14 fährt Philo im Singular fort und wechselt dann in die erste Person Plural, wodurch die nun von ihm erneut geschilderte „Exoduserfahrung“ des Leidens unter und der Befreiung von den Affekten mit göttlicher Hilfe in eine jedem Menschen zugängliche Erfahrung transformiert wird. Der Auslegung liegt Philos Identifizierung Ägyptens mit dem Körper zugrunde.⁷⁶ Der Körper, der der Welt verhaftet und vergänglich ist, wird platonisch als gegenüber der Seele minderwertig beurteilt. Mit ihm verbinden sich die Affekte (πάθος) und die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις), die den Verstand (νοῦς) von der Erkenntnis Gottes trennen. Ägypten ist daher nicht nur Symbol für den defizitären Körper, sondern steht auch für das Verhaftetsein in der Sinnlichkeit und dem Gefangensein in den Affekten, die keine vernünftige Handlung zulassen.⁷⁷ Diese Vorstellung begründet die Beschreibung Philos, dass der Verstand gefesselt ist und allein durch die Tugenden der Selbstbeherrschung und Standhaftigkeit aus dem Gefängnis befreit werden kann.⁷⁸ Die Befreiung

⁷⁴ Her. 271–274.

⁷⁵ Vgl. Ex 12,27 und auch Philos Interpretation in Mos. I,145 f., die belegt, wie wichtig ihm dieser Gedanke ist.

⁷⁶ Migr. 14; QG IV,177.

⁷⁷ Vgl. migr. 77.

⁷⁸ Während Philo für das Bild der Migration der Seele aus dem körperlich verhafteten Sein den Exodus wählt, findet sich in der platonischen Tradition die allegorische Auslegung der Odyssee.

versteht Philo jedoch – ganz von der Exoduserzählung her – erst als den Anfang eines Weges, wie die allegorische Deutung des Begriffs ἀποσκέυη aus Gen 15,14^{LXX} als Reiseproviand (ἐφόδια) zeigt. Im Zuge seiner Interpretation des Auszugs als Befreiung von den Affekten wird dann dieses Gepäck allegorisch als Bildung (παιδεία) gedeutet. Das befreiende Handeln besteht damit – im wahrsten Sinne des Wortes – in der Ausrüstung mit den wichtigen Tugenden und der Ermöglichung von Bildung.

4.2 Der Exodus und der Exodus Abrahams in *De migratione Abrahami*

Eine noch stärkere Parallelisierung schafft Philo in seinem Allegorischen Kommentar *De migratione Abrahami* zwischen dem Exodusgeschehen und dem Erzvater Abraham, der bei Philo sowohl in der Expositio als auch im Allegorischen Kommentar für die Abwendung von fremden Göttern und den Weg zu Gott steht.⁷⁹ Abrahams Weg zur Weisheit bearbeitet Philo in *De Migratione Abrahami*, indem er die Verse Gen^{LXX} 12,1–4.6 symbolisch deutet. Die Entwicklung Abrahams zum Weisen wird, wie der Titel des Traktats bereits aussagt, als Migration der Seele aus dem körperlichen Verhaftetsein verstanden.⁸⁰

Für die Auslegung der Aufforderung, das Land zu verlassen und sich von seiner Verwandtschaft zu trennen, aus Gen 12,1 (Ἐξέλθε ἐκ τῆς γῆς σου), wählt Philo in einer Sekundärauslegung⁸¹ das Exodusgeschehen, welches ebenfalls die Migration der nach Gott strebenden Seele aus dem von körperlichen Verlangen bestimmten Leben beschreibt:

Sehr passend betitelte also der Hohepriester ein ganzes heiliges Buch der Gesetzgebung als „Hinausführung“ (Ἐξαγωγή), indem er einen passenden Namen fand für die enthaltenden Gottessprüche. Weil er ein Erzieher ist und entschlossen ist zur Ermahnung und zur Bildung derer (παιδευτικός ὢν καὶ πρὸς νοθεσίαν καὶ σωφρονισμὸν ἐτοιμότητος), bei denen es möglich ist zu ermahnen und verständig zu machen, beabsichtigt er, das ganze Volk der Seele aus dem Land Ägypten, dem Körper, und von seinen Bewohnern zu befreien (πάντα τῆς ψυχῆς τὸν λεῶν ἀπὸ τῆς Αἰγυπτίας χώρας, τοῦ σώματος, καὶ τῶν οἰκητόρων αὐτῆς ἐξελεῖν

Pearce vermutet, dass diese allegorische Exegese der Ilias und Odyssee Autoren wie Philo beeinflusst haben könnte. Vgl. ausführlich Pearce, Land, 98f.

⁷⁹ Vgl. ausführlich Böhm, Rezeption, 123–164; 268–305.

⁸⁰ Vgl. Pearce, Land, 99–101.

⁸¹ Die folgende allegorische Auslegung findet sich als Sekundärauslegung im Anschluss an die Worte aus Gen 13,9, in denen Abraham sich von Lot trennt, der bei Philo stellvertretend für den Seelenteil, der zur Sinnlichkeit neigt, steht (vgl. Böhm, Rezeption, 77).

διανοεῖται). Er glaubt, dass es eine besonders schwierige und schwerwiegende Last ist, dass der sehende Verstand von den Lustempfindungen des Fleisches (ὀρατικὴν διάνοιαν πρὸς σαρκὸς ἡδονῶν) bedrängt wird und Anweisungen gehorcht, die die mitleidlosen Begierden befehlen. Diese, weil sie stöhnten und viel in Tränen ausbrachen wegen des körperlichen Wohlergehens und der Fülle des äußeren Überflusses – es wird nämlich gesagt: Die Kinder Israels stöhnten unter den Arbeiten (Ex 2,23) – rettete sie sein Prophet, indem der gnädige Gott den Weg zum Auszug (περὶ τὴν ἔξοδον) wies.⁸²

Expliziter als in her. 271ff. verbindet Philo in diesem Abschnitt das Exodusgeschehen mit der Seelenallegorie, indem er zu Beginn Israel als „Volk der Seele“ dem Land Ägypten als dem „Körper“ entgegensetzt. In der weiteren allegorischen Deutung wird dann „Israel“ als sehender Verstand⁸³ von den Lüsten und mitleidlosen Begierden, für die Ägypten steht, bedrängt. Aus der LXX übernimmt Philo das Wort στενάζειν (seufzen) aus Ex 2,23. Dieses wird allegorisch nicht auf die Arbeitslast hin ausgelegt, sondern bezeichnet das Seufzen der Seele, die darunter leidet, durch materiellen Reichtum beherrscht zu werden.⁸⁴ Ebenso wie in her. 271–274 wird aus der Befreiung eines Volkes aus politischer Unterdrückung eine Befreiung der Seele aus der Versklavung der körperlich und sinnlich bestimmenden Welt. Man könnte daher von einer Intellektualisierung des Exodus sprechen, die darin besteht, dass die menschliche Seele die Umgebung, in der die Leidenschaften, Begierden und Affekte über die Seele herrschen und diese unterdrücken (ὑπηρετεῖν), verlässt und dann allein von der Vernunft regiert wird.⁸⁵

Auf allegorischer Ebene lässt sich damit für Philo eine Parallele zwischen dem Weg des Proselyten Abraham zur Weisheit und dem Weg des „sehenden Volkes“ ziehen. Beide Situationen beschreiben einen Lernweg zur Gotteserkenntnis.

5 Der Exodus als „Bildungsweg“

Der Aufsatz hat anhand einiger exemplarisch ausgewählter Auslegungen des Exodus bei Philo von Alexandrien gezeigt, dass dieser sowohl in der narrativen Bearbeitung als auch in der allegorischen Deutung das Befreiungsgeschehen des

⁸² Migr. 14 f.

⁸³ Zur etymologischen Deutung Israels als „die, die sehen“ vgl. die Untersuchung von Birnbaum, Interpretation, 319.

⁸⁴ Diese allegorische Auslegung des Seufzens als Ruf nach der Befreiung aus der materiell bestimmten Welt findet sich auch an anderen Stellen, z. B. in det. 93–95, wo Philo diese allegorische Auslegung dadurch erklärt, dass das Seufzen über den Tod eines Tyrannen nicht erklärbar sei. Vgl. auch LA III, 212–214; conf. 92 f.

⁸⁵ Vgl. Pearce, Land, 122.

Exodus als Ausbildungsweg beschreibt: Es ist die Befreiung des Menschen bzw. der Menschen aus einem Leben, in welchem sie von der Unvernunft verklavt werden. In *De Vita Mosis* I sind dies die Ägypter, welche keinen Zugang zur Vernunft haben (wollen); in der allegorischen Auslegung sind es im Kontext der Seelenallegorie die Leidenschaften und Affekte, aus denen sich die Seele des einzelnen Menschen auf dem Weg zu Gott befreien muss, was zu einer Individualisierung des Exodusgeschehens führt. Mit seiner Deutung, die den Exodus als Bildungsweg zu Gott versteht, liefert Philo einen hermeneutischen Schlüssel, um die Bedeutung des Auszugs aus Ägypten nicht mehr als exklusives Geschehen zwischen Gott und seinem Volk zu lesen, sondern als universal zugänglichen Lernprozess, auf den sich jeder Mensch einlassen kann. Diese Entgrenzung kommt meines Erachtens insbesondere in der Verknüpfung des Weges des Proselyten Abraham mit dem Exodus zustande. Falls man den Exodus somit noch als identitätsstiftend bei Philo verstehen möchte, dann gründet sich im Exodusgeschehen eine Gruppe der Lernwilligen, die Gotteserkenntnis und Tugendhaftigkeit erlangen wollen.

Literatur

- Bertholet, Katell, The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with Special Reference to Josephus' Against Apion, in: Jürgen U. Kalms (Hg.), Internationales Josephus-Kolloquium, Münsteraner judaistische Studien 6, Münster: Lit., 2000, 185–221.
- Birnbaum, Ellen, The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews, and Proselytes, SBL.SP 129 (1993) 54–69.
- Birnbaum, Ellen, Allegorical Interpretation and Jewish Identity among Alexandrian Jewish Writers, in: David E. Aune / Peder Borgen (Hg.), Neotestamentica et Philonica, NT.S 106, Leiden u. a.: Brill, 2003, 307–329.
- Böhm, Martina, Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandria. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum, BZNW 128, Berlin / New York: de Gruyter, 2005.
- Borgen, Peder, Philo of Alexandria. An Exegete for his Time, NT.S 86, Leiden u. a.: Brill, 1997.
- Borgen, Peder, The Crossing of the Red Sea as Interpreted by Philo, in: Graydon F. Snyder / Julian V. Hills / Richard B. Gardner (Hg.), Common Life in the Early Church, Harrisburg, Pa.: Trinity Press Internat., 1998, 77–90.
- Cohen, Naomi G., The Names of the Separate Books of the Pentateuch in Philo's Writings, in: David T. Runia (Hg.), Wisdom and Logos, BJS 312, Atlanta Ga.: Scholars Press, 1997, 54–78.
- Cohn, Leopold u. a. (Hg.), Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt. Bde. I–VIII, Berlin (Nachdruck).
- Cohn, Leopold / Heinemann, Isaak (Hg.), Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung I–VI, Berlin 1962; VII, Berlin 1964.

- Feldman, L. H., The Plague of the First-Born Egyptians in Rabbinic Tradition, Philo, Pseudo-Philo, and Josephus, *RB* 109.3 (2002) 403–421.
- Goodenough, Erwin R., Philo's Exposition of the Law and his *De Vita Mosis*, *HTR* 26.2 (1933) 109–125.
- Gruen, Erich S., *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley, Calif. / London: University of California Press, 2002.
- Liddell, Henry G. / Scott, Robert / Jones, Henry S. / McKenzie, Roderick A., *Greek-English Lexicon*, Oxford / New York: Clarendon Press, 1996.
- Morris, Jenny, The Jewish Philosopher Philo, in: Emil Schürer / Géza Vermès u. a. (Hg.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, Edinburgh: Clark, 1987, 809–889.
- Oertelt, Friederike, *Herrscherideal und Herrschaftskritik bei Philo von Alexandria. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Josephdarstellung in De Josepho und De Somniis II*, *Studies in Philo of Alexandria* 8, Boston: Brill Academic Pub, 2015.
- Pearce, Sarah J., *The Land of the Body. Studies in Philo's Representation of Egypt*, *WUNT* 1 208, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Schäfer, Peter, *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin: Verl. der Weltreligionen, 2010.
- Siegert, Folker, Early Jewish Interpretation in an Hellenistic Style, in: Magne Saebo (Hg.), *Hebrew Bible, Old Testament: the History of its Interpretation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 130–198.
- Standhartinger, Angela, Eusebeia in den Pastoralbriefen. Ein Beitrag zum Einfluss jüdischen Denkens auf das entstehende Christentum, *NT* 48/1 (2006) 51–82.
- Vogt, Ernst, Tragiker Ezechiel, *JSHRZ* 4.3, Gütersloh 1983, 113–133.
- Wagner-Hasel, Beate, Art. Gastfreundschaft, *DNP* 4 (1998) 793–797.
- Zanker, Paul, *Augustus und die Macht der Bilder*, München: Beck, 1987.

Géza G. Xeravits

The Crossing of the Sea in Pseudo-Philo

Introduction

The present study focuses on a portion of an important early Jewish writing, the intellectual product of Palestinian Judaism of the first century A.D. Medieval manuscripts of this writing entitled *Liber antiquitatum biblicarum* (*LAB*) had been handed down along with the writings of Philo of Alexandria, from which its erroneous attribution of authorship had emerged. The book has undergone a complex process of transmission; actually, none of its preserved fragments testify to its original language. The book has survived only in Medieval Latin manuscripts, one can however distinguish two underlying layers behind the text: the Latin text was translated from Greek, which in turn, certainly covers a Semitic, most probably Hebrew *Vorlage*.¹ Scholars disagree about the dating of the *LAB*, whether it was composed before or after the destruction of the Second Temple; however, from the present viewpoint this question has no particular significance.² Concerning its structure, the *LAB* faithfully follows the biblical chronology from Adam to David, and in some cases it amends the biblical corpus with several non-biblical elements. Based on this fact, the book is often categorised as a “rewritten Bible” – if the existence of such a genre in early Judaism is at all tenable.³ Whatever might be the case the author of the *LAB* proceeds systematically along the narrative of the Old Testament and formulates his message freely, according to his own intention.

1 Edition of the Latin text with commentary: Harrington/Cazeaux/Perrot/Bogaert, *Pseudo-Philon*. See also the excellent two volume work of Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo*. Also useful is the English translation with a short introduction by Harrington, *Pseudo-Philo*, 297–377 (quotations are taken from this edition); and also the older translation by Montague R. James with a general introduction by Louis H. Feldman: *James/Feldman, The Biblical Antiquities*. For introductory questions, see furthermore the related chapter of the monumental work of Denis, *Introduction*, 1: 405–429.

2 After 70: Harrington/Cazeaux/Perrot/Bogaert, *Pseudo-Philon*, 2: 66–74; Feldman, *The Biblical Antiquities*, xxviii–xxxi; Harrington, *Pseudo-Philo*, 299; Before 70: Murphy, *Pseudo-Philo*, 6.

3 The category was created by Géza Vermes in 1961, see: Vermes, *Scripture and Tradition*; see furthermore Alexander, *Retelling the Old Testament*, 99–121; for its criticism, see e.g. Bernstein, *Rewritten Bible*, 169–196 and most recently: Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*.

Chapter 10 of the *LAB* is one of the first known extra-biblical texts that rework the story of the Jewish exodus from Egypt in a systematic and thorough manner. The subject is treated in some details also in the *Book of Jubilees*, the *Exagoge of Ezekiel*, and the Qumranic *Reworked Pentateuch* from the first two centuries B.C., as well as in two writings from the first century A.D. Alexandria: the *Life of Moses* by Philo, and the *Book of Wisdom*.

The present study intends to examine an interesting detail of chapter 10 of *LAB*, which focuses on the rioting of the Israelites before the crossing of the sea (*LAB* 10:3), preserved also in later traditions.

The Structure of the Textual Unit

Chapter 10 can relatively well be delimited from its context. The preceding chapter deals with Moses' childhood and its closing sentence ends by saying that the child will have an outstanding role in history:

And the child was nursed and became glorious above all other men, and through him God freed the sons of Israel as he had said (9:16).

However, the following chapter 11 begins with the story of the third month of the wandering in the desert, so the thematic independence of chapter 10 is beyond all doubt.

As Frederick Murphy has convincingly demonstrated, chapter 10 belongs to a series of special, theologically motivated structural units of the *LAB*. These textual units are always constructed in four successive steps that contrast the human and the divine plan.⁴ And indeed, the elements of the structure suggested by Murphy can be observed in this chapter: 10:2 summarises the plan of the evil adversary, 10:3 presents the human “counter-plan,” in 10:4 the readers encounter another distinct human plan and in 10:5–6 God's response to the events can be found. However, these basic elements are integrated into a structurally more complex background in the following way:

⁴ “1) evil plans are proposed by enemies of God; 2) counterplans are advanced by characters initially portrayed in a positive light, who express confidence in God's support; 3) objections to the counterplans are raised through an individual; 4) God vindicates the latter by acting forcefully – bypassing the counterplan – and punishing the enemies”; Murphy, *Divine Plan, Human Plan*, 5–14.

- I. 10:1: introduction
- II. 10:2a: **action 1:** the Egyptians
- III. 10:2b-3: **reaction 1:** the Jews
 - 10:2b: revolt
 - 10:3: attempts for handling the crisis
- IV. 10:4: **action 2:** Moses' invocation
- V. 10:5–6: **reaction 2:** Divine intervention
 - 10:5: the crossing of the sea
 - 10:6a: the Jews are saved
 - 10:6b: the Egyptians are lost
- VI. 10:7: **closing** (further consequences)

The two framing verses are in many ways parallel with each other. Both describe divine miracles, though one is negative and the other is positive. The miracles listed in the introduction are God's punishing acts, whereas the closing miracles are signs of God's help and divine providence. These verses frame a complex textual unit, consisting of two successive parts, which display an identical thematic sequence. Firstly, a factual description of the crisis is given in two steps. The Egyptians are persecuting the Jews, who, in turn, will react in a complex way: by challenging God for this situation, then suggesting various solutions to avert the crisis – the efficiency of these solutions is at least questionable. Secondly, after these the author presents, again in two steps, the ultimately efficient solution to the crisis: Moses transfers the initiative to God, who will resolve the crisis in an efficient and reassuring way.

The Biblical Background

The starting point of the narrative is obviously the event of the exodus as the biblical Book of Exodus relates it. The introductory sentence apparently builds upon the elements of Exodus 2:23 and 1:8 (“Now, when the king of the Egyptians died, another king rose up and afflicted the people of Israel. But they cried out to the Lord, and he heard them”). In the biblical book, these expressions refer to two different Pharaohs, but the *LAB* seems to refer to the same person. Verse 9:1 has already related the death of the Pharaoh who knew Joseph in a way that corresponds to the narrative of Exodus 1:6–10. If one accepts the conclusions of Howard Jacobson,⁵ *LAB* 9–10 includes two originally parallel “post-Joseph narratives” – and in this case, 10:1 speaks about the death of the pharaoh who had known Joseph. However, chapter 9 of *LAB* focuses entirely on the theme of the

5 Jacobson, A Commentary on Pseudo-Philo, 430–31.

oppression of the Jews. Thus, and in view of the entire narrative one might assume that by the combining of two biblical expressions the introductory sentence indicates that the author of the *LAB* himself inserted two successive Pharaohs between Joseph and the Exodus.

In the second part of the introduction the author briefly summarises the narrative about the time of the ten plagues presented in Exodus 7:14–12:33. He promises a list of ten plagues (*misit quoque Deus super eos decem plagas et percussit eos*) but gives only nine (he leaves out the boils), and in a slightly different order than the Exodus presents them. There seems to be no particular reason for leaving out the sixth plague or for the change of the arrangement. However, the way the author presents the rhythm of God's actions is striking. After the biblical *exaudivit*, the divine activity takes two directions. God sends Moses and then sends the plagues: but in each case the text attaches another additional verb to the verb *mitto*; concerning the Jews: *misit Moysen et liberavit eos de terra Egyp-tiorum*; while for the Egyptians: *misit... plagas et percussit eos*. Besides the impressive tension created by the similarity in structure, it is noteworthy that with regards to the Jews the author uses the verb *libero*, which is unfamiliar in this context. Jacobson explains the presence of this verb by the corruption of the text through the successive phases of the translation process. Murphy, however, calls attention to the fact that the verb appears, in the same grammatical form (*liberavit*), in the closing sentence of the preceding chapter, there in reference to the person of Moses as a child: “and through him God freed (*et liberavit per eum*) the sons of Israel as he had said” (9:16).⁶ However, from this perspective it seems clear that the author deliberately uses this unconventional formula (*liberavit... de terra Egyp-tiorum*) in order to emphasize the continuous and coherent nature of the divine presence.

The next sentence brings up a crucial detail of the pre-exodus biblical events, and, following the passage of Exodus 14:8, 11a speaks about the Egyptians who are pursuing the Jews and about the Jews who are terrified by this fact. The reworking of the narrative is quite original. In the Book of Exodus, the Jews cry out to God and then revolt against Moses (Exod 14:11b–12); here, however, they challenge God through Moses. The phrasing of the complaint seems to be influenced by the material of Numbers 14:3. Another surprising detail follows: probably based on the text of Exodus 14:12b the Jews propose various solutions for handling the situation. This aspect, however, has no biblical precedent.

⁶ Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo*, 431–32; Murphy, *Pseudo-Philo*, 61.

The reaction of Moses reminds elements from his commission narrative (Exod 3:13–14); the rest of the pericope is based on material from Exodus 14, with a reference to the song of Miriam (Exod 15:8) at the drying of the sea. Finally, the closing verse is a sort of amalgamation of various biblical texts related to the wandering in the wilderness.

The Reaction of the Jews

One of the most striking details of this chapter is the account of the revolt of the Jews in verses 10:2b–3; thus, it is not surprising that this short passage has provoked the interest of scholars in the past decades.⁷ As Saul Olyan has convincingly pointed out, the most interesting characteristic of this passage is that this is the oldest available source of the tradition of the dissent of the Jews at the shore of the sea (10:3). However, another detail of the passage is not less interesting: how the people, disturbed by the sight of the Egyptians, turn towards Moses (10:2b). As already noted above, the Exodus refers to the fact that the Jews, shocked by the sight of the Egyptians, turn against Moses; in the *LAB*, however, it is not Moses that the people challenge, but God. Their bitter accusation starts with a summary of the situation and it well describes the exhaustive hopelessness of the situation:

mare enim ante nos
et multitudo inimicorum post nos est
et nos in medio

The introductory cry of the people is completely understandable from a human perspective: “Behold, now the time of our destruction has come.” However, by reading the introduction of the chapter, the omniscient reader already has more insight than the people. From the perspective of the liberation pointed out above, it is already clear at the beginning of the chapter that the people will be saved (*liberavit* – the verb is in perfect tense on both occasions, even before the events take place). The following accusation of the people has four parts, during which it becomes even more apparent how far away the people are from any consideration of transcendent aspects in their understanding of the current situation. Firstly, they question the sense of having left Egypt (*ob hoc nos eduxit Deus*), then they question the sense of the covenant with the forefathers (*aut hec*

7 Cf. the following articles: Towner, Form-Criticism of Rabbinic Literature, esp. 113–117; Olyan, The Israelites Debate Their Options, 75–91; Murphy, The Martial Option, 676–688.

sunt testamenta...), and finally – alluding to the passages of *Genesis* 12:7 or 15:18 –they question the possibility of the fulfilment of the promise (*semini vestro dabo terram*). In doing this, they declare that past, present and future are all equally worthless. Murphy calls the attention to the author’s underlying irony behind the incomprehension of the people.⁸ This becomes even more obvious by the way the people supplement the allusion to *Genesis*: “To your seed will I give the land *in which you dwell*” (*quam vos habitatis*), which is a clear reference to the fulfilment of the promises in the present tense! The fourth part of the complaint shows most emphatically the senselessness of the revolt of the people. The phrase “now he might do with us whatever is pleasing in his sight?”⁹ directly continues of the introductory clause of the passage, which characterises God at the moment preceding the liberation as the one who destroys the people:

ecce nunc advenit tempus perditionis nostrae

...

[et] *nunc quod placitum est ante conspectum suum faciat in nobis*

In what follows, the author describes the account of the splitting up of the people into fractions, according to what they find the most efficient solution to the present crisis. The first group considers committing suicide; the second group considers going back into captivity; the third group considers taking up arms against the enemy.

One can find similar traditions in other works, too. The Samaritan *Memar Marqa* (IV.8) relate the existence of three fractions, and the rabbinic tradition – especially the targumim (the *Jonathan Targum* in a particularly detailed form) as well as other late rabbinic writings (cf. e. g. j. *Ta’anit* 2:5) – also know the extended version of this story with four disputing groups. Saul Olyan, in his excellent article, summarises the differences between the sources as follows:¹⁰

1. The rabbinic and Samaritan tradition do not name the divided tribes, while the *LAB* does;
2. The rabbinic tradition does not give a detailed account of the different opinions, and even in the Samaritan text only one of the opinions receives further explication based on the biblical text of *Exod* 14:12; by contrast, the author of the *LAB* supplies an explanation for all of the opinions;

⁸ Murphy, *Pseudo-Philo*, 62.

⁹ In our reading we follow the solution of Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo*, 435.

¹⁰ Olyan, *The Israelites Debate Their Options*, 77–78.

3. Both the rabbinic and the Samaritan traditions present the comments of Moses on each of the opinions, whereas in the *LAB* Moses does not deal with the people's complaint; instead, he turns directly to God.

There are no clear indications regarding the relationship or dependence of these sources; one can assume that they all depend on a common tradition that has been lost – however, this question exceeds the subject of the present study. What is more interesting to see is, how the *LAB* treats the brainstorming of the people in trying to solve the critical situation.

The most striking aspect is Moses' complete silence regarding the different opinions proposed by the people. Not only does he leave the different opinions without any comment, but also in his closing reflection addressed to God (10:4) he refrains from making any reference to the various suggestions of these groups. And indeed, at least the first two of these suggestions seem absolutely incompatible with the thinking of contemporary Jews. The suicide in this form cannot even be compared to the idea of the “noble death”¹¹ present in some early Jewish writings after the Maccabaeen era. And although, at least according to Josephus, we can find examples of suicide in final desperation during the First Jewish Revolt (cf. *BJ* IV i 10; III viii 7; VII ix 1–2), these have never become normative in Jewish thinking.¹² Returning and continuing to serve the Egyptians has already been unacceptable according to the Old Testament tradition. This solution is especially intolerable in case of the *LAB*, where the occurrences of the verb “to serve” (*servire*) are always related to the worshipping of idols.¹³ However, there is no consensus regarding the question how the author of the *LAB* evaluates the opinion of the third group; namely, the idea of taking up arms against the enemy. Saul Olyan – who thinks that the author of this work lived in the years after 70 A.D. and was a supporter of the revolt—argues that Pseudo-Philo sympathises with the proposition of the third group. Frederick Murphy, who thinks that the *LAB* was written before the revolt, correctly refutes Olyan's argumentation from a literary point of view.¹⁴ The immediate context makes it clear that there

11 See e.g. Rajak, *Dying for the Law*, 99–133; Baslez, *Les Persécutions dans l'Antiquité*.

12 In connection with Josephus, cf. Ladouceur, *Josephus and Masada*, 95–113; Brighton, *The Sicarii in Josephus*; an earlier literary guide: Feldman, *Josephus and Modern Scholarship*, esp. 524–526 and 769–789. For parallels in a much later age, see the excellent study about the time of the Crusades: Bányai, *Aqédá mint archetípus*, 91–113.

13 This aspect is treated in a wider context in Murphy, *Retelling the Bible*, 275–287.

14 Olyan, *The Israelites Debate Their Options*, esp. 83–87; Murphy, *Martial Option*, esp. 681–687.

is no value-hierarchy between the different opinions of the various fractions and that Moses ignores them altogether in his reflection.

The Invocation of Moses

At the climax of the rebellion Moses, too, cries out to God, but he puts the understanding of the critical situation in a completely new perspective (10:4). Like the people, Moses too, quotes the words of God, but especially those that concern his own mission. He identifies God as the “Lord God of our fathers” (*Domine Deus patrum nostrorum*); by this he takes a distance from the accusations of his people, who refer to the fathers only in the context of the supposedly failed covenant. When referring to God in the first person plural (*nostrum*), instead of the second person of Exod 3:13, he furthermore emphasizes that the same God and the same liberation process are in question then and now.¹⁵ The reference to the liberation from the captivity serves the same effort of re-contextualising the situation: what is a question of desperation, full of accusations to the Jews (*ob hoc nos eduxit Deus*) is a sign of a mysterious, providential presence to Moses (*et nunc ecce adduxisti populum tuum*).

For Moses, the experience of the present crisis might at the same time be a crisis of his mission. This is well demonstrated by the sequence of the verbs in his invocation: *tu dixisti ad me* → *misit me Deus* → *adduxisti populum tuum* → *inimici persecuti sunt post eos*. However, unlike the people Moses does not get involved in human games, but he assigns the initiative to God: “but you, Lord, remember your name.”

The way the author uses the verb (*ex*)*clamo* in the text also reflects a difference between the evaluation of the respective attitudes of Moses and the people during their crucial situation. The verb appears four times in this passage. In 10:1 the Jews cry out to the Lord (*clamaverunt ad Dominum*), and as a response, he listens to them (*et exaudivit eos*). In 10:4, Moses cries out to the Lord, too (*exclamavit et Moyses ad Dominum*) and as a response, he obtains a divine revelation (10:5), which explicitly refers to the fact that this revelation is a direct reaction to the invocation of Moses (*quoniam exclamasti ad me*). In both cases, the cry to God reaches its goal: firstly, at the beginning of the process of liberation, and secondly, in its apparent fulfilment. Between these two passages, another occurrence of the verb *clamo* can be found again: the Jews in their desperate situation at the seashore also cry out to God (*et clamaverunt filii Israel ad Dominum*, 10:2).

¹⁵ As correctly pointed out in Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo*, 438.

They, however, do not obtain a response, neither from Moses nor from God: their accusations and their alternative ideas for solving the crisis remain completely ignored.

Conclusion: The Revolt of the People in the Context of *LAB* as a Whole

The brainstorming of the revolting people in *LAB* 10:2b–3 can be seen as a failure from the perspective of the entire chapter. However, the author includes this small scene in his book with good reason. Firstly, the chapter is shaped in a “plan-structure” scheme to use the model of Frederick Murphy; namely, the rebellion of the people serves as an emphatic contrast to the manifestation of the efficient divine plan, which transcends the awkward human plans. Secondly, as Charles Perrot has pointed out, one of the important cohesive ideas of the whole *LAB* is the notion of the covenant.¹⁶ This means that the central theme of the Jews’ accusation is the questioning of the efficiency of this very covenant (*aut hec sunt testamenta*). The confused people challenge God’s everlasting covenant, which is followed, as a sharp contrast, by the response of the Everlasting One: liberation.

Bibliography

- Alexander, Philip S., Retelling the Old Testament, in: Donald A. Carson / Hugh G.M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge: Cambridge Univ. Pr., 1988, 99–121.
- Bányai, Viktória, Aqédá mint archetípus a középkori zsidó mártírok leírásában, in: Xeravits G. (ed.), *Izsák megkötözése: történet és hatástörténet*, Budapest: Sapientia Főisk, 2010, 91–113 (in Hungarian).
- Baslez, Marie-F., *Les Persécutions dans l’Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris: Fayard, 2007.
- Bernstein, Moshe J., “Rewritten Bible:” A Generic Category Which Has Outlived its Usefulness, *Textus* 22 (2005) 169–196.
- Brighton, Mark, *The Sicarii in Josephus’s The Judean War. Rhetorical Analysis and Historical Observations*, SBLJL 27, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Denis, Albert-M., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellenistique* (2 volumes), Turnhout: Brepols, 2000.

¹⁶ Murphy, *Divine Plan, Human Plan*; Harrington/Cazeaux/Perrot/Bogaert, *Pseudo-Philon*, 2: 43–47.

- Feldman, Louis H., *Josephus and Modern Scholarship*, Berlin: De Gruyter, 1984.
- Harrington, Daniel J. / Cazeaux, Jacques / Perrot, Charles / Bogaert, Pierre-M., *Pseudo-Philon: Les Antiquités Bibliques* (2 volumes), Sources Chrétiennes, Paris: Éd. du Cerf, 1976, 229–230.
- Harrington, Daniel J., Pseudo-Philo, in: James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 volumes), Garden City: Doubleday, 1983–85, 2: 297–377.
- Jacobson, Howard, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation* (2 volumes), AGAJU 31, Leiden: Brill, 1996.
- James, Montague R. / Feldman, Louis H., *The Biblical Antiquities of Philo*, New York: KTAV, 1971.
- Ladouceur, David J., *Josephus and Masada*, in: Louis H. Feldman / Gohei Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit: Wayne State Univ. Pr., 1987, 95–113.
- Murphy, Frederick J., *Divine Plan, Human Plan: A Structuring Theme in Pseudo-Philo*, JQR 77 (1986) 5–14.
- Murphy, Frederick J., *Pseudo-Philo: Rewriting the Bible*, New York / Oxford: Oxford Univ. Press, 1993.
- Murphy, Frederick J., *Retelling the Bible: Idolatry in Pseudo-Philo*, JBL 107 (1988) 275–287.
- Murphy, Frederick J., *The Martial Option in Pseudo-Philo*, CBQ 57 (1995) 676–688.
- Olyan, Saul M., *The Israelites Debate Their Options at the Sea of Reeds: LAB 10:3, Its Parallels, and Pseudo-Philo's Ideology and Background*, JBL 110 (1991) 75–91.
- Rajak, Tessa, *Dying for the Law: The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature*, in: Tessa Rajak (ed.), *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, AGAJU 48, Leiden: Brill, 2000, 99–133.
- Towner, W. Sibley, *Form-criticism of Rabbinic Literature*, JJS 24 (1973) 101–118.
- Vermes, Géza, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (2nd ed.), SPB 4, Leiden: Brill, 1973.
- Zahn, Molly M., *Rethinking Rewritten Scripture*, STDJ 95, Leiden: Brill, 2011.

Michael Sommer

Bund, Tora und eklektizistische Identitätsbildung

Zur Rolle von Ex 19 – 20 in der Apokalypse des „Christusanhängers“ Johannes

1 Zum Exodus in der Apokalypse-Forschung

Unter der schier unüberschaubaren Zahl an Veröffentlichungen zur Intertextualität der Johannesoffenbarung ist die Rezeption des Buches Exodus nur ein Nischenthema gewesen, das fast stiefmütterlich behandelt wurde. Beate Kowalski spricht hierbei sogar von einem echten Desiderat.¹ Vollständig kann ich ihr nicht zustimmen, zumal die (nur auf Mikrofilm publizierte) Arbeit von Jay Smith Casey Exodus und die Offenbarung komplett parallel gelesen hat.² Doch sein Ergebnis, die Offenbarung sei nach dem Strukturmuster des zweiten Buches der Tora gestaltet, ist schon angesichts der Publikationen von Albert Vanhoye, Gregory K. Beale und Jeffrey M. Vogelgesang zur Ezechiel- und Danielrezeption in der Offenbarung nicht zu halten.³ Ohne Zweifel hat Johannes anderen Büchern deutlich Vorrang gegeben, nach denen er den Bauplan seines Textes gestaltet hat.

Neben Casey existieren darüber hinaus noch eine Reihe von Einzelstudien zu Motiven aus Exodus. So haben beispielsweise Hans-Peter Müller (1960) und nach ihm Hans Werner Günther (1980) gegen die Meinung von L.A. Vos ausführlich gezeigt, dass die Posaunen- und Schalenvisionen der Offenbarung den Plagen-narrativ nachahmen;⁴ eine Erkenntnis, die sich breit in der Kommentarliteratur eingenistet hat. In jüngerer Vergangenheit hat Benjamin Wold daraus abzuleiten versucht, dass Johannes einen zweiten Exodus inszenierte.⁵ Doch seine Argumentation ist nicht nur deswegen wenig überzeugend, weil sie sich nicht am Text belegen lässt. Auch weisen andere zeitgenössische Texte wie 4Ezra und syrBar, in

1 Vgl. dazu Kowalski, *Rezeption*, 500.

2 Vgl. dazu Casey, *Exodus*.

3 Vgl. dazu Beale, *Daniel*; Vanhoye, *L'utilisation*, 436–476; Vogelgesang, *Interpretation*.

4 Vgl. dazu Müller, *Plagen*, 272; Günther, *Enderwartungshorizont*, 164–166.

5 Vgl. dazu Wold, *Revelation*, 249–266.

denen diese Tradition intensiv wachgerufen wurde, deutlich stärkere Exoduserzählungsmotive auf als die Johannesapokalypse.⁶

Hingegen haben Siegfried Bergler und (ihm teilweise folgend) John Strazicich einen Weg eröffnet, auf dem ich voranschreiten konnte.⁷ Nach ihnen mischte Johannes Elemente aus der Plagentradition mit Motiven aus den Schriften ganz unterschiedlichen Colors. Eines dabei – zumindest habe ich dies zu zeigen versucht – war das Deuteronomium, dessen Plagentypologie der in Offb 16 meiner Ansicht nach mehr als gravierend ähnelt. Jedoch veranlasste genau dieser Punkt Jörg Frey zu einigen mehr als berechtigten Rückfragen, die er mir zur Diskussion vorlegte.⁸ Betonte ich vielleicht etwas vorschnell Gemeinsamkeiten zwischen dem deuteronomisch-deuteronomistischen Denken und der Offenbarung, so verwies er mich auf die nicht zu vernachlässigenden Unterschiede, die vor allem auch die Bundesvorstellungen beider Texte betreffen.

Obwohl ich seinen Anmerkungen nicht vollständig folge, waren sie so treffend und präzise, dass sie mich zu einem neuen Nach- und auch zu einem Umdenken motivierten. Letztendlich führten sie zu den Thesen, die ich in diesem Aufsatz zu belegen versuche. Ich möchte im Folgenden gewiss nicht meine Dissertation über Ex 7–11 wiederholen,⁹ sondern grundsätzlich nochmals erneut überlegen, wie Johannes Ex 19–20, also eine der zentralsten Passagen der Exoduserzählung, interpretierte und welche Rolle dieser für die Identität Israels so zentrale Text innerhalb seines Identitätswurfs spielt.

Konkret geht es in meiner Untersuchung um folgende Punkte:

- 1) Ich möchte in Erfahrung bringen, was die Offenbarung unter Bund und Toragehorsam versteht und wie sie damit eine Gemeindeidentität konstruiert. Welchen Stellenwert haben für Johannes diese Identitätsmerkmale des erzählten Israels und welche Inklusions- und Exklusionsmechanismen bildet er damit? Schon alleine daran zeigt sich, dass sich das Thema der Exodusrezeption um einen größeren Angelpunkt dreht als andere intertextuelle Untersuchungen zur Apokalypse. Dahinter verbirgt sich letztendlich das kontroverse und viel diskutierte Spannungsfeld zwischen „frühjüdischen“ und „frühchristlichen“ Identitätswurfsentwürfen im Kontext einer mehr als komplexen römisch-hellenistischen Umwelt. In Rekonstruktionen dieser Lebenswelt gelten verschiedene Positionen zur Tora-Gültigkeit bereits als Indikatoren für sich langsam abzeichnende Konturen von identitätstrennenden Linien verschiedener Christusanhänger. Wie lässt sich also das Thema Ex 19–20, ge-

⁶ Vgl. hierzu ausführlicher Sommer, Abraham, 5

⁷ Vgl. dazu Bergler, Joel, 247–276; auch Strazicich, Joel, 76–78.

⁸ Ich danke J. Frey für die spitzfindigen Anmerkungen zu meinem Text.

⁹ Sommer, Plagen.

nauer Bund und Tora in der Apokalypse, im Kontext der „the parting of the ways/the ways that never parted“-Debatte¹⁰ verorten?

- 2) Es soll die These ausgebaut werden, dass die Exodusrezeption in der Johannesoffenbarung, ihre Bundesvorstellung und ihr Bezug zur Tora über das Buch Deuteronomium vermittelt wurden. Daran, wie Johannes Ex 20 verarbeitet hat, zeigt sich, dass der Seher Passagen aus dem Zweiten Buch Mose vor dem Hintergrund von Ausschlussmechanismen gelesen hat, die aus dem Deuteronomium stammen.
- 3) Natürlich muss ich etwas differenzieren und die klaren Unterschiede zur deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie signalisieren und in intensiver Auseinandersetzung mit Michael Tilly aufzeigen, wie Johannes das Deuteronomium interpretiert hat.¹¹ Welche Aspekte waren ihm daraus wichtig, wo besteht eine Gemeinsamkeit und welchen Zweck verfolgte er mit der Dtn-Rezeption?
- 4) Zudem möchte ich zeigen, inwiefern Johannes den Dekalog und das Bundesbuch sowie darüber hinaus Gesetze der Tora zu Demarkationszwecken rezipierte.¹² Seine Schrifthermeneutik unterscheidet sich dadurch von der des Matthäusevangeliums¹³ und der der Didache.

2 Die starke Christologie der Offenbarung und die unvollständige Rezeption von Ex 19,4 – 6 – Das Grundproblem

Die Zusammenhänge von Ex 19 schimmern hinter drei Stellen der Offenbarung (Offb 1,6; 5,10; 20,4–6) hervor,¹⁴ mit denen Johannes Aussagen über seine Adressatengemeinden und ihren christologischen Wesenskern macht. Problematisch sind diese Verse, weil deren Christologie den Bundesschlusses nur selektiv übernommen hat.

¹⁰ Zur Debatte vgl. Dunn, *Jews and Christians*; Lieu, *Identity*; natürlich auch Boyarin, *Border Lines*.

¹¹ Vgl. hierzu Tilly, *Deuteronomy*, 187 f.

¹² Eine intensive Auseinandersetzung mit Demarkationsprozessen, v. a. aus der Perspektive der Handschriftengenese, bietet Karrer, *Textgeschichte*.

¹³ Vgl. hierzu Niebuhr, *Antithesen*, 175 – 200. Auch Konradt, *Dekalog*, 131 – 158.

¹⁴ Ausführlichere literarische Analysen finden sich bei Huber, *Jesus*, 445 f; ferner Aune, *Revelation*, 43 – 46.

Offb 1,6 καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ

Offb 5,10 καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς,
καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς.

Offb 20,4 καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη.

Offb 20,6 ἀλλ' ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ, καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ
χίλια ἔτη.

Ex 19,6 ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλεῖον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον [...]

Sicherlich könnten nun Spekulationen darüber beginnen, ob Johannes die christologisch interpretierte Rezeption von Ex 19,6 mit fortlaufender Erzählung intensiviert hat, da an jeder Stelle ein zusätzliches Element hinzugenommen worden ist (Ähnliches ist z. B. bei der „Theophanieformel“ festzustellen).¹⁵ Doch diese Annahmen passen vom Profil her eher zu älteren Fragestellungen.¹⁶

Dagegen konzentriere ich mich auf Ex 19,5, also gerade auf jene Passagen des Bundesschlusses, die Johannes (bewusst?) nicht einspielte. Das scheint mir zentral, denn Ex 19,5 enthält entscheidende Informationen. Schließlich erläutert dieser Vers das Bundesverhältnis zwischen Gott und dem erzählten Israel.

Ex 19,5 καὶ νῦν ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ φυλάξητε τὴν διαθήκην μου ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐμῇ γὰρ ἔστιν πᾶσα ἡ γῆ

Die Eigentumsvorstellung verpflichtet das Israel des Exodusbuches zugleich auf die Gebotsobservanz, und Johannes lässt nun gerade diesen Vers aus. Stattdessen entwickelt er mit Hilfe eines Wortlauts, der nur an das von Gott her zugesicherte Bundesverhältnis erinnert (Ex 19,6), eine christologische Gemeintheologie.

Was sagt nun dieser Vers darüber aus, wie Johannes zu den Geboten der Tora steht und welchen Stellenwert sie für die von ihm geforderte Gemeindeidentität im Kulturraum Kleinasien besitzt? Bedeutet dies etwa im Extremfall, dass die Gültigkeit der Toragebote, deren Einhalten der Bundesschluss fordert, christologisch relativiert oder gar aufgehoben wurde? Wurde das Bundesgeschehen im gleichen

¹⁵ Vgl. dazu Bauckham, *Structure*, 8. Ebenso könnte man darüber nachdenken, ob Johannes mit statischen Elementen, in diesem Falle das sich wiederholende ἱερεῦς, und einer dynamisch wechselnden Semantik (βασιλεία, βασιλεύς, βασιλεύω) gespielt hat. Gleiches gilt natürlich auch dafür, dass Johannes Ex 19,6 nicht wörtlich aufgegriffen hat, sondern mehr oder minder nur paraphrasierte. Dass dies seine typische Rezeptionstechnik ist, wurde bereits in vielen Publikationen hinlänglich gezeigt. Vgl. dazu Vanhoye, *L'utilisation*, 467; ferner Frey, *Bildersprache*, 161–185.

¹⁶ Den Ausdruck βασιλεῖον ἱεράτευμα aus Ex 19,6 (LXX) hat er aufgelöst. Aus dem Adjektiv formte er die beiden Substantive βασιλεία und βασιλεύς sowie das Verb βασιλεύω. Auch interessieren mich davon abgeleitete Spekulationen über die Textform und -gestalt, die Johannes verwendet haben könnte, in diesem Zusammenhang nicht.

Atemzuge christologisch abgeschwächt oder bleibt Ex 19, die Theologie des Bundes und die Gesetze der Tora doch im vollen Umfang – ebenso im Extrem gesprochen – von tragender Bedeutung? Für die erste Annahme sprechen sicherlich, dass Ex 19,4–6 nur partiell im Text der Apokalypse erklingt und auch, dass dort die Vokabel für Bund nicht direkt vorkommt. Dennoch möchte ich im Folgenden für die zweite Variation plädieren, zumal solch lückenhafte Anspielungen auf die Schriften in der Offenbarung nichts Ungewöhnliches sind, ja gerade schon zum Usus des Sehers gehören.¹⁷ Vielmehr zeigt sich die Bundestheologie dieser Stellen nur im Detail, nämlich dann, wenn man den literarischen Netzwerken der Apokalypse bis in die Spitzen hinein folgt. Es scheint so, also ob Johannes Ex 19,5 stillschweigend voraussetzt. Zumindest ist seine literarische Welt danach konzipiert.

Im Grunde genommen streift mein Artikel in dieser Thematik auch das Matthäusevangelium und die Didache, denn hier existiert (wie jüngst von V. Niederhofer¹⁸ gezeigt wurde) eine ganz ähnliche Debatte darüber, ob und v.a. wie diese Texte, die geradezu aus den Traditionen Israels heraus zu leben scheinen, den Bund interpretieren und welche Haltung sie zur Tora einnehmen.

3 Vernetzte Inklusion und Exklusion – Offb 1,6 im Spannungsfeld von Offb 5,10; 20,4–6 und der Kommunikationssituation der Sendschreiben

Bei den Stellen, die Ex 19,6 aufgreifen (Offb 1,6; 5,10 und 20,4,6), handelt es sich um äußerst sensible Abschnitte der Apokalypse. Johannes intendiert dort sehr intensive literarische Identitätsbildungsprozesse. Sie sind eigentlich die einzigen Verse, an denen Johannes das Selbstverständnis der Gemeinde nicht über orthopraktische Imperative oder mittels Demarkationsforderungen zu formen versucht, sondern ihre Ontologie und ihr Wesen christologisch beschreibt. Orthopraktische Forderungen und Abgrenzungstöne leitet er strenggenommen von diesen Passagen ab. Gemäß der Erzählstruktur sollte das Verhalten seiner Adressaten davon motiviert sein, dass sie in einer Gottesbeziehung stehen, die natürlich von Christus hergestellt worden ist. Dementsprechend sind nun auch die Missstände in den Gemeinden, die die Messiasfigur in den Sendschreiben (Offb

¹⁷ Zur Rezeptionstechnik des Sehers vgl. Fekkes, *Isaiah*, 284.

¹⁸ Vgl. dazu Niederhofer, *Covenant*, 1. Ferner Nicklas, *Versöhnung*, 281–292.

2–3) anprangert,¹⁹ Verstöße gegen ihr innerstes Wesen, das Johannes in Offb 1,6 mehr als deutlich skizzierte.²⁰

Dieser Zusammenhang gehört zum Konsens der Apokalypse-Forschung,²¹ ist aber nur ein kleiner Teilaspekt dessen, warum Offb 1,6; 5,10 und 20,4.6 besonders markant sind. So scheinen sie sich doch den Grundregeln vieler gängiger Apokalypsehermeneutiken gerade zu widersetzen, diese aber, wenn man die Verse genauer betrachtet, jedoch überhaupt erst zu ermöglichen.²² Selbstverständlich sind diese Stellen, vor allem ihre sprachlichen Parallelen, ein Rädchen im ausgeklügelten Uhrwerk der Kommunikation zwischen Offb 1–3 und dem apokalyptischen Hauptteil. Allerdings entfaltet sich diese an besagten Passagen wesentlich anders als an den übrigen Schnittstellen der beiden Hauptblöcke des Textes. Hier sollte etwas ausgeholt werden, um dem gesamten Kontext der Ex 19,6-Rezeption Gewicht zu verleihen:

Die fast schon surreale Utopie des Hauptteils wurde von Johannes so gestaltet, dass sie auf den ersten Blick völlig losgelöst von den Sendschreiben und auch von Offb 1–3 isoliert lesbar wirkt. Offb 4–22 gehorcht eigenen literarischen Gesetzen und ab dem Aufstieg des Sehers in den Himmel in Offb 4 entsteht der Eindruck, dass sich die folgende Erzählung vom vorher Gesagten abkoppelt.²³ Dass dies nur dem Anschein nach der Fall ist, wurde hinlänglich gezeigt und gehört längst zum Einleitungswissen. Dennoch ist diese Beziehung äußerst kompliziert, denn der Hauptteil und die Sendschreiben kommunizieren allerhöchstens indirekt miteinander. Johannes hat lediglich ein Vernetzungspotential (!) geschaffen, damit der Leser die Storyline des Hauptteils auf die Kommunikationssituation der Sendschreiben beziehen kann (Potentialis!). Folgt er dieser Spur nicht, bleiben beide Makroabschnitte weiterhin unabhängig voneinander verstehbar.²⁴ Er lässt Offb 4–22 von der differenzierten Personenkonstellation der Sendschreiben und

19 Vgl. hierzu Ulland, *Radikalisierung*, 27–30.

20 Vgl. dazu Huber, *Menschensohn*, 206–209.

21 Vgl. dazu Huber, *Jesus Christus*, 454; Lichtenberger, *Eschatologie*, 273.

22 Ein erster Überblick über die Verbindung zwischen Hauptteil und Sendschreiben findet sich bei Karrer, *Brief*, 212f. Dies gehört allerdings inzwischen zum Grundwissen der Apokalypse-Forschung.

23 Vgl. dazu Frey, *Imperial Cult*, 245f.

24 Der Hauptteil scheint gewisse Verben, Nomina und Attribute der Weckrufe und Überwindersprüche der Sendschreiben aufzugreifen und in seine schwarz-weiße Geschichte einzuweben, die von Gottes Kampf gegen seine Widersacher erzählt.

ihrer Leserkommunikation genauso unberührt wie von ihrer Gegnerfiktion und ihren filigranen Situationsanalysen.²⁵

Nur an ganz wenigen ausgewählten Stellen überträgt Johannes Tiefereigefühls analoges als bloße Analogien von den Sendschreiben auf den Hauptteil und nur dort verdeutlicht sich, dass die Anthropologie, die Ontologie und die Identitätsbildungsprozesse von Offb 1–3 vollständig in Offb 4–22 erhalten geblieben sind. Auch die Ethik der apokalyptischen Gegenwelt ist verglichen mit der von Offb 2–3 keinesfalls plumper.²⁶ Hier verdeutlicht sich nun auch die eigentliche Funktion jener Passagen, die Ex 19,6 verarbeiten.

Offb 5,10 und Offb 20,4,6 übertragen nämlich direkte Wesensattribute der in den Sendschreiben angesprochenen Leser auf die anonym bleibenden Charaktere des Hauptteils. Johannes intensiviert durch die Stichwort- und Motivverknüpfung zwischen Offb 1,6 und Offb 5,10; 20,4,6 damit natürlich auch völlig geradlinig die Beziehung beider Teile seiner Schrift.²⁷

Innerhalb der Fiktionalität des Hauptteils stehen dementsprechend alle „guten“ Charaktere, denen Gott in den Schlussvisionen Heil zukommen lässt, in der gleichen Gottesbeziehung wie die Adressaten der Offenbarung und Johannes selbst. Alle „Schlechten“ hingegen werden gepeinigt, weil sie ihr Schaden zufügten. Für diese Aussagen spielt Johannes stetig mit Ex 19,6.

Trotzdem steht in diesen Abschnitten völlig offen, was sich Johannes genau unter einer intakten Gottesbeziehung vorstellt und welche Rolle das Unausgesprochene Ex 19,4–5 dabei spielt. Eine Antwort hierauf gibt erst ein weiteres Textnetzwerk, das Teil dieser mehr als komplexen Ethik ist: die Lasterkataloge und ihre Rezeption von Torageboten.

25 Letzten Endes erzeugt Johannes mittels Stichwort- und Motivparallelen Verknüpfungsmöglichkeiten, die zwar signalisieren, dass Offb 1–3 und Offb 4–22 unmittelbar aufeinander bezogen sind, wählte diese allerdings so aus, dass beide Passagen weiterhin getrennt verstehbar bleiben.

26 Zur Ethik der Sendschreiben im Speziellen vgl. Nicklas, *Diesseits*, 247–279.

27 Zwar reflektiert sie die unterschiedlichen Personenkonstellationen und Kommunikationsmodelle beider Teile, indem die erste Person Plural von Offb 1,6 in Offb 5,10; 20,4,6 gegen die dritte Person Plural getauscht wird. Aber dennoch definiert der Seher jenen Teil der anonymen Menschen/Charaktere in Offb 4–22, denen er Heil in Aussicht stellt, mit den gleichen Wesensattributen wie den in den Sendschreiben angesprochenen Leserkreis, mit dem er sich selbst auf eine Ebene stellte (ἡμᾶς in Offb 1,6).

4 Die Lasterkataloge und der Dekalog – Exklusionsmechanismen im Spannungsfeld zwischen Offb 1–3 und 4–20

4.1 Ex 19,6 und die Lasterkataloge

Es gilt also festzuhalten, dass die in den Sendschreiben adressierten Leser und die Charaktere des Hauptteils in einer Gottesbeziehung stehen, die Johannes als über Christus vermittelt beschreibt und sich dabei zeitgleich auf Ex 19,6 stützt. Verstöße gegen die Relation zu Gott werden in den Sendschreiben vom Messias selbst kritisiert und im Hauptteil mit apokalyptischen Strafen und Heilsausschluss geahndet. Die Rezeption von Ex 19,6 ist also in ein Netzwerk von Inklusionen und Exklusionen eingebunden, das das Verhalten der Leser beeinflussen soll. Doch wo zeigt sich das genaue Profil, worauf diese Inklusions- und Exklusionsmechanismen geeicht sind? Was versteht Johannes unter einer verletzen oder gar zerstörten Gottesbeziehung? In den Sendschreiben beschreibt er das innerhalb seiner Gegnerfiktion,²⁸ doch im Hauptteil ist dies wesentlich vielschichtiger. Auf den ersten Blick ist dort dafür ausschlaggebend, wie sich die Charaktere zu den in Offb 12–13 eingeführten widergöttlichen Mächten und der großen Hure Babylon (Offb 17–18) verhalten.²⁹ Verglichen mit den Sendschreiben sind die Ausschlussmechanismen des Hauptteils also wesentlich simpler, weil sie nur zwischen den Kategorien „gut“ (i.e.: die Standhaften) und „böse“ (i.e.: Anhänger der Tiere und der Hure) unterscheiden. Anfeindungen selbst werden hingegen nicht weiter differenziert und Johannes unterlässt es, korrektes Verhalten näher zu charakterisieren. Doch auch hier täuscht der erste Eindruck, denn die komplizierte Struktur des Hauptteils verrät bei einer intensiven Lektüre wesentlich mehr. Vor allem das Netzwerk der sog. Lasterkataloge verbindet die Inklusions- und Exklusionsmechanismen, die

28 Mitgliedern der Gemeinde, die sich den chiffrierten Gegnergestalten (seien es Irrlehrer, Verführer zum Götzenopferdienst, Konflikte mit der Synagoge/Judaisierern oder die Staatsmacht selbst) anschlossen oder diese gewähren ließen, wird angekreidet, das Gottesverhältnis zu verletzen, wohingegen Standhaften Heil in Aussicht gestellt wird. Zur Gegnerfiktion vgl. ausführlicher Sommer, Nikolaiten, 7.

29 Mit ihnen hat Johannes die römische Besatzungsmacht in seine Fiktion hinein übertragen. Bei Charakteren, die dem Tier huldigten, sein Prägemaß empfangen haben oder mit der Hure Unzucht trieben, greifen Exklusionsmechanismen und sie fallen den apokalyptischen Plagen zum Opfer. Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund der Offenbarung vgl. Klauck, Sendschreiben, 181. Ferner Bauer, Messiasreich, 313. Überblicksartig auch Scholtissek, Mitteilhaber, 175 f. Speziell zum Kaiserkult vgl. den Sammelband Ebner/Esch-Wermeling, Kaiserkult, bes. 15–54.

von der Ex 19,6-Rezeption abhängig sind, mit Anspielungen auf die Gebote der Tora (u. a. auch auf den Dekalog).³⁰

Der erste Lasterkatalog ist der Ausgangspunkt einer sich verändernden Sprachstruktur. Hier sollte vielleicht etwas ausgeholt werden: Generell ist der apokalyptische Hauptteil nicht nur eine Erzählung mit einem ausgeklügelten Aufbau. Man muss vielmehr zwischen seiner Storyline einerseits und seinen semantischen Leitwortfeldern andererseits unterscheiden. Unter dem Deckmantel einer fortlaufenden und sich rekapitulierenden Geschichte,³¹ die gemäß einer Erzähllogik bereits Gesagtes voraussetzt und reflektiert, änderte Johannes ganze Leitwortlinien. Nahezu unabhängig vom Erzählfluss verschiebt er in gewissen Makroabschnitten große semantische Cluster und entwickelt eine komplett neue Sprachführung.³² Offb 9,20–22,20 (und der Unterabschnitt Offb 9,20–16,21) ist hierfür ein ideales Exempel. Mit einem neuen Sprachspiel, das erst ab dem ersten Lasterkatalog einsetzt, beginnt der Hauptteil mit den Ausschlussmechanismen der Sendschreiben zu kommunizieren.

(a) Erst ab Offb 9,20 werden die mahnenden Stimmen der Sendschreiben und ihre Demarkationsimperative sprachlich im Hauptteil aufgegriffen. Nur allein dadurch entstehen Verknüpfungspotentiale zwischen der Ethik der Sendschreiben und Offb 4–22.

(b) Offb 9,20 ist der Grundstein für ein semantisches Netzwerk, das sich bis Offb 22,20 erstreckt. Zum einen erscheinen *μετανοέω* und *ἔργον*³³ im Hauptteil nur in diesem Makroabschnitt.³⁴ Zum anderen, und das wird für meine These von besonderer Bedeutung sein, werden nun alle apokalyptischen Katastrophen, mit denen Johannes eine Analogie zu Offb 2–3 kreiert, als *πληγή* bezeichnet. Das Wort gehört nur in Offb 9,20–22,20 zum Vokabular (9,20; 11,6; 13,3.12.14; 15,1.6.8; 16,9.21 (2x); 18,4.8; 21,9; 22,18).

30 Zu den Lasterkatalogen im Speziellen vgl. Giesen, Lasterkataloge, 210–231.

31 Vgl. dazu Jauhiainen, Recapitulation, 558–560.

32 Ein Paradebeispiel hierfür ist der Makroabschnitt Offb 6,12–6,21, in dem Johannes den Ausbruch des Tags des Herrn (Offb 6,12–17) stilisiert. Vgl. dazu Sommer, Plagen, 94–130. Auch Sommer, Pech, 323–356.

33 Speziell zu den Werken vgl. Holtz, Werke, 347–361.

34 *μετανοέω*, ein Leitwort der Sendschreiben (Offb 2,5 (2x).16.21 (2x).22; 3,3.19), erscheint im Hauptteil nur ab 9,20 (Offb 9,20.21; 16,9.11). Ebenso hat Johannes *ἔργον*, das in den Sendschreiben kollektiv für das Verhalten der Gemeinde steht (Offb 2,2.5.6.9.13.19 (2x).22.23.26; 3,1.2.8.15), im Hauptteil erst ab Offb 9,20 verwendet (9,20; 14,13; 15,3; 16,11; 18,6; 20,12.13; 22,12). Ab 9,20 bewertet Johannes das Verhalten (*ἔργον*) der anonymen Charaktere des Hauptteils und schildert ihre Bestrafung, weil sie von ihren üblen Werken nicht umkehrten (*μετανοέω*). Zu den „ethischen“ Leitworten vgl. auch Kerner, Ethik 134.

4.2 Das Netzwerk der Lasterkataloge als Tora-Rezeption

Der Leser kann ab dem ersten Lasterkatalog eine Brücke von Offb 4–22 zurück zu Offb 1–3 und der dortigen Leserkommunikation schlagen. Darüber hinaus ist seine ethische Aussage wohl die Differenzierteste aller vergleichbaren Stellen des Hauptteils.³⁵ Dabei ist wichtig, dass der Lasterkatalog in Offb 9,20 kein isolierter Text ist, sondern der Auftakt eines Systems von drei zusammengehörigen und sich ergänzenden Lasterkatalogen. Zwei weitere folgen Offb 9,20–21 noch in Offb 21,8 (ferner Offb 21,27) und in Offb 22,15.³⁶

Innerhalb dieser Kataloge zeigt sich nun sehr viel über das Selbst- und Gemeindeverständnis des Sehers, weil sie³⁷ unabhängig von den großen widergöttlichen Tieren definieren,³⁸ welches Verhalten Johannes als ein Verstoß gegen die Gottesbeziehung auffasst, und dies sogar noch differenzierter als in den Sendschreiben selbst. Offb 9,20–21; 21,8.27 und 22,15 bringen nochmals konkret auf den Punkt, wer dem Identitätsprofil entspricht. Ein Leser kann in diesen Stellen erkennen, was nötig ist, um in der Gottesbeziehung zu verweilen, die Johannes durch Anspielungen auf Ex 19,6 beschreibt. Was nun folgt, ist äußerst erstaunlich:

Verweisen Offb 1,6; 5,10 und 20,4.6 nur ausschließlich auf Ex 19,6, so scheint es, dass die Lasterkataloge zumindest sachlich den gesamten Kontext von Ex 19,4–6 voraussetzen, denn die Observanz von Torageboten ist hier das grundlegende Ausschlusskriterium der Identitätsformung. Nicht nur der Dekalog leuchtet hier auf, sondern die Lasterkataloge bündeln eine ganze Reihe an Torageboten.

35 Hier bestätigt sich, dass die Erzähllinie der Apokalypse und ihre semantischen Leitwortfelder zwar aufeinander bezogen, jedoch im Grunde völlig unabhängig voneinander sind. Offb 9,20 ist eine der wenigen Stellen, wo Abgrenzungsimperative an die Charaktere des Hauptteils gerichtet werden, die nicht ihre bloße Distanz zu den widergöttlichen Tieren aus Offb 12–13 oder der Hure Babylon fordern. Diese Gestalten stehen dem Erzählfaden von Offb 9,20 noch gar nicht zur Verfügung, da sie erst wesentlich später die Bildfläche betreten.

36 Zwischen Offb 9,20–21; Offb 21,27 und den Inklusions- und Exklusionsmechanismen der Sendschreiben besteht literarischer Kontakt, doch der Lasterkatalog des Epilogs (Offb 22,15) weitet diesen hingegen aus. Hier zeigt sich ganz klar, dass sie nicht nur im Kontext des Hauptteils an die Charaktere gerichtet sind oder eine Analogie zu den Imperativen der Sendschreiben ausbilden sollen, sondern einen festen Platz in der Ebene des gesamten Buches besitzen. Im Epilog der Schrift wird die identitätsstiftende Funktion der gesamten Apokalypse erläutert, wobei jene Signale, in denen sich Hauptteil und Offb 2–3 überschneiden, auch dort begegnen.

37 In Offb 9,20–21 und Offb 21,8 zunächst auf die Charaktere der erzählten Welt und in Offb 22,15 ganz klar auf den Leser bezogen.

38 Diese werden erst in Offb 12–13 eingeführt und stehen der Storyline in 9,20–21 noch gar nicht zur Verfügung.

Die Lasterkataloge der Johannesoffenbarung			
Offb 9,20–21	Offb 21,8	Offb 21,27	Offb 22,15
α μὴ προσκυνήσουσιν τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἰδωλα [...] καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν, οὔτε ἐκ τῶν φαρμακειῶν αὐτῶν, οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν, οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.	Τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἁμαρτωλοῖς καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις, καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν, [...]	πᾶν κοινόν, καὶ ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος	Ἐξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι, καὶ πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος.

Johannes hat an diesen Stellen die Observanz gewisser Tora-Gebote als Voraussetzung für die Heilsinklusion genannt. Diese Stellen definieren also, was er unter einer intakten Gottesbeziehung versteht. Bemerkenswert bleibt dies, insofern die Ethik des Hauptteils sich nur an diesen Stellen von den widergöttlichen Mächten aus Offb 12–13 und Offb 17–18 löst und ihr schwarz-weiß-Bild verlässt.

Dämonenkult	Dtn 32,17
Götzendienst	Ex 20,4; Lev 19,4; 26,30; Num 25,2; 33,52; Dtn 5,8; 29,16; 32,21 mit Bestimmung des Materials: Lev 19,4; 33,52; Dtn 29,16
Mord	Ex 20,1; Dtn 5,18
Zauberei	Ex 22,17; Dtn 18,10
(Sakrale) Prostitution	Dtn 23,18
Diebstahl	Ex 20,14; 21,37; 22,3; Lev 19,11; Dtn 5,19
Unglaube	Generell gegen Ex 20,3–5 // Äquivalent Dtn 5
Feigheit	Dtn 20,8
βδελύσσομαι / βδέλυγμα (stehen in der Tora oft für kultische und sexuelle Unreinheit bei Reinheits- geboten)	Lev 5,2; 7,21; 11,10.11.12.13.20.23.41.42; 13,15; 14,3; 18,22.26.27.29.30; 20,13.23.25; Dtn 7,25.26; 12,31

Die Lasterkataloge rezipieren vereinfacht gesprochen also ein Cluster an Geboten, die über die gesamte Tora verteilt sind. Der Dekalog (Götzenbilder, Mord, Diebstahl, Unglaube) steht hierbei zwar im Zentrum, aber vielmehr scheint es so, als ob Johannes einen ganzen Querschnitt von Torageboten auflistet, die allesamt den Abfall von Gott anprangern. Heilsinklusion setzt also voraus, zumindest diese Gebote zu befolgen.

5 Torarezeption als Demarkationszeichen

Sieht man die Apokalypse als ein wirkliches Textnetzwerk an, so führen die Stellen, in denen die Gemeindeidentität christologisch skizziert wird, zu mehreren Exklusionspassagen. Über die Sendschreiben hinaus legt Johannes im Hauptteil differenzierte ethische Maßstäbe Grund, nach denen von seinen Adressaten gefordert wird, gewisse Toragesetze einzuhalten, um in der Gottesbeziehung (ausgedrückt mit Hilfe einer Anspielung auf Ex 19,6) verweilen zu können. Spannend ist es nun, diese Gebote auf die Goldwaage zu legen. Fordert Johannes nun eine Observanz der kompletten Tora oder geht er hier eklektizistisch vor, indem er sich nur auf zentrale Passagen des Dekalogs konzentriert? Dies ist sehr schwer zu beantworten. Auffällig ist allerdings, dass man eine ganz ähnliche Torainterpretation erkennen kann, wie sie auch im Matthäusevangelium und in der Didache begegnet. Doch bei längerer Betrachtung zeigt sich, dass die Apokalypse mit ihrer Tora-Interpretation ein komplett anderes Ziel verfolgt.

Nach Aaron Milavec³⁹ werden in der Didache, vor allem in der Zwei-Wege-Lehre (Did 1–6), Toragebote so interpretiert, dass sie von einem „heidnischen“ Leserkreis im Kontext der Stadt befolgt werden können. Dazu lässt dieser Text die Gebote 2, 4 und 5 aus.⁴⁰ Dieser Eklektizismus ist hierbei nach Aaron Milavec und Tobias Nicklas Teil einer Adaptionstrategie, bei der die Tora und das Bundesgeschehen volle Gültigkeit behalten.

Ähnliche Gedanken hatten auch Ausleger des Matthäusevangeliums. Natürlich wurde in diesem Zusammenhang die Bergpredigt (Mt 5–7) und im Speziellen der Beginn der fälschlicherweise als „Antithesen“ bezeichneten Jesus-Halacha betrachtet (Mt 5,17–19).⁴¹ Matthäus wollte die Tora so aufbereiten, dass sie auch von der Völkerwelt ohne weiteres adaptiert werden konnte.

Diese Schriften setzen eine Adressatensituation voraus, in der „jüdische“ und „heidnische“ Identitätsmerkmale die Gruppenexistenz prägen bzw. in der ein „heidnischer“ Leserkreis in einen sehr stark „jüdisch“ geprägten Heilsentwurf von Christusanhängern integriert werden sollte.

³⁹ Vgl. dazu Milavec, *Didache*, 117 ff.

⁴⁰ Vgl. dazu auch Nicklas, *Jews*, 186. Er schreibt: „The omission of commandments 2, 4 and 5, thus, not only makes very good sense in the situation of the Didache community, but Did. 2.2–3 can also be understood as a kind of introductory halakha for Gentiles becoming part of the Didache community“, Nicklas, *Jews*, 187.

⁴¹ Vgl. hierzu Nicklas, *Jews*, 166, der sich intensiv mit van de Sandt, *Law*, 315–338 auseinandersetzt.

In der Offenbarung verhält sich diese Sachlage etwas anders. Schon allein an der Auswahl der Toragebote ist ganz klar zu erkennen, dass Johannes damit einen Aufruf zur Abgrenzung vermitteln will. Das heißt nicht, dass er seine Heilsbotschaft nicht auch an die Völkerwelt richte,⁴² sondern nur, dass sich seine Toragebote nicht reibungslos in einer von Rom infiltrierten lebensweltlichen Situation umsetzen lassen, ohne gleichzeitig in Konflikte zu geraten – wie auch immer sich diese gestaltet haben könnten. Diebstahl, Mord und Feigheit sind natürlich noch kompatibel, aber auch hierin spiegelt sich das negative Rombild von Johannes, zumal er dem chiffrierten Rom Mord vorwirft und Feigheit all jene betrifft, die sich in der Bedrängnis nicht als standhaft bewähren.

Hingegen wirken die Thematiken, die sich hinter εἶδωλον, δαμόνιον, φαρμακεία, πορνεία und vor allem βδελύσσομαι / βδέλυγμα verbergen, als wären sie bewusst gewählt worden, gerade um nur schwer mit der Situation in Kleinasien unter Domitian oder Trajan in Einklang gebracht werden zu können. Ein Christusanhänger, der genau diese Toragebote befolgt und dadurch seinem Gottesglauben orthopraktischen Ausdruck verleiht, müsste sich der kulturellen Öffentlichkeit gegenüber deutlich distanziert verhalten. So scheinen doch alle diese Toragebote der Lasterkataloge gegen den pluralen Kulthorizont Kleinasiens (und natürlich insbesondere gegen den Herrscherkult⁴³) zu polemisieren. Folgen wir historischen Gesellschaftsrekonstruktionen (v. a. für den Raum Ephesus existieren davon wegen der günstigen Quellenlage nicht wenige),⁴⁴ nach denen im Großraum des antiken Kleinasiens Magie und Kultpluralismus zur Alltagskultur gehörten und sich die Politik der Usurpatoren mit Formen kultischer Praxis mischte, erschließt sich, warum Johannes Gottesglauben und eine damit verbundene Abgrenzung von Rom mit Torageboten vermittelte, die Götzendienst, Dämonenkult, Zauberei und (sakrale) Prostitution verbieten sowie Reinheitsvorschriften einschärfen. Innerhalb dieser Verbote summieren sich viele Handlungen, mit denen ein antiker Mensch in Berührung kommt, wenn er an Kulthandlungen teilnimmt.

Vielleicht zeigt dies βδελύσσομαι / βδέλυγμα besonders imposant. Dieses Wortfeld ist vor allem in Levitikus beheimatet und signalisiert dort kultische

42 Zum universalistischen Unterton der Johannesoffenbarung vgl. ausführlich die Monographie von Herms, *Apocalypse*.

43 Einen etwas ausführlicheren und nicht auf die Johannesoffenbarung zentrierten Überblick über die Entwicklung des Kaiserkults in Kleinasien gibt Herz, *Kaiserkult*, 133–148.

44 Vgl. hierzu Witetschek, *Enthüllungen*, 66–140. Ferner auch Concannon, *Archaeology*, 57–83. Sehr detailliert und auf die Entstehung der Gruppierungen von Christusanhängern in diesem Kulturraum zugespielt auch Frey, *Paulus*, 235–278.

Reinheit bzw. Speisevorschriften.⁴⁵ Beides, Speisevorschriften und kultische Unreinheit, verbinden sich nun gerade in der Johannesoffenbarung gleich in mehreren Ebenen. Ganz klar wehrt sich Johannes gegen den Konsum von Götzenopferfleisch, weil dies ein Produkt aus einer Kulthandlung ist und sein Verzehr mit dem Gottesglauben nicht in Einklang gebracht werden kann.⁴⁶ Doch das ist nur eine Seite davon. Die andere betrifft die Vision des himmlischen Jerusalems, in das nach Offb 21,27 nichts Unreines (κοινός / βδέλυγμα) hineingelangt und das Privileg der Gegenwart Gottes erhält. Reinheit, ausgedrückt durch eine Anspielung auf Toragebote, ist also die Voraussetzung dafür, um am Kult des himmlischen Jerusalems, der sicherlich den Kultpluralismus Kleinasiens parodierte, partizipieren zu dürfen.

Zudem gibt Johannes hiermit auch zu erkennen, dass er sich gegen die in Kleinasien verbreitete Paulusradikalisierung und die damit verbundene Relativierung der Toragebote wendet.⁴⁷ Seine Bundesvorstellung und seine Torainterpretation ist damit zugleich auch als eine Abgrenzungsbewegung zu verstehen, die nicht nur in Richtung Rom zielt, sondern ganz klar auch andere Identitätsformen von Christusanhängern vor Augen hat.

6 Abgrenzungsstrategien des Deuteronomiums und deuteronomisch-deuteronomistische Gedanken in der Johannesoffenbarung

Bundestheologie und Torarezeption sind in der Johannesoffenbarung mit Demarkationsforderungen verbunden. In einem letzten Punkt möchte ich zeigen, dass Johannes dieses ideologische Statement kreierte, indem er Exklusionsstrategien des Dtn rezipierte, vor deren Hintergrund Ex 19,6 rezipierte und zum Grundstein des sprachlichen Netzwerks seiner Ethik erkoren hat.

Meines Erachtens geben sich im Deuteronomium zwei weitreichende inhaltliche Linien die Hand, die hinter einem Groß seiner Erzähl- und Gesetzestexte stehen. Zum einen ist das der Bundesschluss und zum anderen sind es gezogene Grenzlinien zwischen Israel und seiner politisch-kulturellen Außenwelt. Dies ist

⁴⁵ Zum Nachwirken der Speisegebote im frühen Christentum vgl. kritisch Niebuhr, *Fragen*, 16–51.

⁴⁶ Zur Mahlpraxis in der Johannesoffenbarung vgl. Theobald, *Hochzeitsmahl*, 399–433; ferner auch Stein, *Mahlfeiern*, 248 ff. Auch Kelhoffer, *Persecution*, 153.

⁴⁷ Vgl. hierzu ausführlich Müller-Frieberg, *Paulusrezeption*, 83–109. Auch Karrer, *Aposteldekret*, 429–452.

einer der Grundgedanken der deuteronomistischen Gesellschaftskonstruktion. Stabilität nach innen, die der Bundesschluss, der Erwählungsgedanke, Israels Heiligkeit, die Gabe des Gesetzes und nicht zuletzt das Gottesbild und das Kultverständnis gewähren,⁴⁸ entspricht einer gewissen Abgrenzung nach außen hin, die Ausdruck in den Zerstörungsgeboten fremder Kultstätten und Verschwägerungsverboten gefunden hat.⁴⁹ Die Segens- und Fluchpassagen, mit denen der deuteronomische Gesetzeskorpus schließt, vereinen beide Gedanken und schärfen das Bundes-, Kult- und Gesetzesverständnis mittels Drohgebärden ein. Fluch trifft jene, die gegen das geoffenbarte Gesetz verstoßen, das Mose Israel vermittelt hat.

Auch wenn Johannes unter Kult sicher etwas anderes versteht als das Deuteronomium, sein Gottesbild verglichen damit auch stark variiert, zudem noch eine völlig andersgeartete (End-)Zeitkonzeption besitzt und seine Israel-Theologie sicherlich anders ist als die des Deuteronomiums, so glaube ich dennoch daran, dass er die Exklusionsmechanismen der Deuteronomischen Bundestheologie übernommen, interpretiert und auf seine Bundesvorstellung übertragen hat.

Dafür möchte ich drei Argumente stark machen, mit denen ich mich auch gegen M. Tilly stelle, der die These aufstellte, Johannes hätte das Deuteronomium gar nicht rezipiert.⁵⁰ Die ersten beiden sollen etwas knapper gehalten werden, weil auf dem letzten Punkt die Hauptlast meiner Argumentation liegt:

(1) Das Netzwerk von πληγή und der erste Lasterkatalog: Ab dem ersten Lasterkatalog, seiner Torarezeption und seinem Verhältnis zu jenen Stellen, die Ex 19,6 einspielen, beginnt Johannes damit, beim Leser Analogien zwischen den Sendschreiben und den Hauptteil zu bilden. Dadurch sollen die Imperative der Sendschreiben mit den Drohgebärden des Hauptteils unterlegt und gleichzeitig verschärft werden. Auf Offb 9,20–21 beschränkt heißt dies, dass jeder der Charaktere, der gegen die dort genannten Toragebote verstößt und aus der Gottesbeziehung (signalisiert durch Ex 19,6) herausfällt, von Plagen getroffen wird.

Offb 9,20 Καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, οἳ οὐκ ἀπεκτάνθησαν ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις, οὐδὲ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν [...]

πληγή bezeichnet im Makroabschnitt Offb 9,20–22,21 kollektiv die apokalyptischen Katastrophen (Offb 9,20; 15,1.6.8; 16,9.21; 18,4.8; 22,18), die jeden Charakter treffen, der aus der Gottesbeziehung herausfällt. Der Grundmechanismus dieses Denkens lässt sich, trotz Differenzen, auf die deuteronomischen Abgrenzungs-

⁴⁸ Zur Bundestheologie im Deuteronomium vgl. Braulik, Verpflichtungsformel, 29–54.

⁴⁹ Zur Abgrenzung im Deuteronomium vgl. Ederer, Prolog, 88.

⁵⁰ Vgl. dazu Tilly, Deuteronomy, 187 f.

strategien zurückführen, denn schließlich gehört eine ähnlich konzeptionierte Verwendung der Vokabel πληγή fest zum Sprachinventar der deuteronomischen Flüche (Dtn 28,59.61).⁵¹ Plagen treffen dort jeden, der gegen die Gebote des Gesetzeskorpus verstößt.

(2) Die Dtn-Rezeption in Offb 16: Johannes nennt die finalen Plagen der Schalenvisionen πληγή und führt diese auch durch einen Plagenengel ein (Offb 15,1.6.8; 21,9). Natürlich integriert er diese fest in das ethische Konzept des Hauptteils, das ab Offb 9,20 – 21 beginnt und die Ethik der Sendschreiben erläutern soll. Interessant ist es nun, dass die erste dieser Plagen (Offb 16,2) direkt auf die deuteronomischen Fluchreihen zurückgreift. Dtn 28,27.35 wird direkt rezipiert.

(3) Der Epilog der Offenbarung: Im Lasterkatalog des Epilogs zeigt sich am deutlichsten, inwiefern sich die Rezeption von Ex 19,6, die Rezeption von Ex 20 (und ausgewählten Toragesetzen) und die Segens- und Fluch-Passagen des Deuteronomiums die Hand geben. Johannes interpretiert dort die sog. „Kanonformel“ des Deuteronomiums, in der der Mose des Deuteronomiums dem Leser verbietet, dem Gesetzeskorpus etwas hinzuzufügen oder etwas wegzulassen.

Offb 22,19 ἐάν τις ἐπιθῆ ἔπ' αὐτά,
ἐπιθήσῃ ὁ θεὸς ἐπ' αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ·

Johannes verweist auf die autoritative Gültigkeit seines Buches und damit auch auf die Autorität seiner Identitätsstiftung, indem er sich auf Formulierungen stützt, die aus dem Deuteronomium stammen.⁵² Dies geschieht in der Apokalypse unmittelbar nachdem der letzte Lasterkatalog in Offb 22,15 nochmals die Observanz gewisser Tora-Gebote wachrüttelt. Um den Autoritätsanspruch seiner Schrift weiter zu steigern, greift Johannes hierbei auf jene Linie zurück, die er ab Offb 9,20 durch den Gebrauch von πληγή entspringen hat lassen. Die Vokabel erscheint auch hier und verkettet den Epilog inklusive der dortigen Deuteronomiums-Rezeption mit der Ethik des Hauptteils. Jeder, der die Weisungen des Buches missachtet oder verändert, wird von den in ihm beschriebenen Plagen getroffen.

7 Zusammenfassung

Letztendlich ist die Rezeption von Ex 19–20 ein komplexes Thema, da beide Stellen nie zusammen in einem Text der Offenbarung enthalten sind. Dennoch sind sie untrennbar aufeinander bezogen, insofern Kontexte, die den Dekalog

⁵¹ Vgl. hierzu ausführlich Sommer, Plagen, 185.

⁵² Vgl. hierzu Hieke/Nicklas, Prophetie, 75.

sowie Gebote der Tora im Generellen aufgreifen, als Antwort auf jene Stellen konzipiert sind, die eine Gemeindeidentität mit Hilfe von Ex 19,6 definieren. Die Lasterkataloge sind hier das vermittelnde Zwischenstück. Sie sind der Ort, wo eine mittels der Rezeption von Ex 19,6 grundlegende Gottesbeziehung auf eine geforderte Toraobservanz trifft.

Vernetzt sind die Lasterkataloge dabei in doppelter Hinsicht. Zum einen überlappen sich in ihnen Offb 1–3 und der Hauptteil (Offb 4–22) und zum anderen beziehen sie sich gegenseitig aufeinander. Sie bilden ein System, das im Hauptteil unabhängig von den großen Gegnergestalten handlungsethische Grundlagen darlegt. Nebenbei bemerkt sind dies auch die einzigen Stellen, die Toragebote rezipieren, und dabei auch nur solche, die nicht nur ein gewisses Verhalten fordern, sondern die, insofern man sie auf den Lebensraum des antiken Kleinasien überträgt, Demarkationsmechanismen bilden. Wenn sich die Adressaten der Apokalypse nach ihnen richten, müssen sie sich so verhalten, dass sie unausweichlich in eine kritische Distanz zu ihrem Kulturkreis gelangen. Toraobservanz ist für Johannes also nicht nur relevant, damit die Gemeinden in einer Gottesbeziehung verweilen, sondern sie unterstützt seine Demarkationsstrategie. Bei dieser Botschaft der Abgrenzung hat Johannes sehr häufig und nahezu systematisch Exklusionsprinzipien des Deuteronomiums rezipiert. Damit behaupte ich nicht, dass die Apokalypse und das letzte Buch der Tora das gleiche Bundesverständnis und das gleiche Gottesbild besitzen, sondern sie arbeiten nur mit ähnlichen Ausschlussmechanismen, die Johannes im Dtn gelesen hat. Verstöße gegen den Bund und die Gesetze der Tora werden, simplifiziert gesprochen, mit Plagen (natürlich unterschiedlicher Art) geahndet.

Im Punkt der Tora-Rezeption und der Demarkation unterscheidet sich Johannes aber auch von anderen Entwürfen christlicher Identitäten. Er platziert sich hier nicht nur einer radikalen Paulusinterpretation kritisch gegenüber, deren verschiedenste Formen in der Provinz Kleinasien (evtl. im ephesinischen Raum) sicherlich vertreten gewesen sind. Nein, seine Torahermeneutik ist auch anders geartet als die positive Rezeption in Matthäus und in der Didache, wo Inklusionsmechanismen eine größere Rolle spielen als Demarkationsstrategien.

Literatur

- Aune, David E., *Revelation 1–5*, Word Biblical Commentary 52a, Waco: Word Books, 1997.
 Bauckham, Richard, *Structure and Composition*, in: Richard Bauckham (Hg.), *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh: Clark, 1993, 1–37.
 Bauer, Thomas Johann, *Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung: Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11–21,8*, BZNW 148, Berlin / New York: de Gruyter, 2007.

- Beale, Gregory K., *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in Revelation of St. John*, Lanham / New York / London: Univ. Press of America, 1984.
- Bergler, Siegfried, *Joel als Schriftinterpret*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 16, Frankfurt a.M.: Lang, 1988.
- Boyarin, Daniel, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Braulik, Georg, „Worauf ich euch heute eidlich verpflichte“: Beobachtungen zur Verpflichtungsformel des Deuteronomiums, in: Erasmus Gaß / Hermann-Josef Stipp (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1): Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag, Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 2011, 29–54.
- Casey, Jay Smith, *Exodus Typology in the Book of Revelation*, Ph.D.-dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary 1981 [unveröffentlicht].
- Concannon, Cavan W., *The archaeology of the Pauline mission*, in: Mark Harding / Alanna Nobbs (Hg.), *All Things to All Cultures: Paul among Jews, Greeks, and Romans*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmann, 2013.
- Dunn, James D.G. (Hg.), *Jews and Christians: The parting of the ways A.D. 70 to 135: the Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (Durham, September, 1989), WUNT I 66, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- Ebner, Martin / Esch-Wermeling, Elisabeth (Hg.), *Kaiserkult, Wirtschaft und Spectacula: Zum politischen Umfeld der Offenbarung*, NTOA / StUNT 72, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Ederer, Matthias, *Ende und Anfang. Der Prolog des Richterbuches (Ri 1,1–3,6) in „Biblischer Auslegung“*, HBS 68, Freiburg i.Br.: Herder, 2011.
- Fekkes, Jan, *Isaiah and Prophetic Traditions and their Development*, JWNT.W 93, Sheffield: JSOT Press, 1994.
- Frey, Jörg, *Die Bildersprache der Johannesapokalypse*, ZThK 98 (2001) 161–185.
- Frey, Jörg, *The Relevance of the Roman Imperial Cult for the Book of Revelation: Exegetical and Hermeneutical Reflections on the Relation between the Seven Letters and the Visionary Main Part of the Book*, in: John Fotopoulos (Hg.), *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context: Studies in Honor of David E. Aune*, NT.S 122, Leiden / Boston 2006: Brill, 231–255.
- Frey, Jörg, *Von Paulus zu Johannes: Die Diversität „christlicher“ Gemeindekreise und die „Trennungsprozesse“ zwischen der Synagoge und den Gemeinden der Jesusnachfolger in Ephesus im ersten Jahrhundert*, in: Clare K. Rothschild / Jens Schröter (Hg.), *The rise and expansion of Christianity in the first three centuries of the common era*, WUNT I 301, Tübingen 2013: Mohr Siebeck, 235–278.
- Giesen, Heinz, *Lasterkataloge und Kaiserkult in der Offenbarung des Johannes*, in: Friedrich Wilhelm Horn / Michael Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung: Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2005: Neukirchener Verlag, 210–231.
- Günther, Hans Werner, *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes*, fzb 41, Würzburg: Echter, 1980.
- Hermans, Ronald, *An Apocalypse for the Church and for the World: The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation*, BZNW 143, Berlin / New York: de Gruyter, 2006.

- Herz, Peter, Zur Geschichte des Kaiserkultes in Kleinasien: Die Kulturorganisation für die *cives Romani*, in: Gudrun Heedemann / Engelbert Winter (Hg.), *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasien, Asia Minor-Studien 49*, Bonn: Habelt, 2003, 133–148.
- Hieke, Thomas / Nicklas, Tobias (Hg.), „Die Worte der Prophetie dieses Buches“: Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen, *BThSt 62*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.
- Holtz, Traugott, Die „Werke“ in der Johannesapokalypse, in: Traugott Holtz (Hg.), *Geschichte und Theologie des Urchristentums: Gesammelte Aufsätze*; Herausgegeben von Eckart Reinmuth und Christian Wolff, *WUNT 57*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, 347–361.
- Huber, Konrad, Einer gleich einem Menschensohn: Die Christusvisionen in *Offb 1,9–20* und *Offb 14,14–20* und die Christologie der Johannesoffenbarung, *NTA 51*, Münster: Aschendorff, 2007.
- Huber, Konrad, Jesus Christus – der Erste und der Letzte: Zur Christologie der Johannesapokalypse, in: Jörg Frey / James Anthony Kelhoffer / Frauz Tóth (Hg.), *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Rezeption*, *WUNT 287*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 435–472.
- Jauhiainen, Marko, Recapitulation and Chronological Progression in John's Apocalypse: Towards a New Perspective, *NTS 49* (2003) 543–560.
- Karrer, Martin, *Die Johannesoffenbarung als Brief: Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, *FRLANT 140*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Karrer, Martin, *Die Apokalypse und das Aposteldekret*, in: Wolfgang Kraus (Hg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte*, *BZNW 163*, Berlin / New York: de Gruyter, 2009, 429–452.
- Karrer, Martin, *Textgeschichte und Demarkationsprozesse der Johannesoffenbarung*, in: Stefan Alkier / Thomas Hieke / Tobias Nicklas (Hg.), *Poetik und Intertextualität in der Johannesapokalypse*, *WUNT I 346*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Kelhoffer, James A., *Persecution, Persuasion and Power. Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament*, *WUNT 270*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Kerner, Jürgen, *Die Ethik der Apokalypse im Vergleich mit der des 4. Esra*, *BZNW 94*, Berlin / New York: de Gruyter, 1998.
- Klauck, Hans-Josef, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, *Bib 73* (1992) 153–182.
- Konrad, Matthias, *Rezeption und Interpretation des Dekalogs im Matthäusevangelium*, in: Donald Senior (Hg.), *The Gospel of Matthew at the crossroads of early Christianity*, *BETHL 243*, Leuven: Peeters Pub, 2011, 131–158.
- Kowalski, Beate, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, *SBB 52*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2004.
- Lichtenberger, Hermann, „Was in Kürze geschehen muss... (Apk 1,1)“: Überlegungen zur Eschatologie der Johannesoffenbarung, in: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hg.), *Eschatologie – Eschatology: The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament; Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September 2009), *WUNT 272*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 267–279.
- Lieu, Judith, *Neither Jew nor Greek: Constructing Early Christianity*, London: T & T Clark, 2002.

- Lieu, Judith, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2004.
- Milavec, Aaron, *The Didache: Faith, Hope & Life of the Earliest Christian Communities: 50–70 C.E.*, New York / Mahwah, N.J.: Newman Pr., 2003.
- Müller, Hans-Peter, *Die Plagen der Apokalypse: Eine formgeschichtliche Untersuchung*, ZNW 51 (1960) 268–279.
- Müller-Fieberg, Rita, *Paulusrezeption in der Offenbarung des Johannes? Auf der Suche nach dem Erbe des Apostels im letzten Buch des biblischen Kanons*, NTS 55 (2009) 83–109.
- Nicklas, Tobias, *Diesseits aus der Sicht des Jenseits: Die Sendschreiben der Offenbarung des Johannes (Offb 2–3)*, in: Tobias Nicklas / Josef Verheyden / Erik Eynikel / Florentino García Martínez (Hg.), *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 143, Leiden / Boston: Brill, 2010, 247–279.
- Nicklas, Tobias, *Jews and Christians? Second Century ‘Christian’ Perspectives on the ‘Parting of the Ways’*, Annual Deichmann Lectures 2013, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Nicklas, Tobias, *Versöhnung! Ein Versuch zum Blutruf des Volkes (Mt 27,25) im Matthäusevangelium*, in: Florian Bruckmann / René Dausner (Hg.), *Im Angesicht der Anderen: Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken: Festschrift für Joseph Wohlmuth zum 75. Geburtstag*, Studien zu Judentum und Christentum 25, Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, 2013, 281–292.
- Nicklas, Tobias, *Versöhnung mit Israel im Matthäusevangelium?*, Bibel und Liturgie 88 (2015) 17–24.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, *Die Antithesen des Matthäus: Jesus als Toralehrer und die frühjüdische weisheitlich geprägte Torarezeption*, in: C. Kähler (Hg.), *Gedenkt an das Wort: Festschrift für Werner Vogler zum 65. Geburtstag*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999, 175–200.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, *Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden: Sabbat, Speisegebote, Beschneidung*, BThZ 25 (2008) 16–51.
- Niederhofer, Veronika, *The Jeremian covenant theology and its impact in the Gospel of Matthew: A discussion with Jörg Frey* [Veröffentlichung in Vorbereitung].
- Sandt, Hubertus van de, *Law and Ethics in Matthew’s Antitheses and James’s Letter: A Reorientation of Halakah in Line with Jewish Two Ways 3:1–6*, in: Hubertus van de Sandt (Hg.), *Matthew, James and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings*, SBL.SS 47, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, 315–338.
- Scholtissek, Klaus, *„Mitteilhaber an der Bedrängnis der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus“ (Offb 1,9): Partizipatorische Ethik in der Offenbarung des Johannes*, in: Knut Backhaus (Hg.), *Theologie als Vision: Studien zur Johannes-Offenbarung*, SBS 191, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2001, 172–207.
- Sommer, Michael, *Der Tag der Plagen: Studien zur Verbindung der Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen- und Schalenvisionen der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition*, WUNT II 387, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Sommer, Michael, *„Pech und Schwefel“: Das Motivfeld Sodom und der Tag YHWHs in der Offenbarung*, in: Stefan Alkier / Thomas Hieke / Tobias Nicklas (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse*, WUNT I 346, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 323–356.
- Sommer, Michael, *Die Apokalypse des Abrahams – ein Text aus Palästina?*, JSJ 47 (2016) 1–21.

- Sommer, Michael, Die Nikolaiten und die Gegnerfiktion in der Offenbarung des Johannes: Eine Annäherung an einige hermeneutische Probleme der Apokalypselektüre, in: Elisabeth Hernitschek / Joseph Verheyden / Tobias Nicklas (Hg.), *Shadowy Characters and Fragmentary Evidence: The Search for Early Christian Groups and Movements*, WUNT I, Tübingen [voraussichtlich 2016].
- Stein, Hans Joachim, Frühchristliche Mahlfeiern: Ihre Gestalt und Bedeutung nach der Neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung, WUNT II 255, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Strazicich, John, Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel. Appropriation and Resignification in Second Temple Judaism and Early Christianity, *Biblical Interpretation Series 82*, Leiden / Boston: Brill, 2007.
- Theobald, Michael, „Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind“ (Offb 19,9): Mahlsprache und Mahlpraxis nach der Johannesoffenbarung, in: Erasmus Gaß / Hermann-Josef Stipp (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1): Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag, HBS 62, Freiburg i.Br. u. a.: Herder, 2011, 399–433.
- Tilly, Michael, Deuteronomy in Revelation, in: Steve Moyise / Maarten J.J. Menken (Hg.), *Deuteronomy in the New Testament, The New Testament and the Scriptures of Israel 3*, London / New York: Bloomsbury Academic, 2007, 169–188.
- Ulland, Harald, Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes: Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12–13, TANZ 21, Tübingen / Basel: Francke, 1997.
- Vanhoye, Albert, L'utilisation du Livre D'Ezechiel dans L'Apocalypse, *Bib 43 (1962)* 436–476.
- Vogelgesang, J.M., *The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation* (Ph.D. Dissertation), Cambridge, 1985.
- Wold, Benjamin, Revelation 16 and the Eschatological Use of Exodus Plagues, in: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hg.), *Eschatologie – Eschatology: The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September 2009), WUNT 272, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 249–266.
- Witetschek, Stephan Joseph, *Ephesische Enthüllungen 1: Frühe Christen in einer antiken Großstadt: Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse*, *Biblical Tools and Studies 6*, Leuven / Paris / Dudley, Ma: Peeters, 2008.

Ulrike Mittmann

„Sie sprachen von seinem Exodus, den er in Jerusalem erfüllen sollte“ (Lk 9,31)

1 Einführung – Die lukanische Verklärungserzählung im Horizont der hermeneutischen Diskussion

Die Erzählung von der Verklärung¹ Jesu (Mk 9,2–13 par. Lk 9,28–36 par. Mt 17,1–13) gehört zu den Erzählungen des Neuen Testaments, die bis heute der Schleier des Rätselhaften umgibt.² Rätselhaft ist nicht nur die Bedeutung der Herrlichkeitserscheinung Jesu am Wendepunkt seines irdischen Wirkens, rätselhaft sind auch und vor allem die Gesprächspartner Jesu auf dem Berg der Verklärung: Mose und Elia. Das Diktum François Bovons, des großen Lukasexegeten, hat bis heute Gültigkeit: „Dass hier Mose und Elia auftauchen, bringt die Exegeten in Verlegenheit.“³ Ähnlich ratlos äußern sich die meisten Kommentatoren über den Wunsch des Petrus, Zelte zu errichten für alle, die ihm als Zeugen des Geschehens so herrlich erscheinen.⁴ Beim Versuch, die Szene zu deuten, wird ein Hinweis

1 „Verklärung“ wird hier als ein Begriff verwendet, der sich eingebürgert hat als ein für alle Erzählversionen geltender Überbegriff für die Herrlichkeitserscheinung Jesu auf dem Berg. Ihm entspricht im Englischen der zum Erzählitel erhobene Begriff „transfiguration“, der auf die lateinische Übersetzung (transfiguratio) des griechischen Begriffs μεταμόρφωσις (nach Mk 9,2) zurückgeht.

2 Dementsprechend groß ist die Zahl der Deutungsansätze, die hier nicht ausführlich vorgestellt werden können. Vgl. Baltensweiler, Die Verklärung Jesu, 9, dessen Bemerkung, dass „wohl kein anderes Stück der evangelischen Tradition ... im Laufe der Jahre zu so zahlreichen und verschiedenartigen Deutungsversuchen Anlass geboten hätte wie die Verklärungsgeschichte“, auch mehr als ein halbes Jahrhundert später noch gültig ist. Vgl. Pellegrini, Elija, 290 mit Anm. 2: „Die Verklärungserzählung bietet die schwierigste *crux interpretum* der mk Exegese“ (Kursive im Original). Eine knappe Dokumentation der Forschung bietet die jüngste große Monographie zum Thema von Wypadlo, Verklärung, 1–8.

3 Bovon, Evangelium nach Lukas, 496 Anm. 43. Vgl. auch Evans, Saint Luke, 416; Standhartinger, Jesus, 66; Zeller, Neues Testament, 111.

4 Stellvertretend für andere Wolter, Lukasevangelium, 353: „Was dieser Vorschlag zum Ausdruck bringen soll, wird sich wohl nicht mehr rekonstruieren lassen.“ Vgl. auch Nützel, Verklärungserzählung, 122, der von einer „weitgehenden Ratlosigkeit“ der Exegeten spricht, und Wypadlo, Verklärung, 192: „Eine weitere *Crux interpretum*“ (Kursive im Original). Einen Überblick über die unterschiedlichen Deutungsansätze bietet Heil, Transfiguration, 115–120.

meist übersehen, weil er sich nur in einer der drei synoptischen Erzählfassungen findet. Es ist die Notiz in Lk 9,31: „Sie sprachen von seinem Exodus, den er in Jerusalem erfüllen sollte.“ Diese Notiz ist im synoptischen Vergleich fraglos als redaktionelle Ergänzung des Lukas zu identifizieren, der mit ihr den Bogen zur Passion Jesu in Jerusalem schlägt.⁵ Aber gerade das macht sie zur exegetischen Verstehenshilfe. Denn sie zeigt, in welchen theologischen Kontext Lukas Mose und Elia ganz selbstverständlich einordnet. Es ist das Exodusgeschehen, das sachlich nicht zu trennen ist vom Sinaigeschehen.⁶

Damit ist bereits die These zum Verständnis der Verklärungserzählung formuliert. Bevor sie argumentativ entfaltet wird, soll zunächst der Text selbst sprechen. Dass allerdings entgegen der exegetischen Konvention nicht die markinische, sondern die lukanische Version der Erzählung für eine grundsätzliche, im Ergebnis alle Erzählfassungen umgreifende Erhebung ihres theologischen Skopus gewählt wird, liegt nicht allein an der Pointierung der Exodusthematik bei Lukas. Es dient auch der Vermeidung eines hermeneutischen Problems, das einen Großteil der Auslegungen der Markusversion prägt, nämlich der auf den Kontext fixierten Analyse. Die markinische Erzählfassung wird fast durchgehend vom erzählerischen Rahmen her in den Blick genommen.⁷ Mit ihm steht die Frage nach der markinischen Christologie im Raum, welche allerdings den meisten Exegeten als schon im Vorfeld geklärt gilt. Korrekturen am christologischen Gesamtbild durch eine zunächst allein auf den Text der Verklärungserzählung ausgerichtete Untersuchung erwartet man nicht. Die Konsequenzen sind deutlich, da die christologischen Voraussetzungen das Ergebnis vorgeben: Wer davon überzeugt ist, dass Markus keine sogenannte „hohe“ Christologie vertrete,⁸ also nicht die Wesenseinheit von Vater und Sohn und damit die Präexistenz Christi voraussetze, wird entsprechende Hinweise in der vormarkinischen Überlieferung nicht finden wollen und nicht finden. Das Deutungsspektrum für das Phänomen des Gestalt-

5 Zur lukanischen Akzentuierung der Perikope s. die späteren Ausführungen in diesem Kapitel. Zur Begründung des Passionsbezuges s. unter 5.

6 Vgl. auch Ringe, Luke 9:28–36, 84.

7 So z. B. Müller, Die christologische Absicht des Markusevangeliums, 159–193; Kee, Transfiguration, 138–142; Dechow, Gottessohn, 246–265; Pellegrini, Elija, 293.303–305; Barton, Transfiguration, 234–240; Grilli, Transfiguração, 75–106; programmatisch im Sinne des textlinguistischen und lektüretheoretischen Ansatzes du Toit, Der abwesende Herr, 7.339–358. S. auch Puig I Tàrrach, Glory, 151–172, der die kontextgeleitete Interpretation damit begründet, dass die motiv- bzw. traditions-geschichtliche Analyse keine befriedigenden Ergebnisse zeitigte (160f.).

8 Zum Begriff und seiner theologischen Füllung s. Kammler, Passion Jesu, 489. Kammler selbst vertritt nachdrücklich die Überzeugung, dass der Gottessohntitel bei Markus den mit Gott Wesenseinen und Präexistenten meine (466–469).

wandels und die göttliche Sohnesdeklaration wird dabei von vornherein begrenzt. Die hermeneutische Problematik zeigt sich aber auch an der Deutung der himmlischen Zeugen Jesu, Mose und Elia. Denn hier beeinflusst das spezifische Eliabild des Markus, das sich grundlegend von dem des Lukas unterscheidet,⁹ die Interpretationen, obwohl große Einigkeit darüber besteht, dass die Vorordnung Elias vor Mose in der markinischen Verklärungserzählung (Mk 9,4: Ἡλίας σὺν Μωϋσεῖ) und das auf Johannes den Täufer als Elia redivivus zielende Gespräch beim Abstieg vom Berg (Mk 9,9–13) im Ganzen oder in Teilen markinischer Redaktion entstamme.¹⁰

9 Während Markus in Mk 1,1–8 auf der Grundlage von Mal 3,1 und 3,23f. Johannes den Täufer mit dem für die eschatologische Zeitenwende erwarteten Elia redivivus identifiziert und diese Identifikation zur Grundlage des Gesprächs beim Abstieg vom Berg der Verklärung macht, vermeidet Lukas diese Identifikation programmatisch. Das Auftreten des Täufers wird in Lk 3,4–6 nicht in der Maleachiprophetie verankert, sondern allein in Jes 40,3–5. In Lk 1,13–17, der Geburtsankündigung an Zacharias, und in Lk 1,76–79, im Schlussteil des Benediktus, wird die zukünftige Funktion des Johannes als Vorbereiter des Messias und Kündiger seines Kommens nicht allein im personalen Bezug auf Elia, sondern im gemeinsamen Bezug auf drei Figuren gedeutet, die der Tradition nach das davidische Königtum vorbereiten und/oder eschatologisch vorausweisende Funktion haben: Es sind dies 1. der Priesterprophet Samuel, der den ersten König Israels salbt (zu Lk 1,15 vgl. 1 Sam 1,11 LXX: kein Schermesser auf sein Haupt; Zusatz zum MT: Verzicht auf Weingenuss als Kennzeichnung des Aaronabkömmlings nach Lev 10,9), 2. der Priesterprophet Elia (nach VitProph 21,2, wo Elias Abkunft aus dem Stamm Aaron festgehalten wird; zu Lk 1,16–17 vgl. Mal 3,23 [22 LXX] und Sir 48,10 LXX mit der Einschränkung, dass Johannes nicht in Person Elia ist, sondern ausgestattet ist mit dem Geist und der Kraft Elias), und 3. der eschatologische Hohepriester Josua (zu Lk 1,76–79 vgl. Sach 3,8: der Hohepriester als Zeichen für die Ankunft des Sprosses [ἀνατολή], d. h. des davidischen Heilskönigs; vgl. auch Jer 23,5; 33,15). Gegen Öhler, *Expectation of Elijah*, 467f., der Lk 1,17 als Hinweis für die Identifikation des Täufers mit Elia sieht und alle anderen personalen Bezüge in den lukanischen Kindheitsgeschichten ignoriert. S. auch Öhler, *Elia*, 77–84, wo das genannte Ergebnis etwas modifiziert und die mit Johannes dem Täufer verknüpfte Eliaerwartung auf täuferische Kreise zurückgeführt wird, aus denen das Überlieferungsstück angeblich stamme, während für Lukas selbst die Identifikation des Täufers mit Elia verneint wird (*op. cit.*, 87–89). Zum Benediktus ausführlich Mittmann-Richert, *Magnifikat*, 220–222.236f.

10 S. u. a. Gnilka, *Markus*. 2. Teilband, 31f.40; Öhler, *Elia*, 119; Standhartinger, *Jesus*, 84; Marcus, *Way*, 83; Wypadlo, *Verklärung*, 76.113 u. ö. Pedersen, *Proklamation*, 249, weist daher zurecht darauf hin, dass „die Perikope zwei völlig verschiedene Elia-Traditionen“ enthalte. Als wenig überzeugend haben sich gleichwohl alle Versuche erwiesen, die von Markus adaptierte Grunderzählung zu rekonstruieren. S. etwa Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 338, der zwischen palästinischer Überlieferung und hellenistischer Überformung unterscheidet; Müller, *Die christologische Absicht des Markusevangeliums*, 175–182.190f., der von einer ursprünglichen Inthronisationserzählung ausgeht, die von Markus christologisch umgeprägt worden sei zur Legitimation der Lehre Jesu als des von Gott zum Gottessohn adoptierten und zum Leiden bestimmten Verkündigers; außerdem Nützel, *Verklärungserzählung*, 162–166, der eine vormarkinische Er-

Tatsächlich ist in diesem seltenen Fall die markinische Version diejenige, die in ihrer Gesamtanlage stärker theologisch überformt ist als die des Lukas. Denn durch die schon am Anfang des Markusevangeliums pointiert herausgestellte Identifikation des Täufers mit dem wiederkommenden Elia (Mk 1,1–8), auf die das Gespräch mit den Jüngern in Mk 9,9–13 Bezug nimmt, erscheint die Person Elias auf dem Berg der Verklärung in einem vorgegebenen Deutungshorizont, bei welchem fraglich ist, ob er dem der von Markus übernommenen Überlieferung entspricht. Vom markinischen Eliabild aus den interpretatorischen Zugang zur Verklärungserzählung zu schaffen muss daher als hermeneutisch unzulässig gelten.¹¹ Gleichwohl orientieren sich die meisten Auslegungen der Markusversion an diesem Bild als Leitfaden der Exegese, was im Ergebnis fast immer zu einer einseitigen Gewichtung der traditionsgeschichtlichen Bezüge und damit zu einer Nivellierung der ganz eigenständigen Eliadarstellung in der Verklärungserzählung führt.¹² Die jüngste große monographische Studie von Adrian Wypadlo mit dem Titel „Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium“¹³ dokumentiert diese hermeneutische Problematik sinnfällig, da sie die Auslegung der Verklärungserzählung von „der markinischen Theologie der Hoffnung“¹⁴ her zum Programm macht und mit der auf Mk 13 bezogenen¹⁵ Charakterisierung der Erzählung als einer Legitimationserzählung Ergebnisse fixiert, welche die anschließende Detailanalyse axiomatisch bestimmen.

zählfassung postuliert, in welcher nur Elia als Gesprächspartner Jesu auf dem Berg der Verklärung erscheint, und der auch im anschließenden Jüngergespräch (Mk 9,11–13) eine vormarkinische Quelle verarbeitet findet. S. bei Nützel auch die ausführliche Darstellung der älteren Forschung (10–86). Zum Problem einer möglichen Rekonstruktion mündlicher oder schriftlicher Erzählvorlagen auf der Grundlage der lukanischen Erzählung s. Anm. 17.

11 Darauf verweist auch Becker, Elia, 8 f.

12 Im Blick auf die deutlich erkennbare und theologisch pointierte redaktionelle Überarbeitung der Verklärungserzählung durch Markus ist auch Kammler, *Passion Jesu*, 465 f., zu widersprechen, der gegen die redaktionsgeschichtlich ausgerichtete Exegese und die von ihr praktizierte systematische Vereinzeln der Überlieferungen festhält: „Der Sinn einer Perikope erschließt sich allererst im Horizont des Gesamtevangeliiums, nicht aber durch eine isolierte und im Grunde atomistisch verfahrenende Lektüre des Einzeltextes.“ So richtig diese Feststellung grundsätzlich ist, so führt sie doch dort in Aporien, wo – wie im Falle der Verklärungserzählung – die vorliegenden Fassungen einen theologisch unterschiedlichen Duktus haben und das älteste Evangelium dasjenige ist, in welchem der Stoff eine erkennbare individuelle Neuaufarbeitung und Erweiterung erfahren hat. Die Frage nach der theologischen bzw. christologischen Zielrichtung der Grunderzählung ist in diesem Fall zwingend zu stellen und zu beantworten.

13 S. Anm. 2.

14 *Op. cit.*, 18–27.

15 *Op. cit.*, 22–24.

Angesichts dieser hermeneutisch problematischen Gemengelage bietet die lukanische Erzählversion den Vorteil eines unbefangeneren Zugangs zum Text.¹⁶ Von allen synoptischen Versionen ist in Lk 9,28–36 das Geschehen am klarsten zur Darstellung gebracht und theologisch am tiefsten durchdrungen. Da die Spuren lukanischer Redaktion und theologischer Akzentuierung sich gut von der Grunderzählung abheben, als welche hier die markinische Bergszene ohne die genannten spezifischen Veränderungen und Erweiterungen gelten soll,¹⁷ ergeben sich für eine differenzierte Analyse keine Widerstände. Den sekundären Schluss der Markuserzählung, das von der Wiederkunft Elias handelnde Gespräch Jesu mit den Jüngern (Mk 9,9–13), tilgt Lukas ganz aus seiner Darstellung und konzentriert damit das Geschehen auf die Vorgänge auf dem Berg:

²⁸Etwa acht Tage nach diesen Worten nahm er [sc. Jesus] Petrus und Johannes und Jakobus mit sich und stieg auf den Berg, um zu beten. ²⁹Und während er betete, wurde das Aussehen seines Gesichtes anders und seine Kleidung glänzte weiß auf. ³⁰Und siehe, zwei Männer unterhielten sich mit ihm. Es waren Mose und Elia. ³¹Sie erschienen in Herrlichkeit und sprachen von seinem Exodus, den er in Jerusalem erfüllen sollte. ³²Petrus aber und die, die bei ihm waren, waren schlafbeswert. Als sie schließlich zu Bewusstsein kamen, sahen sie seine Herrlichkeit und die beiden Männer, die bei ihm standen. ³³Und als sie sich von ihm trennten, sprach Petrus zu Jesus: „Meister, es ist gut, dass wir hier sind. Lasst uns drei Zelte machen, eines für dich, eines für Mose und eines für Elia!“ Er wusste aber nicht, was er sprach. ³⁴Während er das sagte, kam eine Wolke und überschattete sie. Sie fürchteten sich

16 Dennoch wird man der lukanischen Erzählversion nicht grundsätzlich Quellenpriorität zuerkennen können. Gegen Mach, *Christus Mutans*, 182.

17 Dass Lukas neben der Markusvorlage eine weitere Form der Erzählung kannte, ist textlich nicht zu erweisen. Die *minor agreements*, die an eine auch Matthäus bekannte Parallelversion denken lassen könnten, sind zu unspezifisch, als dass man aus ihnen überlieferungsgeschichtliche Schlüsse ziehen sollte. S. auch Zeller, *Neues Testament*, 109; Wolter, *Lukasevangelium*, 351, mit einer detaillierten Liste der sprachlichen Übereinstimmungen mit dem Matthäusevangelium. Gegen Gause, *Lukan Transfiguration*; Murphy-O'Connor, *What Really Happened*, 8–21. Da das erzählerische Grundgerüst und das Motivenset in allen Versionen das gleiche ist, bedarf es für die traditions-geschichtliche Analyse keiner hypothetischen Rekonstruktion einer Urfassung. Abzuweisen sind daher Versuche, auf dem Wege einer redaktions-geschichtlichen Rekonstruktion zum theologischen Kern der Perikope vorstoßen zu wollen. Vgl. etwa McGuckin, *Transfiguration*, 5–14, der den von ihm erhobenen „primitive text“ zum Zeugen einer einfachen Propheten-christologie macht; Reid, *Transfiguration*, 30.42.145–148; vgl. auch Reid, *Voices and Angels*, 19–31; im Anschluss an Reid Riesner, *Versuchung*, 198. Zur Kritik an Reid s. Miller, *Source Criticism*, 127–144. Nicht überzeugen kann auch das von Sellin, *Das Leben des Gottessohnes*, 237–253, praktizierte umgekehrte Verfahren einer Quellenanalyse des Markusevangeliums von der Verklärungserzählung her, bei der die rein thetisch als hellenistisch-jüdische Epiphanieerzählung klassifizierte Perikope zum Mittel der Unterscheidung unterschiedlicher christologischer Strata im Markusevangelium wird mit dem Ziel, das sogenannte Vor-Evangelium vom Markus-evangelium in seiner Endgestalt abzuheben.

aber, als sie in die Wolke eingingen. ³⁵Und eine Stimme kam aus der Wolke, die sprach: „Dieser ist mein Sohn, der Erwählte. Ihn hört!“³⁶ Und da die Stimme erklang, befand Jesus sich allein. Und sie schwiegen und verkündeten in jenen Tagen niemandem etwas von dem, was sie gesehen hatten.

Die lukanische Schilderung des Verklärungsgeschehens unterscheidet sich von der markinischen in folgenden Details, deren Bedeutung im Laufe der Analyse zu erhellen ist:

1. Die markinische Zeitangabe „nach sechs Tagen“ (Mk 9,2) ist geändert in die Datierung „etwa acht Tagen nach diesen Worten“ (V. 28).
2. Als Grund für den Aufstieg auf den Berg der Verklärung wird Jesu Wunsch zu beten genannt (V. 28); dementsprechend ereignet sich die Wandlung seines Aussehens während des Gebets (V. 29).
3. Diese Wandlung wird nicht als ein μεταμορφοῦσθαι beschrieben wie in Mk 9,2 par. Mt 17,2, sondern wird durch die veränderte Gesichterschei- nung und den gleißenden Glanz der Kleidung Jesu zur Anschauung gebracht (V. 29) und an späterer Stelle als Sichtbarwerden der Doxa Jesu spezifiziert (V. 32).
4. Auch Mose und Elia, deren Namen gegenüber Markus (Ἡλίας σὺν Μωϋσεῖ, Mk 9,4) in umgekehrter Reihenfolge genannt werden (V. 30), erscheinen ἐν δόξῃ (V. 31).
5. Ihr Gespräch mit Jesus wird inhaltlich referiert: „Sie sprachen von seinem Exodus (ἔξοδος), den er in Jerusalem erfüllen sollte“ (V. 31).
6. Während des Gesprächs verfallen die Jünger in einen schlafähnlichen Zustand verminderter Bewusstheit (V. 32).
7. Bei der Verhüllung durch die Wolke überfällt die Jünger Furcht (V. 34).
8. In der Sohnesdeklaration wird Jesus nicht wie in der Tauf erzählung (Mk 1,11; Lk 3,22) als der geliebte Sohn betitelt (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, Mk 9,7 par. Mt 17,5), sondern der Erwählte genannt (ὁ ἐκλελεγμένος, Part. Perf., V. 35).
9. Die Erzählung endet mit dem Schweigen der Jünger als Grundhaltung „in diesen Tagen“, d. h. in den Erdentagen Jesu bis zu Kreuz und Auferstehung.¹⁸

Lässt man die genannten Erzählelemente zunächst außer Betracht, gleichzeitig die als markinische Redaktion identifizierte Umstellung von Mose und Elia und das Gespräch beim Abstieg, dann bleibt für die Beantwortung der Frage nach dem theologischen Skopus der Erzählung das Grundgerüst leitend: der Aufstieg Jesu

18 Eine ausführliche redaktionsgeschichtliche Analyse der lukanischen Erzählung und sorgfältige Dokumentation der auf Lukas weisenden Erzählelemente bietet Trites, Transfiguration, 71–81. Vgl. auch die auf das Exodusthema ausgerichtete Studie von Ringe, Luke 9:28–36, 85, und Heil, Transfiguration, 24–33.

mit Petrus, Johannes und Jakobus auf den Berg, die charakteristische Verwandlung seiner äußeren Erscheinung, das Erscheinen von Mose und Elia und ihr Gespräch mit Jesus in himmlischem Glanz und schließlich die Überschattung Jesu und der Jünger durch die Wolke, aus der, nun ohne die Anwesenheit der Vorgenannten, die göttliche Sohnesdeklaration ertönt, verbunden mit der Aufforderung, den Sohn zu hören.

Die Auslegung der lukanischen Fassung setzt dort ein, wo das von Bovon konstatierte¹⁹ Unverständnis der Exegese beginnt: bei Moses und Elia.

2 Die zweifache Form der Sinaioffenbarung

Mit der Überschrift über diesen Abschnitt ist der Interpretation bereits die Richtung gewiesen und die eigentliche Problematik gängiger Auslegungsversuche benannt. Sie besteht in der theologischen Zuordnung der beiden alttestamentlichen Gestalten, deren Verbindung zueinander unklar ist, obwohl sie auf dem Berg der Verklärung augenscheinlich in gleicher Funktion erscheinen. Zwar weiß man Mose als den Offenbarungsmittler des Exodus zunächst durchaus in das Verklärungsgeschehen einzuordnen, da er als Repräsentant Israels am Sinai Zutritt zu Gott selbst erhielt, um das Gesetz zu empfangen, aber die Funktion Elias bleibt in diesem Offenbarungszusammenhang nach allgemeinem Urteil unbestimmt. Den einzigen Anhalt für ein zumindest annäherndes Verständnis seiner Rolle bei Jesu Verklärung findet man in der Tatsache seiner Entrückung zu Gott, die in 2 Kön 2,1–12 als Himmelfahrt im feurigen Wagen geschildert ist und im Buch des Propheten Maleachi zur Grundlage der Erwartung wird, dass Elia am Ende der Zeit wiederkommen und Israel wiederherstellen werde (Mal 3,1.23 f.; vgl. Sir 48,7–9). Dieser Erwartung entsprechend meint man, dass auch in der Verklärungspemikope das Auftreten Elias durch die eschatologische Zeugenfunktion seiner Person bestimmt sei.²⁰ Weil sich allerdings die Person des Mose nicht unmittelbar in diesen eschatologischen Vorstellungsrahmen integrieren lässt,²¹ bleibt offen, wie das

19 S.o. S. 321.

20 So stellvertretend für andere Nützel, Verklärungserzählung, 170; Hooker, Elijah, 62. S. auch die unter Anm. 10 genannten Exegeten.

21 Zur Tradition, dass auch Mose nicht gestorben, sondern in die himmlische Welt entrückt worden sei, vgl. Josephus, Ant. 3,95–97 und 4,325–326; Philo, Vit. Mos. 2,288–291 und Quaest. Gen. 1,86. Ausführlich zum Thema: Haacker / Schäfer, Traditionen, 147–174. Trotz der nur marginal in der frühjüdischen Überlieferung verankerten Vorstellung sehen viele Exegeten in ihr den entscheidenden Bezugspunkt für die Verklärungserzählung, da sie es erlaubt, Mose und Elia funktional zu parallelisieren und beide Gestalten als Zeugen für Jesu zukünftige himmlische

Verhältnis von Mose und Elia in der Verklärungserzählung näher zu bestimmen sei, mit dem Ergebnis, dass einmal die eine, einmal die andere der beiden Figuren als für das Verständnis der Erzählung unwichtig aus der Betrachtung ausgeschieden wird. So fragt etwa Morna D. Hooker, ob Mose nicht – zumindest bei Markus – ein pures Anhängsel sei („a mere hanger-on“),²² während Dieter Zeller, der die Erzählung von einer Mosetypologie bestimmt sieht, feststellt, dass das Erscheinen Elias an der Seite des Mose „unmotiviert“ bleibe.²³ Wypadlo geht sogar so weit, wegen der angeblichen traditionsgeschichtlichen Unvereinbarkeit der Mose- und der Eliabezüge Elia ganz aus der Grunderzählung zu tilgen und die Einfügung Elias auf das theologisch gestalterische Wirken des Markus zurückzuführen.²⁴

Die Lösung, zu der man in dieser unklaren Situation gerne greift – sofern man eine solche überhaupt für nötig hält²⁵ –, lässt sich in die Formel von der eschatologischen Repräsentanz von Gesetz und Propheten fassen.²⁶ Vorausgesetzt wird dabei, meist unter Verzicht auf eine Begründung, dass das mosaische Gesetz eschatologischen Verweischarakter habe.²⁷

Nun ist unumstritten, dass mit der genannten Formel „Gesetz und Propheten“ Richtiges gesagt ist. Was aber genau, darüber erhält man in den meisten Fällen

Herrlichkeit zu deuten. So etwa Sellin, *Das Leben des Gottessohnes*, 244; Heil, *Transfiguration*, 79.98 – 100.113; Puig i Tàrrach, *Glory*, 171. Vgl. auch Öhler, *Elia*, 124 f., und Marcus, *Way*, 84 – 92, der darüber hinaus auch die göttlich proklamierte Sohnschaft Jesu als „category of divinity“ (92) aus der bei Philo angeblich vollzogenen Divinisierung des Mose in *Vit. Mos.* 1,158 herleitet. Das macht die Deutung des traditionsgeschichtlich in der davidischen Messianologie verankerten Gottessohntitels komplizierter, als sie ist.

22 Hooker, *Elijah*, 62; s. auch *op. cit.*, 67 f. Vgl. Pellegrini, *Elija*, 305.

23 Zeller, *Bedeutung*, 313. Vgl. auch Reid, *Transfiguration*, 20, im Rahmen eines umfassenden Überblicks über die unterschiedlichen Positionen zur Motivik der Verklärungserzählung (3 – 30).

24 Wypadlo, *Verklärung*, 171 f. Vgl. *op. cit.*, 10, wo Wypadlo, da er die „Exodus- und Mosetypologie“ für gegeben hält, Elia „in gewisser Weise“ zu einem Fremdkörper erklärt.

25 Öhler, *Verklärung*, 207, etwa entledigt sich der Frage nach der theologischen Verbindung von Mose und Elia sehr einfach mit der Behauptung, dass beiden Figuren keine besondere theologische Signifikanz zukomme, sondern sie schlicht als Repräsentanten der himmlischen Welt zu gelten hätten. Vgl. Öhler, *Elia*, 125 f.

26 Vgl. Boismard, *Élie*, 125; Pedersen, *Proklamation*, 254 – 256.259; Del Agua, *Transfiguration*, 348 f.; Murphy-O'Connor, *What Really Happened*, 19; Becker, *Elia*, 9.11; Wolter, *Lukas*, 352. Einen systematischen Überblick über die in der Forschung gebotenen Deutungsmöglichkeiten, die in der oben genannten These ihren gemeinsamen Nenner haben, bietet Standhartinger, *Jesus*, 67 – 71.

27 Wo doch der Versuch einer Begründung unternommen wird, geschieht dies mit Verweis auf die bereits genannte Stelle *Mal* 3,22 – 24, wo die Wiederkunft Elias mit dem Gedenken des Mose auf dem Horeb offenbarten Gesetzes verquickt wird. S. z. B. Becker, *Elia*, 8 f. *Mal* 3,22 – 24 spricht auch gegen die Behauptung Sellins, *Das Leben des Gottessohnes*, 244, dass „Elia ... nie Vertreter der Prophetie im Gegenüber zur Tora“ sei.

keine Erklärung. So bleibt sie zunächst nichts als eine Verlegenheitsauskunft, die thetisch gewonnen, aber traditionsgeschichtlich nicht fundiert wird, was sich auch daran zeigt, dass man sie häufig mit dem Hinweis verknüpft findet, dass unklar sei, warum ausgerechnet Elia als Repräsentant der Propheten erscheine.²⁸ Und eine Verlegenheitslösung ist auch der Versuch, beide Figuren gemeinsam als Bürgen („sponsors“) und Vorläufer Jesu zu klassifizieren²⁹ oder ganz allgemein als „Gestalten der Geschichte Israels und als große Propheten.“³⁰

Das grundsätzliche interpretatorische Versäumnis bei all diesen Versuchen, eine Verbindung zwischen Mose und Elia zu knüpfen, liegt darin, dass man im Hinblick auf Elia ausgerechnet denjenigen alttestamentlichen Text von einer eingehenden Betrachtung ausnimmt, welcher die offenbarungsgeschichtliche Verbindung zwischen beiden Figuren schafft. Man könnte auch sagen: den Text, der nicht zu einer künstlichen eschatologischen Überhöhung des Mose oder einer nur formelhaften offenbarungsgeschichtlichen Einordnung des Propheten Elia zwingt, sondern die Person Elias mit dem mosaischen Amt der Offenbarungsmittlerschaft verknüpft. Gemeint ist die Erzählung 1 Kön 19, allgemein bekannt unter dem Titel „Elia am Horeb“, womit kein anderer Berg als der Sinai bezeichnet ist (Ex 3,1; 17,6; 33,6), der Ort der Selbstoffenbarung Gottes und seines Bundes mit Israel. In dieser Erzählung geschieht das, was zu verstehen für die Verklärungserzählung von höchster Bedeutung ist: Der Prophet Elia wird in das mosaische Amt der Offenbarungsmittlerschaft eingesetzt und damit zum Nachfolger des Mose bestimmt.

Es gilt allerdings, sich die in 1 Kön 19 geschilderten Vorgänge sehr genau bewusst zu machen, um die für das Verklärungsgeschehen christologische Relevanz derselben erfassen zu können. Denn auch die wenigen Kommentatoren, die von der Verklärungserzählung aus doch einen Blick auf Elia am Horeb werfen, tun dies, ohne auf die Bedeutung der dort geschilderten Vorgänge einzugehen. Der folgende Exkurs zur offenbarungsgeschichtlichen Verbindung von Mose und Elia ist auch als Beitrag zur alttestamentlichen Forschung gedacht, innerhalb derer die Erzählung von Elia am Horeb nicht weniger kontrovers diskutiert wird als die Verklärungserzählung innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft. Dabei

28 Öhler, Elia, 122; Pellegrini, Elia, 305.

29 Hooker, Elijah, 68f.

30 Du Toit, „Gesalbter Gottessohn“, 41; du Toit, Der abwesende Herr, 356. Trotz des Hinweises auf die Propheten erfolgt bei du Toit die Interpretation der Verklärungserzählung ohne Bezugnahme auf Elia, abgesehen von der kontextgeleiteten, aber sachlich abwegigen Bemerkung, dass der vom Himmel her erscheinende Elia mit dem „aufgeweckten Elia-Johannes“ identisch sei (*op. cit.*, 354). Hier zeigt sich deutlich die hermeneutische Problematik einer einseitig auf den markinischen Erzählfaden ausgerichteten Exegese der Verklärungserzählung.

ergeben sich durch den von der Verklärungserzählung eröffneten Fragehorizont ganz neue Aspekte auch für die inneralttestamentliche Sinai- und Exodusrezeption und ihre Bedeutung für das Verständnis der alttestamentlichen Prophetie insgesamt.

Exkurs: Elia am Horeb – 1 Kön 19

Dass im Kreis der Elia-Erzählungen die Horeb-Erzählung eine ursprünglich selbständige Überlieferung darstellt, darüber besteht weitgehend Einigkeit,³¹ auch darüber, dass sie in ihrer jetzigen Form das Produkt mehrfacher redaktioneller Überarbeitung ist.³² Uneinig ist man sich allerdings über die Abgrenzung und den Charakter der ursprünglichen Erzählung, der literarischen Grundschrift.³³ Nun ist hier nicht der Ort, das redaktionsgeschichtliche Problem ausführlich zu erörtern, zumal es Teil der fortbestehenden Debatte über die deuteronomistische Redaktion der Geschichtsbücher ist, deren neuerliche Offenheit die Exegese betroffener Texte erschwert.³⁴ Wenn im Folgenden dennoch eine rekonstruierte Ursprungserzählung zur Grundlage der Betrachtung gemacht wird, dann hat dies vorrangig den Sinn einer theologischen Elementarisierung mit dem Ziel, das Grundanliegen der Horeberzählung zu verdeutlichen und diejenigen Erzählkomponenten herauszustellen, welche die theologischen Anknüpfungspunkte für die neutestamentliche Rezeption in der Verklärungserzählung abgeben. Es ist dabei im vorliegenden

31 Die historischen Anspielungen weisen in die Zeit nach Elia; deutlich sind die Verbindungen zur Elisaüberlieferung. Vgl. 2 Kön 8,7–15 (Elisa prophezeit Hasael das Königtum) und 2 Kön 9,1–3 (Salbung Jehus durch einen Propheten des Elisakreises). Dazu Jeremias, Theophanie, 65; Gese, Bedeutung Elias, 126.138–140; Seebaß, Art. Elia, 498; Blum, Prophet, 278f.290; Thiel, Könige, Lieferung 3, 224f.230f.

32 Stellvertretend für andere Würthwein, Könige, 226, und Thiel, Könige, Lieferung 3, 226–230, mit ausführlicher Dokumentation der die Diskussion bestimmenden redaktionsgeschichtlichen Thesen.

33 Für die ältere Forschung s. den Überblick bei Seybold, 5–7, und v. Nordheim, Prophet, 154–158. In jüngerer Zeit mehren sich die Stimmen, die auf die Sinnhaftigkeit des Textes in seiner Endgestalt verweisen. So etwa Wagner, Elia, 416; Vorndran, Elijas Dialog, 417–424; Blum, Prophet; Otto, Composition, 487–508. Allerdings gilt mit Höffken, Aspekte, 72 Anm. 2, dass „die Orientierung am Endtext fern davon“ sei, „übereinstimmende Ergebnisse zu zeitigen“. Kaum überzeugend ist auch der Versuch von Roi, 1 Kings 19, 25–44, den Text im Lichte der aus ihm selbst erhobenen neuen Gattung „Departure on a Journey‘ Story“ zu interpretieren.

34 Zur Frage der deuteronomistischen Redaktion des Elia-Elisa-Erzählkranzes und seiner Einbettung in das deuteronomistische Geschichtswerk s. Seebaß, Art. Elia, 498; Würthwein, Könige, 229–232. Stellvertretend für die jüngere Diskussion Keinänen, Traditions, 142–192; Otto, Composition.

Kontext ganz unerheblich, ob das hier vorgestellte Grundgerüst der Horeberzählung tatsächlich in dieser Form als Einzelerzählung existierte oder ob es – als textliches Konzentrat – nur die verdichtete Zusammenstellung jener Erzählteile ist, welche das theologische Programm enthalten, nämlich die das Prophetenamt grundsätzlich betreffende Reflexion. Sie bildet jenseits der schwierigen Frage nach dem literarischen Wachstum von 1 Kön 19 das theologische Fundament der mit Elia verknüpften Horeüberlieferung, und dies offenbar so deutlich, dass die neutestamentliche Reflexion nahtlos an sie anknüpfen konnte. Die folgende Textrekonstruktion mag daher als ein Diskussionsbeitrag in einer interpretatorisch weiterhin offenen Situation gelten und als ein Impuls für die theologische Neubewertung einzelner Erzählteile.

Vorbehaltlich dieser Einwände erfolgt die Rekonstruktion auf der Grundlage der Erkenntnis, dass die Erzählung den Weg und die Gottesbegegnung Elias konsequent mit dem Weg des Mose und der ihm gewährten Gottesoffenbarung am Sinai parallelisiert,³⁵ und ist geleitet von der Frage, ob die entsprechenden „mosaischen“ Passagen eine in sich geschlossene Erzählung abgeben. Dies ist in der Tat der Fall! Das bedeutet im Einzelnen: Als dem mosaischen Faden nicht zugehörig werden all jene Abschnitte aus der Erzählung ausgeschieden, in denen das theologisch einschlägige Motiv der Prophetenverfolgung (1 Kön 19,1–3a_a.13b.14) und das ihm eng verbundene Motiv der prophetischen Anfechtung (1 Kön 19,4a_b–b) den thematischen Mittelpunkt bilden,³⁶ ferner die zweite Engelserscheinung (1 Kön 19,6b_b–8a)³⁷ sowie die Gottesrede, die am Höhepunkt der Erzählung der lautlosen Wortoffenbarung vorausgeht (1 Kön 19,9b–11a_{a1}) und Gottes offenbare Gegenwart voraussetzt, *bevor* es zur eigentlichen Selbstoffen-

35 Vgl. auch Seybold, Elia, 9 f., der auf „die Traditionsbezogenheit“ der Perikope hinweist: „die Lokalisierung der Szene am Gottesberg Horeb“ und „die Gestaltung in den Farben der Sinaitradition“; außerdem v. Nordheim, Prophet, 162 mit Anm. 37; Gese, Bedeutung Elias, 139–142; Vorndran, Eljas Dialog, 422; Thiel, Könige, Lieferung 3, 231 f.236 f; Thiel, „Es ist genug!“, 215; rein thetisch Otto, Composition, 507. Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass den genannten Parallelen in der Forschung keine literarkritische Signifikanz zuerkannt wird und dass die Isolierung der entsprechenden Erzählstränge im vorliegenden Kontext rein thetisch im Sinne der notwendigen Elementarisierung erfolgt.

36 Vgl. Steck, Israel, 60–80.

37 Es lässt sich streiten, ob nicht auch das zweite Auftreten des Engels in 1 Kön 19,6b_b–8a zur Grunderzählung zu rechnen sei, da es sprachlich dem ersten Auftreten gleichgestaltet ist, mit Ausnahme allerdings der Tatsache, dass der Engel bzw. Bote (מַלְאָכִים, V. 5) jetzt ausdrücklich als Gottesbote (מַלְאָכִים הַיְהוָה, V. 7) bezeichnet ist. Die Wiederholung der Speisung könnte verstärkenden Charakter haben und die theologische Bedeutung des hier geschilderten Gotteshandelns an Elia unterstreichen. Denkbar ist aber auch, dass die Doppelung der Szene die doppelte Anrede Elias durch Jahwe im Endtext vorwegnimmt und die enge Bezogenheit der Ereignisse aufeinander manifestiert.

barung Gottes kommt.³⁸ Der Abschnitt 1 Kön 19,1–3a_a fungiert außerdem als redaktionelle Klammer, welche den Text mit der vorstehenden Eliaerzählung verknüpft.³⁹ Und auch der an die zweite Klagerede Elias anschließende Abschnitt, der den göttlichen Auftrag zur Salbung Hasaels, Jehus und Elisas enthält und in eine Gerichtsansage mündet (1 Kön 19,15–18), muss als sekundär klassifiziert werden, da er den übergeordneten Handlungsfaden der Eliaerzählungen aufnimmt.⁴⁰ Entgegen manch anderslautender Überzeugung⁴¹ hat allerdings der doppelte Schauplatz – der Ginsterbusch und der Gottesberg – als konstitutives Element der Grunderzählung zu gelten, da mit beiden Schauplätzen auf die Installation des Mose als Führer des Exodus und Mittler der Gottesoffenbarung Bezug genommen wird.⁴²

38 Mit Smend, Wort, 531. Gegen Seybold, Elia, 6, der von einer Beziehungslosigkeit der Theophanie im Kontext redet, wenn diese nicht durch die „Empfangsszene“ eingeleitet würde. Anders als die Mehrheit der Kommentatoren betrachtet Würthwein, Könige, 229 f., die Theophanie als sekundären Einschub, durch welchen „eine ursprüngliche Wallfahrtslegende“ durch die „Spekulation über die Weise der Gottesoffenbarung und den prophetischen Wortempfang“ zu einer „folgeschweren Veränderung des Textes“ geführt habe. Vgl. Würthwein, Elijah at Horeb, 149. Als nachträgliche Eintragung klassifiziert auch Gese, Bedeutung Elias, 139 Anm. 44, die Theophanieschilderung 1 Kön 19,11–13a.

39 Auf die die Karmel- mit der Horeberzählung verklammernde Funktion von 1 Kön 19,1–3a verweisen u. a. auch Seybold, Elia, 5; Stamm, Elia am Horeb, 327 f.; Seebaß, Art. Elia, 498; Thiel, Könige, Lieferung 3, 225; Thiel, „Es ist genug!“, 201 mit Anm. 3. Der Vers 1 Kön 19,1 weist sich auch dadurch als verklammernde Überleitung aus, dass er mit dem Hinweis auf die Tötung der Baalspropheten 1 Kön 18,40 zwar aufnimmt und weiterführt, aber in deutlich anderem Sprachgebrauch (אֶת־כָּל־הַגִּבִּיִּאִים בְּהָרֹב) statt [sc. (אֶת־גִּבִּיִּאֵי הַבַּעַל)]. Dazu kommt, dass Isebels Warnung, die Elia Gelegenheit zur Flucht gibt und die von ihr geäußerte Tötungsabsicht selbst vereitelt, innerlich unmotiviert ist und offensichtlich im Lichte der vorgegebenen Tradition formuliert ist, die von Elias Aufenthalt in der Wüste weiß. Vgl. auch Vorndran, Elijas Dialog, 417.

40 Gegen Blum, Prophet, 287, der von der Priorität des Gerichtsauftrags gegenüber der Theophanie ausgeht, gleichzeitig aber von einer gegenüber der Elisatradition „radikal verkürzt[en] und systematisiert[en] Sequenz von drei Salbungsaufträgen“ spricht. Die deutliche Abhängigkeit einzelner Passagen der Horeberzählung von der Elisaüberlieferung lässt grundsätzlich nach einer im Kern an Elia orientierten Reflexion fragen, die ihre Substanz verlöre, wenn ausgerechnet die Elia am Horeb gewährte Selbstoffenbarung Gottes zu den marginalen Details der Erzählung gehörte.

41 Vgl. u. a. Steck, Überlieferung, 20; Seybold, Elia, 5; v. Nordheim, Prophet, 171.

42 In der Isolierung der Ginsterbuschszene als einer überlieferungsgeschichtlich nicht zur Gottesbergpassage passenden Sequenz liegt eines der Hauptprobleme der Rekonstruktion einer Ursprungserzählung und ein Hauptgrund dafür, warum selbst diejenigen Exegeten, welche vom Wachstum der Erzählung überzeugt sind, die Möglichkeit, einen Überlieferungskern herauszuschälen, bestreiten. Stellvertretend Thiel, Könige, Lieferung 3, 230–234.

Lenkende ist.⁴⁸ Gleichzeitig bezeichnet die Hand Gottes die überwältigende Beschlagnehmung des Propheten und seine besondere Befähigung durch Jahwe. Beides wird auf dem Weg erkennbar, den Jahwe *selbst* seinen Propheten schickt, einen besonderen Weg: den Weg des Exodus zurück, den einst Israel unter Moses Führung ging, den Weg in die Wüste, und d. h. an den Ort, der das Verhältnis zwischen Gott und Israel konstituiert.⁴⁹ Schon dies macht deutlich, dass es eben dieses besondere Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk ist, das auf dem Spiel steht. Es kann nur am Ausgangspunkt dieser Beziehung wieder zurechtgebracht werden, dort, wo Jahwe sich seinem Volk offenbart und Israel Jahwe als seinen Gott erkennt und angenommen hat. Man kann, um die Symbolik des Weges pointiert zu erfassen, auch von Elias Exodus aus dem einstmals gelobten Land sprechen, das nun zum Land der Fremdgötterei geworden ist. So ist von dem Moment an, da Elia den Weg in die Wüste antritt, klar, dass der Gottesberg das verborgene Ziel seines Weges ist.⁵⁰ Das wird äußerlich auch dadurch manifestiert, dass Elia seinen Diener an diesem Übertrittspunkt in die Wüste zurücklässt: Der Prophet bricht auf zu einer Begegnung mit Jahwe, an der kein anderer Mensch teilhaben kann und darf.

Nach einem Tagesmarsch durch die Wüste hält Elia Rast unter einem Ginsterstrauch. Damit beginnt der zweite Abschnitt des gottgewiesenen Weges; und er beginnt nicht von ungefähr unter einem Strauch, der Wüstentradiation nach das Kennzeichen eines heiligen Ortes. Ähnlich markiert der brennende Dornbusch, dem Mose sich in der den Gottesberg umgebenden Wüste naht (Ex 3,1–14), heiliges Gottesland. So ist es kein Zufall, dass der, der den Weg des Mose zurück geht, wie dieser einer vorbereitenden Gottesoffenbarung gewürdigt wird. Und wie bei Mose ist es zunächst Gottes Engel, der zu ihm spricht, und zwar – hier nun im bewussten Gegensatz zur Mosetradition – ganz direkt und nicht aus dem Feuer, da dieses am

48 Sollte die genannte Einleitungsformel, welche Elias Weg zum Gottesberg als von Gott initiiert erscheinen lässt, zur Grunderzählung gehören, dann ist der Zug zum Ort der Uffenbarung Jahwes nicht durch eine Flucht „aus eigenem Antrieb“ motiviert – so v. Nordheim, *Prophet*, 161; Blum, *Prophet*, 286 –, sondern Gottes eigenes Werk. Im Blick auf den Skopus nicht nur einer eventuellen Kernerzählung, sondern auch der Erzählung in ihrer jetzigen Endgestalt besteht ein elementarer theologischer Unterschied in der Motivation der Wanderung Elias zum Gottesberg entweder aufgrund göttlicher Leitung oder aus eigenem Antrieb mit dem Ziel, am Horeb „die unmittelbare Begegnung mit seinem [sc. Elias] Auftraggeber“ zu suchen (Blum, *op. cit.*, 286). Wie der Fortgang der Erzählung zeigt, spricht auch die ganz auf Gottes Handeln an Elia ausgerichtete Sequenz der Wegstationen gegen die Deutung der Erzählung als einer Wallfahrtslegende; so u. a. Würthwein, *Könige*, 226.

49 Ähnlich Tonstad, *The Limits of Power*, 257; Robinson, *Elijah at Horeb*, 525–527.

50 Ähnlich Thiel, „Es ist genug!“, 202, allerdings mit Bezug auf die Passagen, welche das Leiden des Propheten thematisieren.

letzten Ort der Handlung ja ausdrücklich als Offenbarungsform Gottes abgelehnt wird. Aber es ist doch, in der Erscheinungsform des Engels, auch hier Gott selbst, der Elia zum nächsten Wegabschnitt zurüstet. Er rüstet ihn äußerlich zu mit dem, was man zum Überleben in der Wüste braucht, und vollzieht damit an Elia das Speisungswunder der Wüstenzeit Israels, ein Akt von – oftmals verkannter⁵¹ – höchster theologischer Bedeutung. Denn in ihm findet, bevor Elia am Sinai zum unmittelbaren Zeugen der Gottesoffenbarung werden kann, die mosaische Amtsübertragung statt, so wie einst am Dornbusch Mose als Repräsentant Israels angesprochen und zum Führer des Volkes bestimmt wurde. In 1 Kön 19 erfolgt die Erhebung Elias zum Repräsentanten Israels durch die Wüstenspeisung, welche die Integration seiner Person in den Ur-Exodus abbildet, während Elia im Wort des Engels als neuer Mose angesprochen und in die Nachfolge des alten gestellt wird.⁵² Erst jetzt, mit dem Amt des Mose bekleidet, kann Elia den Weg zum Gottesberg antreten,⁵³ um die eigentliche Aufgabe des Mose zu übernehmen: die des Offenbarungsmittlers.

Der Höhepunkt, die dritte und höchste Stufe der göttlichen Beschlagnehmung, ist erreicht: Nachdem Gottes Hand Elia den Weg gewiesen und Gottes Engel ihn zum Amt des mosaischen Repräsentanten Israels zurüstet hat, wird Elia am Gottesberg der Offenbarung Jahwes selbst gewürdigt,⁵⁴ allerdings wieder in ganz anderer Weise als einst Mose.⁵⁵ Ausdrücklich werden die Naturphänomene, die dort das Erscheinen Gottes begleitet haben – Sturm, Erdbeben und Feuer – ihrer Funktion, Gottes Anwesenheit auf Erden erfahrbar zu machen, entkleidet. Das

51 Vgl. etwa Würthwein, Könige, 226, dem die Stelle allein die „Freude am Wunderhaften“ ausdrückt im Unterschied zur „subtilen Reflexion“ in der Theophanieschilderung.

52 Zu Elia als Mose redivivus in 1 Kön 19 vgl. Gese, Erwägungen, 21; Gese, Gottes Bild, 58 f. Dass die Parallelisierung von Mose und Elia ihren biographischen Anhalt darin hat, dass Elia für die Einzigkeit Gottes gestritten hat, wie es auch dem Elia-Namen („Gott ist Jahwe“) entspricht, vermutet Smend, Elia, 184.

53 Hier lässt sich ein weiteres Indiz für den sekundären Charakter der zweiten Speisung durch den Engel finden. Denn im theologischen Horizont der Grundschrift ist die Speisung eine innerliche und keine äußerliche Zurüstung. Sie dient nicht der Bewältigung einer langen Wegstrecke, die sich aus dem deuteronomistischen 40-Tage-Schema ergibt, sondern der Bereitung zu einem göttlichen Amt.

54 Die hier rekonstruierte Handlungsfolge steht dem Versuch Roglands, Elijah, 88 – 94, entgegen, durch eine futurische Übersetzung die Theophanie nur in Form ihrer Ankündigung durch Gott im Text zu verankern und damit einen Erzählverlauf herzustellen, welcher dem des Josephus in Ant. 8,349 – 352 entspricht.

55 Die Kontinuität zur Moseoffenbarung signalisiert aber die Reaktion Elias, die Verhüllung des Gesichts mit dem Mantel (1 Kön 19,13) in Parallele zu Ex 3,6, wo Mose angesichts der Erscheinung Gottes im feurigen Dornbusch sein Gesicht verhüllt. Eine weitere Verbindung zur Mosestradition (Ex 33,21 f.) stellt die Höhle dar, in welcher Elia die Offenbarung empfängt. S. dazu u. S. 388.

Medium der Selbstoffenbarung Gottes vor Elia ist das Wort, *nur* das Wort, vom Propheten vernommen in der Stimme eines lautlosen Flüsterns. Im Wort offenbart sich Gott seinem Propheten, der seinerseits zum Mittler der Wortoffenbarung an Israel wird. Israel wiederum kann die am Sinai dem Volk verbürgte Gegenwart Gottes in seiner Mitte als aktuelle und lebenswirksame Gegenwart nur in jenem Wort erfahren, welches das damalige Ereignis aktualisiert, d. h. im prophetischen Wort. Es ist das prophetische Wort, das das Volk in seinem konkreten Alltag trifft und es – das dürfte die polemische Spitze sein – in seiner Gottesferne behaftet.⁵⁶ So werden in der Person Elias die Propheten zu den von Gott selbst autorisierten Trägern des mosaischen Amtes und wird ihr Wort zum Medium der Selbstvergegenwärtigung Gottes auf Erden.⁵⁷ Man kann hier von der Sublimation der Sinai-offenbarung ins prophetische Wort reden und hätte damit eine offenbarungsgeschichtliche Entwicklung beschrieben, welche im Verklärungsgeschehen ihr konsequentes Ziel erreicht.

Allerdings findet, was dieses Wort der vermittelten Gottesoffenbarung betrifft, in der Erzählung von Elia am Gottesberg eine Transformation des ursprünglichen Verständnisses statt. Denn anders als in der Mosestradition wird, ganz wie in Hiob 4,16, in der Eliaperikope die Gott offenbarende Stimme als „still“, eigentlich „unhörbar“ klassifiziert (V. 12: קוֹל דְּמַמָּה דְקָה), ein vielumrätseltes Tatbestand, der in der alttestamentlichen Exegese das meistdiskutierte Merkmal der Erzählung ist.⁵⁸

56 Da hier angesichts der Diversität der Datierungsansätze nicht versucht wird, die Frage der zeitlichen Einordnung zu beantworten, muss es offen bleiben, in welcher Situation Israel hier vorgestellt wird. Generell wird man von einer Veräußerlichung des mosaischen Kultes und Tendenzen zur Fremdgötterei ausgehen müssen, wie sie nicht von ungefähr in den oben als sekundär identifizierten „Leidenspassagen“ zugespitzt als Bruch des Sinaibundes verurteilt werden.

57 Mit der Einsetzung Elias und damit generell der Propheten Israels in das Amt des Mose ist das prophetische Thema gegeben, das von vielen Kommentatoren im Endtext oder in seinen Schichten gesucht, aber ganz unterschiedlich bestimmt wird. Auch Seybold, Elia, vom paradigmatischen Charakter der Perikope überzeugt („theologische Theorie“, 4.9), sieht im Bezug auf die Sinaioffenbarung vor Mose den Schlüssel zum Grundverständnis der Perikope (ebd.), versteht aber, da er die Frage Gottes und die Klage Elias in 1 Kön 19,9f. ebenso wie den dreifachen Salbungsauftrag und das Gerichtswort über Israel in 1 Kön 19,15 – 18 zum Grundbestand der Erzählung rechnet, die Erzählung als eine „prophetische Apologie“ (17, im Original kursiv), die das Gerichtswirken der Propheten als „eine bisher in Israel nicht gekannte prophetische Aktivität“ (ebd.) zu rechtfertigen sucht.

58 Philologisch umstritten ist, ob die singuläre Wendung ein akustisches bzw. transakustisches Phänomen (vernehmbare Lautlosigkeit) oder ein Windphänomen (Aufhören von Luftbewegung) bezeichnet. Die hier vorgestellte Deutung der Erzählung, welche auf die innerliche prophetische Audition als den Hauptgegenstand der theologischen Reflexion zielt, geht ganz in die erstgenannte Richtung. Die inspiratorische Deutung schließt den physikalischen Bezug auf die Theophanieelemente und damit die Erklärung des קוֹל דְּמַמָּה דְקָה als eines Windphänomens aus. Die

Warum kann Elia das Wort, in welchem sich Gott ihm offenbart, akustisch nicht hören? Die Antwort ist einfach, wenn man den Sinn der Erzählung in der mosaischen Verankerung der Prophetie erkennt: Elia kann das Jahwe offenbarende Wort nicht hören, weil es nicht im äußeren Raum laut wird, sondern in seiner eigenen Person. Die lautlose, aber gleichwohl im Medium der Sprache vernehmbare Wortoffenbarung ist sinnhafter Ausdruck der Erkenntnis, dass den Propheten die Gottesoffenbarung als inspiratorisches Geschehen zuteil wird, als innerer Erkenntnisakt, der dem Propheten aber „von außen“, von Gott her, zuteil wird. Das Wort Gottes wird in der prophetischen Audition vernommen, die für Außenstehende nicht wahrnehmbar ist. Man könnte auch von der Einwohnung des Gotteswortes im Propheten reden und hätte damit das inspiratorische Ge-

unterschiedlichen Deutungsansätze bespricht in einem zusammenfassenden Überblick Eidevall, *Horeb Revisited*, 92 – 111. Drei Hauptlinien bestimmen die Diskussion: 1. Im Gefolge von Jeremias, Theophanie, 112 – 115, wird die Ablehnung der Naturphänomene Sturm, Erdbeben und Feuer als Zeichen der Gegenwart Jahwes aus einem außerisraelitischen Konflikt abgeleitet und als Polemik gegen den kanaänischen Baalskult verstanden. So u. a. Steck, *Überlieferung*, 118; v. Nordheim, *Prophet*, 163 – 165; Robinson, *Elijah at Horeb*, 527 – 534. Gegen diese Deutung, die lange Zeit die Mehrheitsmeinung darstellte, steht der Bezugstext Ex 19, gegen den sich die Polemik, wenn sie denn das Hauptmotiv der Eliaerzählung wäre, auch richten müsste. 2. Daher geht, mit wechselndem Akzent, gegenwärtig die Tendenz dahin, die sich lautlos vollziehende Gottesoffenbarung als Zeugnis der Spiritualisierung des Gottesbildes zu deuten. So etwa Fritz, *Buch der Könige*, 198. Vgl. auch Vorndran, *Elijah Dialog*, 423, der auf die besondere Art des prophetischen Wortempfangs gegenüber der „mosaischen Auftragserteilung“ verweist; Cogan, *1 Kings*, 453; Nault, *Révélation*, 201; Tonstad, *The Limits of Power*, 262. 3. Am wenigsten überzeugend ist eine nicht auf das Gottesbild, sondern auf das Verhalten Elias zielende Deutung der leisen Offenbarung als Kritik und Belehrung Elias, die sich gegen sein konfrontativ-gewaltsames Vorgehen in 1 Kön 18 richtet. So etwa Olley, *YHWH*, 47; Flannery, „Go Back ...“, 161. 4. Nicht überzeugend ist auch die von Eidevall am Ende dargebotene (*op. cit.*, 102 – 108), ganz abweichende Deutung des קול דְּמַקָּה als eines Phänomens, das nicht identisch ist mit der Stimme Jahwes und daher auch nicht das Offenbarwerden Gottes versinnbildlicht, sondern die Stille nach den vorüberziehenden Naturgewalten meint, eine Stille, die es Elia allererst ermöglicht, Gott wahrzunehmen, und zwar als den Gott, der alle destruktiven Gewalten beherrscht (104): „God primarily communicates through silence“ (108). Vgl. auch Nelson, *First and Second Kings*, 123. Hier wird nicht nur der Wortcharakter der Selbstoffenbarung Gottes negiert, sondern wird auch der Bezug auf die Sinaioffenbarung nach Ex 19 unverständlich, die Eidevall selbst in Auseinandersetzung mit den unter 1. genannten Exegeten als für das Verständnis von 1 Kön 19 maßgeblich ins Feld führt (*op. cit.*, 96). Eine ausführliche Diskussion der Wendung bietet auch Thiel, *Könige*, Lieferung 4, 267 – 272, der die auf den prophetischen Wortempfang gerichtete Deutung im Gefolge von Steck, *Überlieferung*, 117 Anm. 5, verbindet mit der auf „die Abgrenzung zwischen Jahwe und Baal“ zielenden Auslegung (*op. cit.*, 272). Vgl. auch Blum, *Prophet*, 286, der das Phänomen als „Lufthauch nach dem Sturm“ erklärt, obwohl er an anderer Stelle feststellt, dass der קול דְּמַקָּה דְּקָה als „prophetische[s] ‚Wortereignis‘“ zu verstehen sei, das „sonst nur dem inneren Ohr des Propheten zugänglich“ ist (*op. cit.*, 287). Ähnlich Höffken, *Aspekte*, 78 f.

heimnis der prophetischen Offenbarung im Alten Testament erfasst. Im Hinblick auf die Verklärungserzählung, die nicht von ungefähr im Lautwerden der Stimme Gottes ihren Höhepunkt erreicht, bedeutet die vertiefte Personalisierung des göttlichen Offenbarungswortes gegenüber der Mosetradition eine wichtige Brücke. Denn da das Wort der Selbstoffenbarung Gottes als inspiratorisches, inneres Wort aufs engste mit der Person des Propheten verknüpft wird, wird es seiner ursprünglich kultischen Bindung entkleidet. Es wird irdisch „sichtbar“ in der Person des prophetischen Mittlers in Israels Mitte und wirksam im Hören auf seine Botschaft.

Eine letzte Auffälligkeit stellt die Tatsache dar, dass sich szenisch die Sinai-offenbarung vor Elia nicht allein auf Ex 19 zurückbezieht, sondern auch und vor allem auf Ex 33,18–23, wo Mose im Schutz einer Felsspalte⁵⁹ die Herrlichkeit Jahwes vorüberziehen sieht.⁶⁰ Die hier geschilderte Offenbarung der Doxa Gottes ohne begleitende Theophanieelemente legitimiert im Blick auf Elia die Abweisung von Sturm, Erdbeben und Feuer als Manifestationen der Gegenwart Jahwes. Gleichzeitig suggeriert Elias Aufenthalt in besagter Felshöhle,⁶¹ die in Ex 33,21 als Raum „bei mir“ (Ex 33,21: *יְקִוּם אִתִּי*) identifiziert wird, d. h. als ein aus dem Bereich des Irdischen ausgegrenzter Transzendenzraum, dass er wie Mose unmittelbaren Zutritt zu Gott selbst erhält.⁶² Der besondere Ort weist die Offenbarung vor Elia als ein Geschehen im Transzendenzbereich aus, was von Bedeutung auch für das Verständnis der Verklärungserzählung ist.

Die gedrängte Fülle der mosaischen Bezüge lässt wenig Zweifel an der Programmik der Theophanie vor Elia am Gottesberg. Es sind in seiner Person die Propheten Israels, die von Gott selbst zu Amtsnachfolgern des Mose eingesetzt und damit als Mittler der Mosetora legitimiert werden. Die Mosetora wird im Wort des Propheten zur aktuellen Anrede Israels durch seinen Gott und zur lebensbestimmenden Realität. Gleichzeitig verbürgt das prophetische Wort die Kontinuität des Gotteshandelns in der Geschichte, weshalb Elia bei Maleachi zum Boten

⁵⁹ Ex 33,22: *נִקְרַת הַצֹּר*.

⁶⁰ So auch Vorndran, *Elijas Dialog*, 422 f. Die Frage, in welcher Weise 1 Kön 19 und Ex 33 aufeinander zu beziehen sind, hängt ab von der hochumstrittenen Datierung beider Texte. Würthwein, *Könige*, 228, etwa bestreitet aufgrund des Nachtragscharakters von Ex 33,18–23 im Kontext des Exodusbuches die Möglichkeit der literarischen Abhängigkeit der Eliaerzählung von Ex 33 und sieht eine Abhängigkeit eher umgekehrt gegeben. Die Nennung der Höhle mit voranstehendem Artikel in 1 Kön 19,9 legt es aber doch nahe, an die von Mose her bekannte Höhle zu denken. Beide Texte verbindet auch der Hinweis auf das Vorüberziehen Jahwes (Ex 33,19,22; 34,6; 1 Kön 19,11). Zum Problem der Datierung ausführlich Thiel, *Könige*, Lieferung 3, 236–240.

⁶¹ 1 Kön 19,9: *וַיֵּבֵא אֱשֶׁם אֶל־הַמְּעָרָה*.

⁶² Vgl. Ex 24,15.18, wo die Wolke mit dem Kabod Jahwes identifiziert wird und den „Raum“ jenseits der Grenze zum Irdischen bezeichnet, in den Mose eintreten darf.

des Endes der Geschichte werden kann (Mal 3,23f.). Ausdrücklich wird aber auch diese Rolle Elias als mosaisches Amt gekennzeichnet (Mal 3,22). Wenn daher Markus von der Verklärung Jesu im Licht dieses eschatologisch erweiterten Eliabildes erzählt, ist das traditionsgeschichtlich konsequent, kehrt aber im Offenbarungsgeschichtlichen Zusammenhang den ursprünglich auf das Urgeschehen am Sinai gerichteten Blick an das andere Ende des geschichtlichen Bogens.

Wirft man von hier aus noch einen kurzen Blick auf die späteren Schichten der Erzählung, welche den von Gott zum Mosenachfolger eingesetzten Propheten als den durch sein Volk verfolgten und durch und an Israel leidenden Gotteseiferer stilisieren (1 Kön 19,1–3a.4a_b–b.9b–11a_{a1}.13b–14),⁶³ so erscheinen dieselben als konsequente Fortführung der Erzählung in einer Zeit, in der die Ablehnung der prophetischen Botschaft als die das Volk in seinen Grundfesten bedrohende Ge-

63 Die Frage, ob die im Wortlaut fast identische, zweifache Klagerede Elias – einmal vor der Theophanie in V. 11–13 (1 Kön 19,9b–10), einmal danach (1 Kön 19,13b–14) – Zeichen einer mehrstufigen redaktionellen Bearbeitung ist, wird in der Forschung ganz unterschiedlich beantwortet. S. dazu die ausführliche Dokumentation redaktionsgeschichtlicher Ansätze bei Seybold, Elia, 6–8, der selbst die Szene als den Phasen des altorientalischen Audienzzeremoniells nachempfunden versteht. Die Problemlage ändert sich, wenn man, wie es hier geschieht, die Leidens- und Verfolgungsthematik insgesamt als ein Erzählelement betrachtet, das nicht genuin mit dem Grundthema, der Übertragung des mosaischen Offenbarungsamtes auf die Propheten, verbunden ist. Die doppelte Klage Elias mit Hinweis auf den Bundesbruch Israels gewinnt hier einen tiefen Sinn, da die Notwendigkeit, die zerstörte Bundesgemeinschaft wiederherzustellen, einer zweifachen Zurüstung des Propheten bedarf: Zum einen muss Elia als Nachfolger des Mose Zutritt zu Gott erhalten und Einsicht bekommen in Gottes Willen, wie es in der Theophanieszene geschieht; zum anderen muss er von Gott zum Vollstrecker seines Gerichts eingesetzt werden. Die Erzählung gewinnt gerade durch die Doppelung der Eliarede auf der synchronen Ebene eine theologische Stringenz, die sie bei Ausscheidung eines Redeteils verlöre. Dass auf der jetzigen Erzählebene die Dinge in der geschilderten Weise als zusammengehörig verstanden sein wollen, zeigt auch die sprachlich bewusst wechselnde Bezeichnung für das an Elia ergehende Gotteswort vor und nach der Theophanie: וְהָיָה אֵלָיו קוֹל דְּמָמָה דְקָה (V. 9) – וְהָיָה אֵלָיו קוֹל דְּמָמָה דְקָה (V. 12) – וְהָיָה אֵלָיו קוֹל דְּמָמָה דְקָה (V. 13). So auch Vorndran, *Elijas Dialog*, 432, der die Theophanie 1 Kön 19,11b–12 ebenfalls vor dem Hintergrund der Sinaitheophanie vor Mose deutet. Zu widersprechen ist ihm allerdings in der Deutung des וְהָיָה אֵלָיו קוֹל דְּמָמָה דְקָה als Naturphänomen (ebd.). Und zu widersprechen ist auch Höffken, *Aspekte*, 79, der von einer Stilllegung des Theophanienmotivs in der Endfassung des Textes spricht. Fraglich ist auch, ob mit Becking, *David*, 26–29.34, die Doppelung auf die literarische Technik der nachholenden Erzählung zurückgeführt werden kann. Das in der Forschung immer wieder beklagte Problem, die Doppelung zu erklären, wird nichtig, wenn man Abschied von der These nimmt, dass einer der Redegänge ursprünglich, der andere sekundär ergänzt ist. Die Annahme einer bewusst doppelten, aber funktional unterschiedlichen sekundären Rahmung der theologisch das Geschehen determinierenden Theophanie beseitigt viele Verstehenshindernisse.

fahr erkannt wird.⁶⁴ Sie besteht darin, dass Israel, wenn es seine Propheten verwirft und tötet, an deren Wort Gott seine Gegenwart in Israel gebunden hat, sich selbst die Lebensgrundlage und damit das Leben nimmt, weshalb Elia im Weiteren als Vollstrecker des göttlichen Gerichts erscheint (1 Kön 19,15 – 18). Was in diesem Zusammenhang den Aspekt des persönlichen Leidens Elias betrifft, sein Angefochtensein, das sich bis zum Todeswunsch steigert (1 Kön 19,4), so steht hier das Urbild des leidenden Gottesknechts vor Augen.⁶⁵ Nicht von ungefähr weisen in der lukanischen Verklärungserzählung Mose und Elia im Gespräch über Jesu Exodus voraus auf Jesu Leiden (Lk 9,31) und nimmt in der lukanischen Gethsemanerzählung, zu deren Besonderheiten die aus 1 Kön 19 entlehnte Speisung durch den Engel zählt, Jesus die Züge Elias an.⁶⁶ Gerade in der Art und Weise, wie im Neuen Testament die Elia-Tradition aufgenommen wird, zeigt sich, dass man sich stets des offenbarungsgeschichtlichen Charakters der Erzählung bewusst war und sie nie anders deutete als im Licht der mosaischen Sinaioffenbarung. Dass in 1 Kön 19 eine programmatische Weiterentwicklung der Sinaitradition stattfand, zeigt sich aber auch daran, dass die Eliaerzählung ihrerseits zurückgewirkt hat auf das Verständnis des mosaischen Amtes in späteren Schichten des Pentateuch. So dürfte die Einordnung des Mose unter die Propheten nach Dtn 18,15 nur durch die Tatsache zu erklären sein, dass in der Person Elias die Propheten als die von Gott selbst legitimierten Nachfolger im Amt der mosaischen Offenbarungsmittlerschaft erkannt wurden, wodurch das Amt des Mose als auch im Ursprung prophetisches Amt und sein Träger als Prophet erschien.⁶⁷

Betrachtet man nach diesem Durchgang durch die sog. Horeberzählung 1 Kön 19 das Geschehen nochmals vom Berg der Verklärung aus, so erweist sich die Einsicht in die doppelte Form der Sinaioffenbarung und in den offenbarungsgeschichtlichen Prozess, der in der Wortoffenbarung an Elia einen zweiten Höhepunkt erreicht, als der interpretatorische Schlüssel zum Verständnis der synoptischen

64 Der Duktus der Ergänzungsschicht wird bestimmt von der Erkenntnis, dass Israel seine Propheten nicht hört, obwohl Gott in ihrem Wort in Israels Mitte gegenwärtig ist. Israel weist die lebenspendende Botschaft ab, ein Akt menschlicher Selbstüberhebung, dessen ganze sündhafte Kraft darin zum Vorschein kommt, dass es nun denen ans Leben geht, die Gott zu Lebensstiftern gemacht hat: Israel tötet seine Propheten (1 Kön 19,10.14), blind dafür, dass es sich selbst damit das Leben nimmt und dem Gericht verfällt. Die leitmotivische Bedeutung des Begriffs $\psi\psi\psi$ dokumentiert sein fünfmaliges Vorkommen (1 Kön 19,3.4[bis].10.14).

65 Zu Elia als Knecht Gottes vgl. 1 Kön 18,9.12.36. Zu der hier von Mose über Elia gehenden Traditionsentwicklung vgl. Gese, *Erwägungen*, 21 f.; s. außerdem Tiede, *Prophecy*, 46.

66 Dazu ausführlich Mittmann-Richert, *Sühnetod*, 181 – 186.

67 Vgl. Hos 12,14; Dtn 34,10. Schon dies steht dem pauschalen Urteil entgegen, Mose und Elia verträten einzeln das Gesetz bzw. die Propheten.

Verklärungserzählung. Bereits verständlich geworden ist das Nebeneinander von Mose und Elia als Begleiter des Verklärten. Ihre Funktion in der Erzählung gewinnen sie nicht als Endzeitboten, sondern als die von Gott zum Amt der Offenbarungsmittlerschaft eingesetzten Repräsentanten Israels, an deren Wort Gott seine Anwesenheit auf Erden gebunden hat und in deren Wort sich die Begegnung zwischen Gott und Mensch vollzieht.⁶⁸ Daher kann von einer Repräsentanz von

68 Diese enge traditionsgeschichtliche Zusammengehörigkeit von Mose und Elia, welche zum einen die mosaische Amtsnachfolge Elias und damit die Kontinuität der Moseoffenbarung sichert, zum anderen die Einordnung Moses in die Reihe der Propheten erlaubt, wird auch von denjenigen Exegeten nicht erkannt und daher interpretatorisch nicht ausgewertet, die grundsätzlich von der traditionsgeschichtlichen Verankerung der Verklärungserzählung im Exodus-Sinai-Erzählkomplex überzeugt sind. Der Grund dafür liegt in der schlichten Tatsache, dass die alttestamentlichen Bezugstexte ausschließlich im Blick auf ihre Erzählinhalte rezipiert werden, ohne ihrerseits methodisch diachron ausgelegt und traditionsgeschichtlich ins Verhältnis gesetzt zu werden. S. z. B. Kee, *Transfiguration*, 142 f.; Liefeld, *Transfiguration Narrative*, 171–174.178, der trotz der Erkenntnis (171 f.), dass beiden Gestalten eine Offenbarung am Sinai bzw. Horeb zuteil wurde, bestreitet, dass Mose und Elia in gleicher Funktion auf dem Berg der Verklärung erschienen, und auf die bekannten Deutekategorien „Typologie“ bzw. „Eschatologie“ zurückgreift (173). Vgl. auch Ringe, *Luke 9:28–36, 88–90*; Hooker, *Elijah* (dazu bereits o. S. 328); Stegner, *The Use of Scripture*, 112–119; Barton, *Transfiguration*, 237; Standhartinger, *Jesus*. Letztere verankert das Verklärungsgeschehen in gründlicher Analyse auch des frühjüdischen Materials in der Sinaitradition und verweist ganz richtig auf die interpretatorische Schlüsselfunktion der Horeberzählung (71.74.79), geht jedoch über die in der Horeberzählung stattfindende programmatische Neubestimmung des mosaischen Offenbarungsamtes hinweg und behauptet, dass die Parallelisierung von Mose und Elia erst im Frühjudentum erfolgt sei (71–74). Daher besteht das nicht nur exegetisch, sondern auch theologisch wenig überzeugende Ergebnis ihrer Untersuchung allein in der Erkenntnis einer auch Jesus gewährten Gottesbegegnung: „Die Wolkenstimme stellt ... Jesus neben Mose und Elia als Mittler zwischen Gott und den Menschen und profiliert ihn im Kreis derer, die einer Begegnung mit Gott am Sinai gewürdigt werden“ (80; vgl. 83). Damit ist einer neutestamentlichen Christologie das Fundament entzogen, zumal Standhartinger auch an anderer Stelle bekräftigt, dass auf dem Berg der Verklärung Jesus selbst als Empfänger der Offenbarung Gottes erscheine (84). Wypadlo, *Verklärung*, schließlich, macht gar nicht den Versuch, Elia in das breit entfaltete Bild der Sinaibezüge (28–39) zu integrieren, sondern stellt lapidar fest (172), Elia habe „in der zugrunde liegenden Sinaitradition bekanntlich keinen Platz“ (172). Umgekehrt verfährt Puig i Tàrrach, *Glory*, 154–156. Er dokumentiert die Existenz der Mosebezüge minutiös, erkennt ihnen aber keine interpretatorische Relevanz zu, weil er voraussetzt, dass sie eine solche nur hätten, wenn mit ihrer Hilfe Jesus als neuer Mose und eschatologischer Prophet vorgestellt werden sollte, was er zurecht als dem christologischen Aussagewillen der Perikope zuwiderlaufend erklärt. Die Möglichkeit einer motivisch nicht auf prophetische Parallelität, sondern auf christologische Diskontinuität zielenden Traditionsanknüpfung ist nicht im Blick. Nicht weiterführend ist schließlich auch die aus jüngerer Zeit stammende Studie von Miller, *Seeing the Glory*, 498–517, welche einseitig auf den mosaischen Bundesschluss fixiert bleibt.

Gesetz und Propheten auf dem Berg der Verklärung wohl geredet werden, aber nicht im Sinne eines Verheißungs-Erfüllungs-Schematismus, der sich in den gängigen Auslegungen mit der genannten Formel verbindet, sondern nur im Offenbarungsgeschichtlichen Sinne, und das heißt – um mit Hartmut Gese zu reden – im Sinne „der zur Schrift gewordenen Offenbarung in ihren zwei Kanonteilen.“⁶⁹ Die Selbstverständlichkeit, mit der in der Verklärungserzählung Elia für die Propheten insgesamt steht, zeigt die hohe Bedeutung, die er in frühjüdischer Zeit als prophetischer Repräsentant Israels insgesamt hatte, eine Bedeutung, die nur verständlich ist vor dem Hintergrund einer prophetischen Theorie, wie sie 1 Kön 19 dokumentiert und wie sie in der weitreichenden alttestamentlich-jüdischen und neutestamentlichen Eliareflexion wirksam wird. Festzuhalten aber bleibt auch im Blick auf die Verschriftlichung der Offenbarung als Grundlage des christologischen Nachdenkens im frühen Christentum die Bedeutung der an die Person Elias geknüpften Personalisierung des göttlichen Offenbarungswortes. Die unlösbare Bindung des Gotteswortes an die Person des Propheten bildet die traditions-geschichtliche Voraussetzung für die christologische Adaption der Sinaioffenbarung in der Form, wie sie in der Verklärungserzählung vorliegt.⁷⁰

Wie aber wird Jesus den beiden Offenbarungsmittlern der geschichtlichen Anfangszeit zugeordnet? Das ist die zentrale Frage, die es zu beantworten gilt, will man das christologische Profil der Erzählung adäquat erfassen.

69 Gese, Bedeutung Elias, 148. Vgl. auch Pedersen, Proklamation, 254–256.259; Becker, Elia, 9. Boismard, Élie, 125, schließt aus der Repräsentanz von Gesetz und Propheten, dass das Geschehen auf dem Berg der Verklärung die Antizipation des neuen Bundes in Christus bedeute.

70 In diesem Zusammenhang ist der beliebten Klassifikation des Sinai- und Mosebezugs der Perikope als einer Mosetypologie zu wehren. Eine umfangreiche Liste von Vertretern dieser traditions-geschichtlich schematisierenden Deutung bietet Wypadlo, Verklärung, 29–32 Anm. 121 und 125, der sich auch selbst in den Kreis ihrer grundsätzlichen Befürworter einreicht, verbunden allerdings mit dem richtigen Hinweis, dass die Typologie im christologischen Horizont bewusst durchbrochen sei (29). Von einer Mosetypologie ist hier aber deshalb grundsätzlich nicht zu reden, weil nach dem Verständnis der Erzählung Mose gerade nicht der *Typus Christi* als des endzeitlichen Mose ist und von Jesus auch nicht einfach überboten wird. Mose manifestiert, ganz im Gegenteil, im Verbund mit Elia die qualitative *Andersartigkeit* des Amtes der Offenbarungsmittlerschaft gegenüber der unmittelbaren Selbstoffenbarung Gottes in Jesus.

3 Der Gottessohn als das menschengewordene Wort Gottes

Weit verbreitet ist die Überzeugung, dass im Zentrum des Interesses der Verklärungserzählung in allen synoptischen Versionen die nachösterliche Erhöhung Jesu zu Gott und seine transzendente Herrlichkeit stehe.⁷¹ Der Glanz, der Jesus umstrahlt, das Doxa-Licht Gottes, das seine Person in himmlischem Weiß erscheinen lässt – alles weist in diese Richtung, so deutlich offenbar, dass man die Erzählung im Gefolge Julius Wellhausens⁷² immer wieder auch als vorgezogene Oster-⁷³ oder Himmelfahrtserzählung⁷⁴ gedeutet oder sie allgemein auf Jesu zukünftige königliche Existenz und seine erwartete Wiederkunft vom Himmel her bezogen hat⁷⁵. Lange hat diese ganz auf Jesu nachösterliche Existenz ausgerichtete Deutung die Diskussion beherrscht, obwohl sie nicht textimmanent begründet war, sondern eine Verlegenheitslösung darstellte angesichts der Tatsache, dass die Verklärung nicht im Zusammenhang mit Jesu irdischer Sendung zu stehen schien. Jesu irdisches Wirken rückt erst dort in den Blick, wo man das Geschehen auf dem Berg vom markinischen Rahmen her zu deuten versucht und es auf das vorangehende Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,29) und die im Blick auf Jesu Messianität noch unbeantwortete Frage des Leidens Jesu bezieht.⁷⁶ Aber auch hier wird die Interpretation des Textes nicht von innen her gewonnen, sondern von außen eingetragen. Es bleibt daher die Aufgabe, den Text als ein in sich abgeschlossenes Erzählstück zu erhellen und dabei der Tatsache Rechnung zu tragen, dass in allen Evangelien die Verklärung Jesu als Zentralereignis des irdischen

71 So u. a. Barton, *Transfiguration*, 239: „[T]he transfiguration is an anticipation ... of Jesus' post-resurrection glory.“ Ähnlich Thrall, *Elijah and Moses*, 311; McGuckin, *Transfiguration*, 52 f.

72 Wellhausen, *Evangelium Marci*, 77.

73 Vgl. Bultmann, *Geschichte*, 278–281; Pesch, *Das Markusevangelium*, 69; Vielhauer, *Weg*, 67. Schmithals, *Markusschluß*, 384–401, und Schmithals, *Evangelium*, 399–403, geht sogar so weit, die Verklärungserzählung an das Ende des Markusevangeliums zu stellen. Vgl. auch Frenschkowski, *Offenbarung*, 354, der die Überzeugung äußert, Markus habe deshalb am Ende seines Evangeliums keine „Ostervisionen ... narrativ gestaltet“, weil sie „nach der Verklärung ... kaum Neues“ hätten „bringen können“; Mach, *Christus Mutans*, 182. Grundsätzlich zur These Stein, *Transfiguration*, 97–119. In jüngster Zeit verliert die These allerdings zunehmend an Befürwortern; s. dazu Wypadlo, *Verklärung*, 3 f. mit Anm. 11.

74 S. u. a. Theißen, *Wundergeschichten*, 104 f. Den Bezug zur Himmelfahrtserzählung betonen auch Talbert, *Literary Patterns*, 51 f., und Trites, *Transfiguration*, 71–81.

75 Kee, *Transfiguration*, 149, spricht von einer proleptischen Vision der Erhöhung Jesu als königlicher Menschensohn. Ähnlich Fossum, *Ascensio*, 89, der das Verklärungsgeschehen als die himmlische Inthronisation Jesu als Prophet-König deutet.

76 S. unter 1.

Wirkens Jesu stilisiert ist.⁷⁷ Schauplatz der Handlung ist der ideelle Sinai,⁷⁸ der im offenbarungsgeschichtlichen Bezug dem Zion gegenübersteht, auf welchem Jesu Weg auf Erden sein Ziel erreicht und wo das, was auf dem Berg der Verklärung vor Augen sichtbar wird, als Ereignis der Selbsthingabe Gottes an den Menschen erfahrbar und verstehbar wird.⁷⁹ Und da Mose und Elia sich mit Jesus auf dem Berg einfinden, ist von vornherein deutlich, dass es in der Erzählung um Jesu *irdisches* Offenbarungsamt geht.

Dass in der Tat dieses Amt das Zentrum der Reflexion bildet, zeigt am Höhepunkt der Erzählung die Stimme Gottes, die den Menschen auffordert zu hören: „Dieser ist mein Sohn, der Erwählte. Ihn hört!“ Ein Satz von einzigartiger offenbarungsgeschichtlicher Bedeutung! Sie zeigt sich in der von Gott selbst vollzogenen Durchbrechung des alten Offenbarungsmusters. Denn obwohl für das Auge Jesus neben Mose und Elia zu stehen kommt, ist nicht er, wie einst die Offenbarungsmittler des alten Bundes, der von Gott Angeredete. Nicht Jesus ist der Empfänger des göttlichen Wortes, die Jünger sind es.⁸⁰ Gott redet also nicht zu Jesus, sondern *über* Jesus. Er ist der Inhalt der Offenbarung,⁸¹ und zwar in der Weise, dass der, der für Mose und Elia die Quelle der Offenbarung war, nun Jesus

77 Abzuweisen sind allerdings alle Versuche, das Geschehen historisch im Erleben der Jünger zu verankern, wie es emphatisch, aber ohne eine sorgfältige textliche Begründung Smith, Transfiguration Story, 39–44, tut. Zu den Versuchen, die Historizität der Verklärung redaktionsgeschichtlich zu erweisen, s. bereits o. Anm. 17.

78 Vgl. Gese, Gottes Bild, 58: „Dieser Berg ... [hat] den geistigen Charakter des Sinai angenommen.“ Vgl. auch *op. cit.*, 59: „der zum Sinai-Horeb gewordene Berg der Verklärung“; Hooker, Elijah, 60: „the new Sinai of the messianic era“. S. auch Standhartinger, Jesus, 79. Der gerade auch Elia umfassende konstitutive Bezug des Verklärungsgeschehens auf die Sinaioffenbarung nimmt der von Öhler, Elia, 120 f., vertretenen Meinung, mit dem Berg der Verklärung werde nicht auf den Sinai angespielt, ihre Grundlage.

79 Dass der Ort der Verklärung der ideelle Sinai ist, macht auch die zeitliche Verankerung des Geschehens verständlich, bei der Lukas allerdings („etwa acht Tage nach diesen Worten“, Lk 9,28) bewusst von der des Markus („nach sechs Tagen“, Mk 9,2) abweicht. Beide Fassungen beziehen sich auf Ex 24,16 f., wo der Kabod Gottes (griech. δόξα) sechs Tage lang den Sinai bedeckt und der Ruf Gottes an Mose *nach* sechs Tagen, also am siebten Tag, ergeht: καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινα καὶ ἐκάλυψεν αὐτὸ ἡ νεφέλη ἕξ ἡμέρας καὶ ἐκάλεσεν κύριος τὸν Μωυσῆν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἐκ μέσου τῆς νεφέλης (Ex 24,16 LXX). Markus übernimmt die im Alten Testament auf den Sabbat zielende Vorstellung von der Selbstoffenbarung Gottes exakt, während Lukas mit dem Hinweis auf den achten Tag den Sonntag als Tag der Auferstehung Jesu im Blick hat, der für ihn nach Lk 24,26 der Tag ist, an welchem der Christus kraft der Auferstehung in seine Doxa eingeht.

80 Dass hier das gängige Erzählschema der alttestamentlichen Offenbarungsberichte aufgebrochen ist, wird von den meisten Vertretern einer die Erzählung traditionsgeschichtlich bestimmenden Mesopotamologie übersehen. Zum Problem s. bereits o. Anm. 70.

81 So auch Pellegrini, Elija, 312, die allerdings das Verhältnis von Vater und Sohn nicht im Sinne der Wesenseinheit deutet, sondern Jesus als „das perfekte Symbol Gottes“ versteht (313).

als die Quelle aller Offenbarung offenbart: „*Ihn* hört!“ Jesus ist der, der fortan auf Erden redet und dessen Wort Gottes eigenes Wort ist.⁸² Die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung des Geschehens erweist in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, dass das Wort, das die Jünger hier zu hören bekommen, in allen synoptischen Evangelien das letzte Wort Gottes auf Erden ist. Es offenbart – nicht von ungefähr in der Gegenwart Moses und Elias –, wer Jesus wahrhaft ist: nicht Mittler, sondern Quelle des Wortes Gottes und somit die Quelle aller Offenbarung.⁸³ Jesus ist, das ist der christologische Skopus der Erzählung, Gottes Wort in Person. Ihn hören heißt Gottes Wort hören.⁸⁴ Es bedarf keines Offenbarungsmittlers mehr, da im Menschen Jesus Gott auf Erden unmittelbar ansichtig wird und zum Menschen tritt. Das aber heißt: Gottes Gegenwart auf Erden kann nur an *einem* „Ort“ erfahren werden, nämlich im Wort dessen, der selbst das Wort ist und der als Mensch die letzte Schranke zwischen dem transzendenten Gott und dem irdischen Menschen überwindet.

Damit ist der inkarnatorische Skopus der Verklärungserzählung erfasst. Sie handelt von der Menschwerdung des Wortes Gottes, welche bildhaft zu veranschaulichen das Ziel des Textes ist: Vor dem Hintergrund der doppelten Wortof-

82 Den Inhalt der Verkündigung Jesu allerdings auf die „authentische und endgültige Interpretation des mosaischen Gesetzes“ zu beschränken, wie Wypadlo, Verklärung, 38f., es tut, verkürzt die theologische Aussage in unzulässiger Weise.

83 So auch Gese, Gottes Bild, 60.

84 Viele Deutungsversuche enden allein deshalb in Aporien, weil die Offenbarungsfunktion Jesu in der Verklärungserzählung von der Vorstellung des Mittleramtes her definiert wird, was auch dann christologisch fragwürdig bleibt, wenn dem Mittleramt eine neue Qualität zugeschrieben wird. Vgl. etwa Miller, Seeing the Glory, 517, und insbesondere Wördemann, Metamorphose, 37–55: „In ihrem Mittlertum stehen Elia, Mose und Jesus ... nebeneinander“ (52). „Jesus“ ist „Mittler mit göttlicher Qualität“ (51). „Durch die Metamorphose ist Jesus Elia und Mose qualifiziert zur Seite gestellt worden“ (53). Auch wenn Wördemann den Unterschied des Mittleramtes im Weiteren inhaltlich qualifiziert und den Gottessohn als Mittler seiner selbst und seine Mittlerschaft als einzigartig versteht (54f.), bleibt das christologische Bild doch unscharf. Ähnlich unscharf formuliert du Toit, Der abwesende Herr, 347: „In Mk 9,7 präsentiert Gott den Jüngern Jesus als denjenigen, dem aufgrund der Geistbegabung zum endzeitlichen Gottesboten der höchstmögliche Grad an Gottesnähe zuerkannt wird.“ Auch der gängige Versuch, den Unterschied zwischen Mose und Elia auf der einen, Jesus auf der anderen Seite in die Feststellung zu kleiden, dass Jesus größer sei als Mose und Elia und seine Herrlichkeit die der alten Offenbarungsmittler übersteige, geht am theologischen Skopus der Erzählung vorbei. Vgl. etwa Hooker, Elijah, 68.70; nochmals du Toit, *op. cit.*, 350f. mit Anm. 109.356–358 u. ö.; Wypadlo, Verklärung, 30.32.37–39 mit Anm. 154 u. ö. Die Tatsache, dass man den in allen Erzählungen manifesten Unterschied zwischen den Offenbarungsmittlern des Alten Bundes und Jesus mit Vorliebe in Begriffe wie „Größe Jesu“, „Überbietung“ etc. kleidet, es aber vermeidet, ihn theologisch zu fixieren, zeigt das Unbehagen an der Verwendung christologischer Termini, wie sie in der Auslegung von Paulus und Johannes als Vertretern der sogenannten „hohen“ Christologie zur Anwendung kommen.

fenbarung am Sinai wird Petrus, Johannes und Jakobus das Persongeheimnis Jesu durch Gott selbst enthüllt. Die solcherart narrativ ausgestaltete Inkarnationsvorstellung entspricht ganz der von Joh 1,14: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit (δόξα).“ Die in der Verklärungserzählung vermittelte Erkenntnis der personalen Identität Jesu mit dem Wort Gottes und die johanneische Vorstellung von der Fleischwerdung des Logos gründen beide in der weisheitlichen Identifikation der Person der Weisheit mit Gottes Wort.⁸⁵ Der Unterschied besteht allein darin, dass von der Inkarnation in der Verklärungserzählung ganz aus der Sicht der irdischen Existenz Jesu gehandelt wird, während Johannes den Gedanken der Präexistenz in den Vordergrund rückt. Gleichwohl bedeutet in allen synoptischen Erzählversionen der Jesus umgebende Glanz der göttlichen Herrlichkeit, den Lukas theologisch am prägnantesten mit dem Hinweis auf die Doxa Jesu ins Wort fasst, dass er Offenbarung des göttlichen Wesens Jesu ist und Manifestation seines ewigen, präexistenten Seins.⁸⁶

Auf die in der Verklärungserzählung ins Bild gesetzte Identität von Person und Wort Jesu hat unter den deutschsprachigen Kommentatoren bislang nur Hartmut Gese in seinem Aufsatz „Gottes Bild und Gottes Wort“ aufmerksam gemacht,⁸⁷ in welchem die Linien vom Sinai zum Berg der Verklärung in ähnlicher Weise ausgezogen werden wie hier.⁸⁸ Diese Studie ist allerdings von der neutestamentlichen Wissenschaft bislang nicht rezipiert worden. Im französischsprachigen Bereich hat in einem kleinen Aufsatz, rein thetisch, auch Bernard Trémel die Einheit von Wort und Person Jesu als Skopus der Verklärungserzählung herausgestellt,⁸⁹ und

85 Die weisheitlichen Voraussetzungen dieser Vorstellung können hier nicht im Detail behandelt werden. S. dazu ausführlich Mittmann-Richert, Thesen, 307–331.

86 Gegen Theißen, Wundergeschichten, 214–217; Theobald, Gottessohn, 57–60, der aber bei der Bestimmung der christologischen Implikationen des Gottessohnstitels allein die Taufferzählung Mk 1,9–11 analysiert und die Verklärungserzählung von einer genaueren Betrachtung ausnimmt; du Toit, „Gesalbter Gottessohn“, 39 mit Anm. 14.41. Die genannten Autoren seien hier stellvertretend für die Mehrheit der Exegeten angeführt. Mit Kampling, Israel, 39–41.60–63, allerdings ebenfalls ohne differenzierte Analyse von Mk 9,2–8; Schenke, Markusevangelium, 67; Granados, Embodied Light, 37; Lee, Jesus’ Transfiguration, 11. Bei Gundry, Mark, 459, passt die Feststellung „Jesus is revealed as divine“ nicht recht zusammen mit der Deutung der Metamorphose in Mk 9,2 f. als einer Jesus von außen und zeitlich begrenzt verliehenen Herrlichkeit (*op. cit.*, 477). Weitere Titel bei Wypadlo, Verklärung, 16 Anm. 53. Die Frage, ob die Verklärungserzählung die Präexistenzvorstellung voraussetze, wird fast ausschließlich für die markinische Erzählfassung gestellt und beantwortet, damit aber im Rahmen der Diskussion um das christologische Profil des Markusevangeliums. Zur hermeneutischen Problematik s. bereits o. unter 1.

87 Hier: 56–62.

88 Vgl. insbesondere *op. cit.*, 61: „[E]r [sc. der Sohn] ist das Gotteswort, seine Lehre und Verkündigung ist der letzte Sinn der Sinaioffenbarung“ (Kursive im Original).

89 Trémel, Baptême, 71–83.

thetisch verfährt auch die aus jüngerer Zeit stammende Studie von José Granados mit dem Titel „Embodied Light, Incarnate Image: The Mystery of Jesus Transfigured“,⁹⁰ welche ihren Ausgang bei der altkirchlichen inkarnatorischen Deutung der Erzählung nimmt.⁹¹ Mit der Erkenntnis des inkarnatorischen Skopus der Verklärungserzählung aber, welche der Erkenntnis einer durch sie vermittelten „hohen“ Christologie gleichkommt, steht das christologische Gesamtverständnis der synoptischen Evangelien zur Diskussion.

Dass in der neutestamentlichen Wissenschaft die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge und damit die christologische Bedeutung der Verklärungserzählung weithin verkannt werden, hat, wie bereits der Blick auf die hermeneutische Problematik (1.) gezeigt hat, weitreichende Konsequenzen für die Evangelienauslegung als Ganzer. Denn da man den Schlüsseltext, in welchem die christologische Grundlegung für das Verständnis des irdischen Wirkens Jesu erfolgt, mehrheitlich nachösterlich deutet und ihn auf die Erhöhung des Auferstandenen und seine machtvolle Wiederkehr bezieht, bleibt man der historischen Diastase zwischen Verkündiger und Verkündigtem verhaftet und macht dieselbe zum Grunddatum der Evangelienauslegung. Das bedeutet exegetisch, dass man den Berg der Verklärung als weithin sichtbaren, aber vereinzelt aus dem Meer der Jesusüberlieferung herausragenden Fels umschiff, ohne sich um ihn, da Jesus wieder herabsteigt vom Berg, weiter zu bekümmern;⁹² das bedeutet christologisch, dass das Gesamtprofil der Evangelien an zentralen Stellen noch nicht hinreichend erhellt ist. Die Lücke in der christologischen Entwicklung, von der diejenigen ausgehen, für die die Synoptiker nicht als Vertreter einer voll entwickelten Christologie nach Maßgabe der paulinischen und johanneischen Schriften gelten, gibt es nicht!⁹³ Dass die Evangelien Zeugen christologischer Vorstufen dessen seien, was bei Paulus – zeitlich viel früher – bereits voll entfaltet und bei Johannes in letzter erzählerischer Konsequenz auf Jesu irdischen Weg übertragen wird (Joh 1,14: „Das Wort ward Fleisch“), erweist sich im Lichte der Verklärungserzählung als ein wissenschaftliches Konstrukt, das der textlichen Realität entbehrt. Dies gilt um so mehr, als die Verklärungserzählung ein Überlieferungsstück ist, bei dem im

90 Granados, *Embodied Light*, 6–45.

91 In der Tat wird in der patristischen Literatur die Verklärungserzählung vornehmlich inkarnatorisch gedeutet, was die moderne Exegese aber nie als ein mögliches Korrektiv des lange Zeit einseitig auf Jesu nachösterliche Existenz ausgerichteten Deutungsansatzes verstanden hat. Zur Sammlung der einschlägigen Texte und ihrer Auswertung s. McGuckin, *Transfiguration*, 99–322.

92 Das gilt paradoxerweise trotz der gegenwärtig mehrheitlich betriebenen Auslegung der Perikope von ihrer Stellung im markinischen Gesamtkontext her, da hier die Sinnstiftung ganz von außen her geschieht.

93 Ausführlich zum Problem mit Nennung der einschlägigen Literatur Mittmann-Richert, *Thesen*.

ältesten Evangelium die sichtbaren Spuren markinischer Redaktion gerade nicht auf eine Veränderung der christologischen Grundaussage zielen, sondern dazu dienen, die Figur Elias mit der des Täufers zu verknüpfen.⁹⁴ Wegen dieser theologischen Interessensüberlagerung zeigt sich nicht an ihr, sondern an der Erzählfassung des Lukasevangeliums am deutlichsten, dass die Verklärungserzählung ein Verständnis der Person Christi zu vermitteln sucht, das die Wesenseinheit Jesu mit Gott und damit auch die Präexistenz Christi voraussetzt.

Auch begrifflich ist Lukas präziser als seine Seitenreferenten und benennt christologisch genau, was bei Markus und Matthäus ganz allgemein als eine Verwandlung des Aussehens Jesu (μετεμορφώθη) und ein Erstrahlen seiner Kleider bzw. (bei Matthäus) seines Gesichts beschrieben wird (Mk 9,2f.; Mt 17,2). Es ist das göttliche Doxa-Licht, das Jesus umstrahlt und das sein göttliches Wesen, das dem irdischen Auge verborgen ist, offenbar macht.⁹⁵ Allerdings bleibt auch bei

⁹⁴ So auch Wypadlo, Verklärung, 113.

⁹⁵ Zu widersprechen ist allen Deutungen des Geschehens im Sinne einer zeitlich befristeten Verwandlung Jesu, bei welcher ihm von außen etwas zukommt, was er ursprünglich nicht besitzt, nämlich die Kennzeichen der Zugehörigkeit zur himmlischen Welt. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Interpretationsansätzen, welche das Geschehen auf Jesu nachösterliche Existenz beziehen und sein verwandeltes Aussehen auf dem Berg der Verklärung als Vorwegnahme der zukünftigen Herrlichkeit deuten (s. dazu die unter Anm. 73–75 genannten Exegeten), und Deutungsversuchen, die das Verklärungsgeschehen mit Jesu irdischem Weg verknüpfen. Dass Jesu Aussehen am Wendepunkt seines Wirkens vor den Augen der Jünger eine Wandlung erfährt, wird im letzteren Fall für alle jene – und es sind die meisten – zum Problem, welche in der Auslegung des Textes die Möglichkeit einer ihm zugrunde liegenden Präexistenzchristologie axiomatisch ausschließen. Das Postulat einer Jesus von Gott her zunächst nur *punktuell* verliehenen himmlischen Würde zur Offenbarung seiner ihm bestimmten Zugehörigkeit zur himmlischen Welt analog zu Mose und Elia dient in diesem Zusammenhang paradoxerweise zur Manifestation des *Menschseins* Jesu und rückt den Gottessohn ganz auf die Seite der neben ihm stehenden Propheten. Vgl. etwa Öhler, Verklärung, 215, der das Geschehen als ein „Kommen des Himmels auf die Erde“ zum „Aufweis der himmlischen Identität Jesu“ versteht, letztere aber von der Vorstellung der himmlischen Wohnung der Gerechten her bestimmt; s. auch Öhler, Elia, 31; ähnlich Heil, Transfiguration, 76, der die Metamorphose Jesu nach Markus definiert als „transformation ... into a heavenly being while still on earth“ analog zur himmlischen Verwandlung der Gerechten in der frühjüdischen Tradition (*op. cit.* 90); s. auch *op. cit.*, 78–80.84.92. In eine andere Richtung geht der am markinischen Begriff μεταμορφοῦσθαι orientierte Versuch, das Geschehen im Horizont hellenistischer Epiphanienvorstellungen zu deuten und es der „Epiphanie eines Gottes in menschlicher Gestalt“ zu vergleichen; so u. a. Zeller, Bedeutung, 315–318; Zeller, Neues Testament, 109–122. Grundsätzlich zum Thema auch Zeller, Menschwerdung, 141–176. Gerne weist man in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Markus sich des Begriffs „Metamorphose“ bedient habe, weil er mit ihm den mit hellenistischen Vorstellungen vertrauten Lesern den Gestaltwandel Jesu verständlich erschließen konnte. So etwa Wördemann, Metamorphose, 37 f.50–55; Moss, Transfiguration, 69–89. Allerdings setzt diese Deutung voraus, dass in Jesus Gott

Lukas das, was das Auge auf dem Berg der Verklärung zu sehen bekommt, unbestimmt ohne das Wort. Erst das Offenbarungswort Gottes scheidet zwischen Mose und Elia, die als Angehörige der himmlischen Welt ebenfalls vom himmlischen Licht umstrahlt werden (ὀφθέντες ἐν δόξῃ, Lk 9,31),⁹⁶ und dem Gottessohn, der als der mit Gott Wesenseine im Glanz der ihm eigenen Doxa erscheint (εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ, Lk 9,32).⁹⁷ Damit fällt auch die gängige, aber christologisch einseitige Identifikation Jesu mit dem eschatologischen Propheten nach Dtn 18,15

ansichtig wird, was aber der allgemeinen Überzeugung von einer bei Markus nicht voll entwickelten Christologie entgegensteht. S. dagegen Green, *Gospel of Luke*, 380. Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 49, referiert die Vorbehalte der Forschung gegenüber einer inkarnatorischen Deutung kritisch, begründet aber selbst Jesu Zugehörigkeit zur göttlichen Welt nicht mit der Vorstellung der göttlichen Wesenseinheit, sondern führt sie auf Jesu „angelomorphic identity“ zurück. Nicht reflektiert – oder absichtsvoll vorausgesetzt – wird dabei die Tatsache, dass in den beigebrachten frühjüdischen Vergleichstexten die Engelwesen der geschaffenen Welt zugehören. Eine Verkehrung der Zusammenhänge bedeutet schließlich auch die Feststellung Pedersens, *Proklamation*, 248, „die Verwandlung“ habe den Zweck, „die Begegnung ... zwischen Jesus und den beiden *himmlischen* Gestalten [sc. Mose und Elia] zu ermöglichen“ (Kursive im Original).

96 Dass bei Lukas auch Mose und Elia verklärt erscheinen, ist gleichzeitig ein Hinweis darauf, dass der Berg, auf den Jesus seine Jünger geführt hat, der Übertrittspunkt ist von der irdischen in die himmlische Welt Gottes gleich dem Sinai als dem Ort, an welchem nach Ex 24,9 – 11 Mose und die Ältesten Israels in die Wolke eintreten und Gott schauen, ja, in seiner Gegenwart das Bundesmahl halten. Die LXX relativiert allerdings die Vorstellung einer unmittelbaren Gottesschau und spricht vom Sehen des Ortes, an welchem Gott ist. Die Signifikanz des Geschehens auf dem Berg der Verklärung ergibt sich aber auch aus der in Ex 24,12 – 18 direkt anschließenden Schilderung eines nochmaligen Aufstiegs Moses auf den Sinai zum Empfang der Gesetzestafeln. Hier ruft Gott aus der Wolke, deren Herabkunft auf den Sinai als ein Sich-Niederlassen des göttlichen Kabod bzw. der göttlichen Doxa geschildert wird (V. 15 f.), Mose zu sich auf den Berg; und da Mose eintritt in die Wolke (V. 18 LXX: εἰσῆλθεν Μωυσῆς εἰς τὸ μέσον τῆς νεφέλης), ist klar, dass der Gesetzesempfang sich in der göttlichen Transzendenz vollzieht. So findet auch in der Verklärungserzählung das Gespräch von Mose, Elia und Jesus nicht auf Erden statt, sondern im himmlischen Transzendenzraum Gottes. Lukas ist derjenige, der dies versinnbildlicht, während es in den anderen Erzählversionen unausgesprochen vorausgesetzt wird.

97 Trites, *Transfiguration*, 74, vermutet, dass Lukas den Begriff μεταμορφοῦσθαι vermeidet, um einer Missdeutung des Geschehens auf dem Berg der Verklärung im Sinne heidnischer Epiphanienvorstellungen (s. Anm. 95) zu wehren. Abzuweisen ist die Behauptung Wolters, *Lukasevangelium*, 352, dass die weiß leuchtende Kleidung nicht in Zusammenhang mit der Mosetradition gebracht werden könne, da Ex 34,29 f.33 – 35 keinen Hinweis auf weiße Kleidung enthalte. Die traditionsgeschichtlich ganz auf begriffliche Parallelität ausgerichtete Argumentation sieht ab von den in Anm. 96 genannten Stellen des Sinai-Überlieferungskomplexes, deren Signifikanz kaum strittig sein dürfte. Die von Wolter (ebd.) beigebrachte traditionsgeschichtliche Parallele äthHen 71,1 gehört in den weiten Rahmen apokalyptischer Stellen, welche die himmlische Welt in der Transzendenz „farbe“ weiß abbilden.

dahin, die sich auf den Wortlauf der Sohnesproklamation in Mk 9,7 par. Lk 9,35 stützt.⁹⁸

Zweifellos eröffnet die mit der Offenbarung der Sohnschaft Jesu verbundene Aufforderung an die Jünger „Ihn hört!“ (αὐτοῦ ἀκούετε⁹⁹) den Blick auf die Verheißung des eschatologischen Propheten in Dtn 18,15 LXX, auf den zu hören Israel aufgetragen wird (αὐτοῦ ἀκούσεσθε); und die Anwesenheit der Ur-Propheten Mose und Elia bekräftigt diesen Bezug, da durch sie das geschichtliche Urereignis der Gottesoffenbarung am Sinai ganz bewusst schon vor dem Lautwerden der Gottesstimme in Erinnerung gerufen wird. Es käme aber einer Verkehrung der Vorzeichen gleich, wenn man die Sohnesoffenbarung von Mose und Elia her deuten und das „wie Mose“ in Dtn 18,15 im Lichte des Christusereignisses auf die angebliche Prophetenrolle Jesu reduzieren wollte, statt umgekehrt zu verfahren und von Christus her auf Mose zu blicken. Die Erzählung gibt es vor, indem sie die vermeintliche funktionale Parallelität der drei Gestalten aufbricht. Und doch bleiben viele Auslegungen in der parallelisierenden Interpretation befangen, weil die sogenannte Prophetenchristologie geeignet scheint, am Postulat einer bei den Synoptikern und ihren Quellen nicht voll entwickelten Christologie festhalten zu können.¹⁰⁰ Die Würde des Sohnes im Unterschied zu Mose wird dabei allerdings begrifflich nicht fassbar. Als derjenige, den – so die Deutungsversuche – „Gott ausgewählt hat, der in einem einzigartigen Verhältnis mit Gott steht und für ihn spricht“¹⁰¹, dessen „theologische Dignität als unübertrefflich hoch angesprochen werden“ muss¹⁰² und bei dem „die Deutungskompetenz“ „in Fragen der Gesetzesauslegung“ liegt¹⁰³, ist Jesus grundsätzlich nicht von den Offenbarungsmittlern des alten Bundes unterschieden.¹⁰⁴ Er steht, wie auch im Missverständnis befangen Petrus ihn sieht, neben Mose und Elia in der Rolle des prophetischen Offenbarungsmittlers.¹⁰⁵ Der ganz andere Gottesbezug Jesu, der sich in der Ver-

98 Die Liste der Vertreter dieser These ist lang und kann nur in Auswahl genannt werden. Vgl. z. B. Marcus, Way, 81; Heil, Transfiguration, 99.123 u.ö; Wypadlo, Verklärung, 68. Zur matthäischen Version als einer Erzählung, in welcher Jesus als der neue und größere Mose vorgestellt würde, s. Moses, Matthew's Transfiguration. Zur Kritik an der Verbindung der mosaischen Bezüge mit Dan 7 s. die Rezension von Gundry, Review of Moses, 560–562.

99 Bei Lukas in Angleichung der markinischen Wortfolge an die LXX.

100 Stellvertretend McGuckin, Transfiguration, 13 f.

101 Pellegrini, Elia, 330.

102 Wypadlo, Verklärung, 65.

103 Du Toit, Der abwesende Herr, 364 f.

104 Abzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch die anderslautende, wenngleich selten vertretene These, dass bei Lukas Jesus der neue Elia sei. So Kellermann, Elia-Motive, 123–137.

105 Es würde zu weit führen, an dieser Stelle ausführlich auch auf die Diskussion des erweiterten Titels „geliebter Sohn“ in Mk 9,7 entsprechend der Sohnesdeklaration in der Tauferzählung (Mk

klärungserzählung darin ausdrückt, dass Jesus selbst keiner Offenbarung bedarf, sondern Inhalt derselben ist und in Person ihre Manifestation, lässt sich dagegen christologisch präzise fassen mit dem Begriff der Inkarnation. Sie als Geheimnis der Person und Sendung Jesu verstehbar zu machen, dient die Verklärungserzählung. Dass sie die Frage nach dem Persongeheimnis Jesu systematisch im Horizont des geschichtlichen Offenbarwerdens Gottes vor Israel stellt und beantwortet, macht sie zu einem christologischen Lehrstück, nicht zuletzt auch deshalb, weil die Motive, obwohl narrativ verknüpft, als Chiffren fungieren und Mittel der theologischen Abstraktion sind.¹⁰⁶ Zum lehrhaften Charakter der Er-

1, 11) einzugehen, welche nach verbreiteter Überzeugung Jesus nach Jes 42, 1 als den Gottesknecht ausweist (vgl. in Mk 1, 11 den Zusatz „an dir habe ich Wohlgefallen“). Nur dies sei angemerkt, dass gerade im Blick auf die Gottesknechtsanspielung im Wortlaut der Himmelsstimme die christologische Verknüpfung des Prophetenamtes mit der Sohnschaft Jesu nicht auf dem Wege einer begrifflich vagen Überhöhung der Prophetenvorstellung geschehen darf, sondern dass hier das besondere Prophetenbild der Gottesknechtstradition zu berücksichtigen ist. Die in der Gottesknechtsüberlieferung längst vollzogene Verschmelzung mosaisch-prophetischer und königlicher Traditionen sind konstitutiv für das Verständnis der prophetischen Züge im Christusbild aller Synoptiker. Lukas hebt, indem er, und zwar ebenfalls nach Jes 42, 1, die Gottesstimme Jesus als den Erwählten (ὁ ἐκλελεγμένος) proklamieren lässt, den Gottesknechtsbezug noch deutlicher hervor. S. dazu ausführlich unter 5. Zur Messianität des Knechts und seinem prophetischen Amt im alt- und neutestamentlichen Kontext s. Mittmann-Richert, Sühnetod, 285–296.

106 An dieser Stelle sind viele Versuche einer formgeschichtlichen Klassifikation der Verklärungserzählung zu relativieren. Das Spektrum reicht von der oben unter 3. bereits erwähnten Einordnung als vorgezogene Auferstehungs-, Himmelfahrts- oder Erhöhungserzählung über ihre Klassifikation als apokalyptische Vision (Stegner, *The Use of Scripture*, 111 f.) und diverse Versuche, das Epiphaniemotiv im religionsgeschichtlichen Vergleich gattungsgeschichtlich fruchtbar zu machen (vgl. etwa Heil, *Transfiguration*, 49–73: mandatory epiphany), bis hin zu einer historisierend-biographischen Verankerung der Erzählung (Reiser, *Verklärung*, 35: biographische Anekdote). Neben diesen an der klassischen Formgeschichte orientierten Gattungsbestimmungen finden sich auch auf die Schriftrezeption ausgerichtete Klassifizierungsversuche (del Agua, *Transfiguration*, 352: „a collective narrative of a derash nature“, im Original kursiv). S. dazu den Überblick bei Wypadlo, *Verklärung*, 12–17. Anders Schürmann, *Lukasevangelium*, 565, der die Erzählung formal als analogielos klassifiziert und allen Versuchen einer gattungsgeschichtlichen Einordnung entgegentritt. Ähnlich zunächst auch Wypadlo, *Verklärung*, 17, der mit Reiser, *Verklärung*, 34, betont – ohne allerdings Reisers historisierenden Ansatz zu übernehmen –, dass die Perikope alle Kategorien sprengt und der Versuch, sie in ein Gattungsschema zu pressen, die Gefahr in sich birgt, der Besonderheit der Erzählung nicht gerecht zu werden. Allerdings bietet Wypadlo im Anschluss doch zwei Gattungsbegriffe an, die ihm – in Kombination – geeignet erscheinen, die Erzählung formal zu klassifizieren: Legitimationserzählung (vgl. auch 37) und Epiphaniennarratio. Für die Deutung der Verklärungserzählung als einer christologischen Legitimationserzählung reklamiert er zudem exegetische Einigkeit (*op. cit.* 13 f. mit Anm. 46). Dieser Einschätzung Wypadlos ist allerdings theologisch und forschungsgeschichtlich nachdrücklich zu widersprechen. Denn in dem Moment, wo – im Sinne einer hohen Christologie – das Geschehen,

zählung gehört aber auch, dass sie selbst das Missverständnis thematisiert, zu dem das Auge verführt, wenn dem Ohr nichts zu hören gegeben ist. Und es ist Petrus, der mit seinem vorschnellen Vorschlag, Zelte für Mose, Elia und Jesus zu errichten, zum Paradigma des Menschen wird, der auf das Wort Gottes angewiesen ist, um zu erkennen, was ihm von Gott her zugehört ist.

4 „Lasst uns drei Zelte machen!“ – Das petrinische Missverständnis

Da im bisherigen Verlauf der Untersuchung die Selbstoffenbarung Gottes auf Erden als das erzählerische und heilsgeschichtliche Ziel der Verklärungsparikope erkennbar wurde, stellt sich die Frage, warum Petrus als Zeuge des Geschehens das verschlossen bleibt, was von Gott her offen vor Augen steht und was das Ende seines Weges mit Israel markiert. Warum missversteht Petrus das Offenbarungsgeschehen? Der Grund liegt tiefer, als es auf den ersten Blick scheint. Denn tatsächlich missversteht Petrus das Geschehen zunächst gar nicht: Er will drei Zelte machen. Und zwar – wenn man auf Mose und Elia blickt – ganz zu Recht! Warum aber ist sein Anliegen dennoch Ausdruck eines Missverständnisses?

Um dies zu verstehen, gilt es, nochmals zum Sinai zurückzukehren und zu Mose als dem, der dort das Amt der Vermittlung zwischen Gott und Mensch übertragen bekam. Denn auch Mose hat – auf Gottes Geheiß – ein Zelt gebaut (σκηνή), das sogenannte Zelt der Begegnung (Ex 33,7), מוֹעֵד לְהִקָּא (LXX: σκηνή μαρτυρίου).¹⁰⁷ Das Begegnungszelt ist in der mosaischen Tradition der Ort, an welchem Gott – in einer Wolke – auf Erden gegenwärtig wird und an welchem

wie es auch hier geschieht, als Selbstoffenbarung Gottes in Christus gedeutet wird, kann von einer Legitimation Jesu nicht die Rede sein. Gott legitimiert sich nicht selbst! Von Legitimation kann man allenfalls im Blick auf die Jünger sprechen, die am Berg der Verklärung, als Empfänger der „Sinai“-offenbarung, in das Amt des Christuszeugen eingesetzt werden (s. 6.). Dass die Erzählung auf eine Legitimation der Jünger hinauslaufe, bestreitet Wypadlo allerdings (13 Anm. 46). Ganz abzuweisen ist schließlich die im genannten Zusammenhang geäußerte Behauptung, dass auch das Gespräch mit Mose und Elia als „Legitimationserweis“ gedacht sei.

107 Dass in der exegetischen Diskussion zumeist von Hütten gesprochen wird, liegt an der bekannten Tatsache, dass sich in späteren Schichten des Alten Testaments die Vorstellung vom Begegnungszelt wandelt zur Konzeption der sogenannten Stiftshütte in der Wüste als Urbild des späteren Jerusalemer Tempels.

Mose von Angesicht zu Angesicht mit Gott spricht. Der Bezugstext der Verklärungserzählung ist Ex 33,7–11a:¹⁰⁸

⁷Und Mose nahm das Zelt und schlug es außerhalb des Lagers auf, weit entfernt vom Lager, und nannte es „Zelt der Begegnung“. ⁸Und jeder, der Jahwe suchte, ging hinaus zum Zelt der Begegnung, das außerhalb des Lagers stand. Und wenn Mose zum Zelt hinausging, stand das ganze Volk auf, und jeder stellte sich hin im Eingang seines Zeltes; und sie schauten Mose hinterher, bis er in das Zelt hineingegangen war. ⁹Und wenn Mose hineinging in das Zelt, stieg die Wolkensäule herab und stellte sich an den Eingang des Zeltes, und er redete mit Mose. ¹⁰Und wenn das ganze Volk die Wolkensäule am Eingang des Zeltes stehen sah, erhob sich das ganze Volk, und sie fielen nieder, ein jeder am Eingang seines Zeltes. ^{11a}Und Jahwe redete zu Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch mit seinem Freund redet.

Hier zeigt sich die konstitutive Verankerung der Zeltvorstellung im Sinaigeschehen. Das Zelt der Begegnung bedeutet – um mit Hartmut Gese zu sprechen¹⁰⁹ – die Institutionalisierung der Sinaioffenbarung. D. h., in ihm wiederholt sich rituell die Sinaibegegnung von Gott und Mose. Das Zelt erscheint damit als Ort der Selbstvergegenwärtigung Gottes und damit als Ort des Offenbarungsempfangs.¹¹⁰ In diesem Zusammenhang ist auch auf die Verse Ex 40,34 f. LXX hinzuweisen, welche speziell Lukas als Deutetext gedient haben dürften:

³⁴καὶ ἐκάλυψεν ἡ νεφέλη τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή· ³⁵καὶ οὐκ ἠδυνάσθη Μωυσῆς εἰσελθεῖν εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, ὅτι ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὴν ἡ νεφέλη καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή.

³⁴Und die Wolke verhüllte das Zelt des Zeugnisses, und das Zelt war erfüllt von der Doxa des Herrn. ³⁵Und Mose konnte nicht hineingehen in das Zelt des Zeugnisses, weil die Wolke es überschattete und das Zelt erfüllt war von der Doxa des Herrn.

Dieser Abschnitt dokumentiert im Rückbezug auf Ex 24,15f. die nicht zu lösende Zusammengehörigkeit der Gott verhüllenden Wolke und der Erscheinung seiner Doxa als Manifestationen der irdischen Gegenwart Gottes. Und er erweist seine christologische Relevanz im inneren Bezug der Phänomene, da auch die Anwesenheit Gottes auf dem Berg der Verklärung zweifach ins Bild gesetzt ist. Gott ist präsent – verhüllt und offenbar: verhüllt in der Wolke (Lk 9,34), aber offenbar in seinem in Doxa erglänzenden Sohn (Lk 9,32). Die auf den Sinai in Gestalt der Wolke herabkommende Doxa Gottes wird hier zum Sinnbild der Wesenseinheit von Vater

108 Die LXX weicht, abgesehen von der Benennung des Zeltes als „Zelt des Zeugnisses“ (V. 7), nur in Kleinigkeiten vom MT ab. Sie betreffen V. 7: τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, und V. 8: εἰστήκει πᾶς ὁ λαὸς σκοπεύοντος; Zusatz von ἀπίοντος [Μωυσῆ].

109 Gottes Bild, 59.

110 Vgl. auch Gunneweg, Gesetz, 171–173.

und Sohn. Dementsprechend ist in der Verklärungserzählung das Zelt der Begegnung als der für die Wüstenzeit Israels von Gott selbst dazu bestimmte irdische Einwohnungsort Gottes im Blick, dessen Präsenz die Wolke *als* die Herrlichkeitserscheinung Gottes manifestiert. Als Ort des Offenbarwerdens Gottes ist es aber auch der Ort des Kontakts mit dem Mittler der Offenbarung, der beim Eintritt in das Zelt die Grenze zwischen Himmel und Erde überschreitet.

Wenn Petrus daher beim Anblick der Doxa Jesu und beim Anblick der Offenbarungsmittler des alten Bundes – wohlgemerkt noch *bevor* sich die Wolke auf dem Berg der Verklärung niederlässt – den Bau von Zelten anregt, dann hat er zutiefst verstanden, was vor seinen Augen geschieht: Gott selbst ist an diesem Ort gegenwärtig.¹¹¹ Der Berg der Verklärung ist für Petrus der erklärte Ort der Gottesgegenwart.¹¹² Dies steht, wenn man vom Verklärungsberg als dem ideellen Sinai zum Zion vorausblickt, dem Ziel des Weges Jesu, im Gegensatz zur damals geltenden Vorstellung vom Tempel als dem Ort, an welchem Gott in Israels Mitte wohnt und an welchem er sich von Israel finden lässt. Ja, es ist eine geradezu umstürzende Erkenntnis, wenn Petrus zu verstehen gibt: Gott wohnt nicht in Jerusalem, Gott ist hier, auf diesem Berg! Dass dieses „hier“ sich lokal zunächst nicht auf Jesu Person bezieht, sondern auf den Ort, an dem er mit Jesus steht, wird man Petrus an dieser Stelle der Erzählung nicht vorwerfen können. Denn die Erkenntnis der Gegenwart Gottes erfolgt bereits *vor* der Sohnesdeklaration, als Petrus nach menschlichem Ermessen noch trennen muss zwischen dem Menschen Jesus, seinem Lehrer und Meister im Wort (ἐπιστάτης, Lk 9,33; statt ῥαββί, Mk 9,5),

111 Gegen Ziesler, Transfiguration Story, 267, welcher das Begegnungszelt bzw. die Stiftshütte als Deutebild für die Verklärungserzählung ausschließt, weil Petrus hier nicht *ein* Zelt, sondern drei Zelte errichten wolle; ähnlich Hooker, Elijah, 65; Standhartinger, Jesus, 79 f. Öhler, Elia, 128, deutet die Zelte als die himmlischen Wohnungen der Gerechten, wie sie etwa in äthHen 39,4–8 begegnen, geht damit aber bewusst über die motivische Dichte der Bezüge in den genannten Exodusstellen hinweg. Abzuweisen ist auch die meistvertretene These, dass mit den Zelten auf das Laubhüttenfest angespielt würde. So u. a. Liefeld, Transfiguration Narrative, 174 f.; van Cangh / van Esbroeck, La primauté de Pierre, 310–324; Ringe, Luke 9:28–36, 90 f.; Hooker, Elijah, 64–66; Bovon, Evangelium nach Lukas, 499; del Agua, Transfiguration, 349; Stegner, The Use of Scripture, 114; Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth, 353–365. Thrall, Elijah and Moses, 309, identifiziert die Zelte als „the dwellings in paradise which belong to all the blessed“, zu denen Petrus fälschlicherweise auch Jesu zähle. Die Behauptung Heils, Transfiguration, 115–127, dass das Motiv des Zeltbaus von verschiedenen Traditionen beeinflusst sei (Laubhüttenfest, Zelt der Begegnung, himmlische Wohnungen der Gerechten), stellt eine Verlegenheitslösung dar.

112 Der konstitutive offenbarungsgeschichtliche Bezug der Worte Petri auf das Sinaigeschehen spricht gegen die These, dass dieselben nicht Teil der Ursprungserzählung gewesen, sondern um der Pointierung des Jüngerunverständnisses willen von Markus ergänzt worden seien; so z. B. Müller, Die christologische Absicht des Markusevangeliums, 279; Hahn, Christologische Hoheitstitel, 339; Gnilka, Markus. 2. Teilband, 32.37; Öhler, Elia, 119.

und Gott selbst, man könnte auch sagen: als er noch trennt zwischen dem Mittler der Offenbarung und der Quelle der Offenbarung. Und so ist es nur konsequent, wenn er am Ort der Gottesgegenwart Zelte errichten will, die als zukünftiger Begegnungsort zwischen Gott und Mensch bzw. als Ort der fortgesetzten Gottesoffenbarung fungieren sollen. Dass Petrus dabei auf das Institut der Urzeit zurückgreift, erweist die Tiefe seiner Erkenntnis und sein Wissen um die Bedeutung der Anwesenheit Moses und Elias auf dem Berg. Er erkennt in ihnen die von Gott selbst zu diesem Amt bestellten Träger der Sinaioffenbarung, zu denen Gott einst von Mund zu Mund geredet hat und deren Präsenz auf dem Berg der Verklärung das fortgesetzte Reden Gottes zu Israel verbürgt. Als Petrus der Offenbarungsmittler der Vorzeit ansichtig wird, weiß er: Gott wird sich hören lassen.¹¹³ Und tatsächlich lässt Gott sich ja dann auch hören. Dass er, Petrus, aber selbst direkter Empfänger der Gottesoffenbarung werden könnte, muss ihm zu diesem Zeitpunkt undenkbar erscheinen. Und so will er die Voraussetzung dafür schaffen, dass ihm als zum Hören bereiten Menschen Gottes Wort vernehmbar wird: durch den Bau von Begegnungszelten, in welchen die Vermittlung des göttlichen Wortes an die Welt sich vollziehen kann.¹¹⁴ Dass es derer drei bedarf, ist nicht verwunderlich, sondern ist die logische Folge der Einsicht in die Exklusivität der Sinaioffenbarung und der Aussonderung der zum Amt ihrer Vermittlung bestellten Propheten.

Petrus erwartet das Offenbarwerden des Gottes vom Sinai. Er erwartet es als Wortereignis, und er erwartet es, da er auch Jesus ein Zelt zugebaut hat, als ein Geschehen, das Jesu Person umschließt. Dass der Ort des Wortes identisch ist mit Jesu Person, kann er zu diesem Zeitpunkt weder wissen noch erwarten, da es ihm noch nicht offenbart wurde. Dies geschieht erst in der Gottesproklamation. Daher weiß Petrus nicht – wie es in Lk 9,33 heißt –, was er spricht, als er zum Zeltbau schreiten will. Und so missversteht er in der Tat das, was er sieht, aber als ein im Grunde Verstehender. Was er nicht versteht, ist das Geheimnis der Person und Sendung Jesu. Ja, es offenbart die Tatsache dieses Missverständnisses, dass auch der Gott zugewandte und zum Hören des Wortes bereite Mensch, als welcher Petrus hier vorgestellt wird, der Selbstteilgabe Gottes bedürftig ist und von Gott zum Erkennen dessen instand gesetzt werden muss, was ihm zum Ergreifen der Wahrheit und damit zum Leben und zum Heil dient. Und so offenbart sich auf dem

113 Ähnlich du Toit, *Der abwesende Herr*, 359, der feststellt, dass Petrus hier „eine bevorstehende Offenbarung Gottes“ antizipiere, und den von Petrus geäußerten Plan für einen „durchaus vernünftigen ... Vorschlag“ hält.

114 Der gängige Einwand, Petrus wolle für Mose und Elia eine dauerhafte Wohnstatt errichten, um die himmlische Gemeinschaft mit Jesus zu einer steten irdischen Realität zu machen, verfehlt den theologischen Duktus der Verklärungserzählung. Gegen Wolter, *Lukas*, 353; Puig i Tàrrach, *Glory*, 167.171, und andere.

Berg der Verklärung der Gott vom Sinai ein drittes Mal. Er offenbart sich, bevor von diesem Ort aus Jesu Weg zum Zion führt, wo Gottes Wohnung, der Tempel, steht; und er offenbart sich innerhalb dieses heilsgeschichtlichen Bezugs als der Vater Jesu Christi und damit als derjenige, dessen Wort nicht in der Wolkenverschlossenheit des Begegnungszeltes in die Welt kommt, auch nicht in der Abgeschlossenheit des Jerusalemer Allerheiligsten, sondern in aller Offenheit als Mensch: „Dieser ist mein Sohn, der Erwählte. Ihn hört!“

Da Gott aller Welt im Menschen Jesus offenbar ist und dem Menschen im Wort seines Sohnes unverhüllt und als Person entgegentritt, bedarf es keines exklusiven und abgeschlossenen geographischen Ortes mehr, an welchem der Mensch Gott finden und ihm gegenüber treten kann. Es bedarf keines Begegnungszeltes, und es bedarf auch nicht des Tempels! Darin liegt das Umstürzende der in der Verklärungserzählung ins Bild gesetzten Offenbarungserkenntnis. Der Jerusalemer Tempel verliert auf dem Berg der Verklärung seine Funktion, eine Tatsache, die dort, wo Jesu Weg auf Erden endet, das Zerreißen des Vorhangs zum Allerheiligsten manifestiert (Lk 23,45 par. Mk 15,38 und Mt 27,51).¹¹⁵ Gott ist – dies ist der Skopus der Verklärungserzählung – auf Erden in seinem Sohn gegenwärtig, der Gottes Wort unter den Menschen hörbar macht, ja, es selber ist. Die Rolle des Petrus besteht darin, diese christologische Erkenntnis dadurch zu profilieren, dass er als Vertreter der irrigen Meinung auftritt, Jesus sei Mittler der aus *anderer* Quelle kommenden Offenbarung.

So erweist gerade das Missverständnis des Petrus den inkarnatorischen Skopus der Verklärungserzählung. Ist er erfasst, wird auch verständlich, warum die Verklärung in allen synoptischen Evangelien den Zentralpunkt der irdischen Wirksamkeit Jesu markiert. Da Gott auf dem Berg der Verklärung offenbar macht, dass er in seinem Sohn auf Erden „wohnt“, muss der Weg nach Jerusalem den Sohn in den tödlichen Konflikt mit all jenen führen, die den Tempel als ewige Wohnstatt Gottes betrachten. Dass auf dem „Sinai“ auch der Zion als Ort des Todes Jesu im Blick ist, liegt in der Konsequenz der Menschwerdung des Wortes Gottes, die den Tod des Gottessohnes umschließt. Dieser Tod ist, da er das Grunddatum der durch Christus gewirkten Erlösung ist, der christlichen Reflexion als ein Problem des Menschseins Jesu aufgegeben, das nur in der Erkenntnis des Verhältnisses von Vater und Sohn eine Klärung erfährt. Diese Klärung erfolgt in der Verklärungserzählung bewusst im Gesamthorizont des Geschichtshandelns Gottes. Es ist kein Zufall, dass Lukas das, was nach Jesu Abstieg vom Berg der Verklärung in Jerusalem geschieht, als Exodus bezeichnet, und es ist kein Zufall, dass

115 Vgl. auch den Hinweis auf das Hinaufsteigen Jesu (ἀναβαίνειν) einmal auf den Berg der Verklärung (Lk 9,28), dann nach Jerusalem (Lk 18,31; 19,28).

es Mose und Elia sind, die mit Jesus über „seinen Exodus“ sprechen, „den er in Jerusalem erfüllen sollte“ (Lk 9,31)¹¹⁶.

Der Exodus Jesu eröffnet die soteriologische Dimension dessen, was auf dem Berg der Verklärung offenbar wird, gleichzeitig eröffnet der Hinweis auf das, was in Jerusalem geschehen soll, den Blick auf das Ende all dessen, was am Sinai seinen Anfang nahm. Mose und Elia verbürgen durch ihre Anwesenheit, dass mit der Offenbarung Jesu als des menschengewordenen Wortes Gottes Gottes Selbstoffenbarung auf Erden ihr geschichtliches Ziel erreicht, dies aber nicht in irdischer Herrlichkeit, sondern im Tod des Gottessohnes. Der bevorstehende Tod ist der Schatten, der über Jesu Weg nach Jerusalem liegt und der bei Lukas den strahlenden Glanz, der den Verklärten umgibt, verdunkelt. Mit dem Vorblick auf das Kreuz ist der soteriologische Zielpunkt der Erzählung erreicht, an welchem im Blick zurück auf den Uranfang der Geschichte Israels die Erlösung Israels als eschatologisches Menschheitsgeschehen sichtbar wird.

5 Jesu Exodus als universelles Erlösungsgeschehen

Der Begriff ἔξοδος ist im vorliegenden Kontext von Lukas mit Bedacht gewählt. Im Griechischen ist er als Bild für das menschliche Sterben gebräuchlich¹¹⁷ (vgl. 2 Petr 1,15; Sap 3,2; 7,6; Jos. Ant. 4,189). Er gewinnt aber durch seine erzählerische Verknüpfung mit der alttestamentlichen Exodus- und Sinaitradition eine Bedeutungsweite ganz eigener Art. Denn indem Lukas im Blick auf Jesu Kreuzigung in Jerusalem von Jesu Exodus spricht, verbindet er Jesu Tod unmittelbar mit dem Urbild der Befreiung Israels.¹¹⁸ Er bezieht beide Bilder so aufeinander, dass sie sich gegenseitig interpretieren: Die eschatologische Herausführung des Menschen aus dem Zustand der Versklavung unter die Sünde erscheint als Frucht des Todes Jesu, die dem Menschen in der Auferstehung des Gottessohnes erkennbar wird. Die Überwindung des Todes ist mit im Blick, wenn Lukas vom Exodus redet als einem Geschehen, das der Tradition nach immer beide Aspekte umfasst: die Befreiung

116 Zur Wendung ἡμελλεν πληροῦν (Beschreibung des Bevorstehenden in der Vergangenheit) s. Blass / Debrunner / Rehkopf, Grammatik, § 356,1.

117 S. Liddell / Scott, Greek-English Lexicon, 596, s. v. ἔξοδος III.

118 Dieser auch soteriologisch bedeutsame Rückbezug auf das Exodusgeschehen bei Lukas, der die Sinai- und Exodusbezüge der Grunderzählung zusätzlich vertieft, spricht gegen die Feststellung Nützels, Verklärungserzählung, 297, dass „die Verbindung zwischen der Verklärungserzählung und den Erzählungen vom Sinai bei Lukas weniger stark ausgeprägt“ seien „als bei Markus oder Matthäus“.

von den Fesseln der Knechtschaft und Hoffnung auf das Leben im Land der Verheißung.¹¹⁹ Das Exodusmotiv verankert die christliche Erlösungshoffnung in der Wüstenexistenz Israels als einem schon befreiten Leben in Erwartung letztgültiger Heilsfülle. Dass Lukas die Christuserkenntnis an den Sinai bindet, die Erlösungshoffnung aber an den Exodus und dass er damit Christologie und Soteriologie heilsgeschichtlich untrennbar aufeinander bezieht, zeigt die Tiefe seiner Auseinandersetzung mit der in der Verklärungserzählung behandelten Frage nach Sein und Wirken Jesu.¹²⁰ Für Lukas ist die Erlösung des Menschen unmittelbar an das rechte Verständnis der Person Jesu gebunden. Deutlicher als Markus stellt er es heraus, dass der Kreuzestod des Sohnes Gottes das soteriologische Ziel der Menschwerdung Gottes ist und damit das Ziel all dessen, was mit der Selbstoffenbarung Gottes an Mose seinen Anfang nahm. Jesu Tod ist das neue Urdatum der Herausführung des Menschen aus der Knechtschaft des Bösen, das Urdatum des neuen Exodus.

Die Exodusanspielung bei Lukas erklärt auch ein weiteres mosaisches Erzählmotiv, das sich bei Markus nicht findet. Während Markus nur von der äußerlichen Verwandlung der Kleider Jesu berichtet (Mk 9,3), erscheint bei Lukas auch das Gesicht Jesu verändert und vom Glanz der göttlichen Doxa erleuchtet (Lk 9,29; vgl. aber auch Mt 17,2) gleich dem des Mose bei seinem letzten Abstieg vom Sinai in Ex 34,29–30, bevor er mit Israel in das Land der Verheißung zieht. Die Parallelisierung zielt auf die Rolle des Mose als Führer des Exodus. Lukas entwickelt, indem er Sinaioffenbarung und Exodus in ihrem inneren Zusammenhang zur Grundlage der christologischen Reflexion erhebt, seine gegenüber Markus vertiefte Sicht der Dinge. Er begreift Gottes Offenbarung auf Erden als ein Geschehen, das von Uranfang an auf die Erlösung des Menschen von den Fesseln des Irdischen zielt, und d. h. als ein Ereignis, das seinen Kulminationspunkt dort findet, wo das Zusammenkommen von Gott und Mensch grundlegend gestört und

119 Vgl. auch Wolter, Lukas, 353, der im Begriff „Exodus“ „das gesamte Geschehen von Tod und Auferstehung“ zusammengefasst findet; ähnlich Talbert, *Literary Patterns*, 114 f. Als soteriologisch signifikant im hier beschriebenen Sinne versteht den Exodushinweis bei Lukas auch Liefeld, *Transfiguration Narrative*, 173 f. 178. Gegen Öhler, *Elia*, 192 f., der die Möglichkeit, der Exodusbegriff bezöge sich auf das Exodusgeschehen, abweist mit der Bemerkung, es sei „nicht klar, worauf diese Deutung innerhalb der Verklärungserzählung hinweisen sollte“. Ringe, *Luke* 9, 28–36, 92–94, bezieht den Begriff auf den gesamten Reiseweg Jesu, was aber dem Begriff seine soteriologische Prägnanz nimmt.

120 Wenig erhellend ist in diesem Zusammenhang die Studie von Martin, *Glory*, 3–26, welche zwar das Verständnis der Herrlichkeitserscheinung Jesu bei Lukas von Jesu Weg ins Leiden her zu eröffnen sucht, aber auf eine sorgfältige philologische Analyse des Textes verzichtet und weder das Exodusmotiv noch den gegenüber der Markusversion veränderten Titel Jesu als des Erwählten in die Auslegung mit einbezieht.

eigentlich auf immer unmöglich ist: im Tod. Im Tod seines Sohnes wird nach Lukas Gott als der offenbar, der sich um des Menschen willen seiner transzendenten Göttlichkeit entäußert und sich in letzter Konsequenz dem Menschen verbindet.¹²¹ So kann man mit Lukas das, was auf dem Berg der Verklärung geschieht, auch als die Selbstoffenbarung des zum Sterben bereiten Gottes bezeichnen, dessen Tod den Menschen vom Todesverhängnis befreit und ihm den himmlischen Lebensraum öffnet, der bis dahin Gott vorbehalten war. Und die Jünger, die, vom Schlaf übermannt, das vorangehende Gespräch zwischen Mose, Elia und Jesus nicht gehört haben, erhalten bei Lukas doch insofern Anteil an dieser Erkenntnis, als ihnen die Stimme Gottes den Sohn als den Erwählten proklamiert (ὁ ἐκλελεγμένος, Lk 9,35). In diesem Titel, mit welchem Lukas das markinische ἀγαπητός (Mk 9,7) ersetzt, wie es zum ersten Mal in der Tauferzählung erklingt („mein lieber Sohn“, Mk 1,11; vgl. Lk 3,22), wird Jesus nach Jes 42,1 als der Gottesknecht offenbar, dessen Leiden und Sterben Israel vom Schuldverhängnis befreit: „Dieser ist mein Sohn, der Erwählte. Ihn hört!“¹²² Unter dem Kreuz wird der Titel ein zweites Mal laut, im Munde der Spötter Jesu (Lk 23,35: ὁ ἐκλεκτός)¹²³. Der Leidensbezug der lukanischen Verklärungserzählung ist deutlich.¹²⁴

121 Zur Grundlegung der lukanischen Soteriologie, die hier nicht geleistet werden kann, s. Mittmann-Richert, Sühnetod.

122 Gegen Wolter, Lukas, 354, der den Bezug auf Jes 42,1 deshalb nicht gegeben sieht, weil in Jes 42,1 LXX von der Erwählung Israels die Rede sei. Zur Frage der Quellenbindung des Lukas in der Rezeption der jesajanischen Gottesknechtstradition s. Mittmann-Richert, Sühnetod, 188–195. Zur Bedeutung der Stelle für das Prophetenverständnis der Verklärungserzählung s. bereits Anm. 105.

123 Dass Lukas in der Verklärungserzählung nicht den Titel ὁ ἐκλεκτός gebraucht, sondern partizipial formuliert (ὁ ἐκλελεγμένος), hängt damit zusammen, dass im Lukasevangelium die Offenbarung des Persongheimnisses Jesu durch Gott ausschließlich vermittelt des Sohnestitels erfolgt. S. dazu Mittmann-Richert, Sühnetod, 205 Anm. 350.

124 Bei Markus und Matthäus wird der Tod dessen, der hier als Gottes Wort in Person offenbart wird, erst in dem Gespräch thematisiert, das die Jünger beim Abstieg vom Berg führen (Mk 9,9–13 par. Mt 17,9–13). Im Zentrum dieser Abstiegsszene stehen das Schweigegebot und das Jünger-unverständnis, zwei Themenkreise, die in der genannten Kombination auf markinische Redaktion schließen lassen und den überlieferungsgeschichtlich sekundären Charakter der Verse erweisen. Auch die Tatsache, dass in diesem Gespräch Elia mit Johannes dem Täufer identifiziert wird und Rede und Gegenrede im Markus- und im Matthäusevangelium mehr Raum beanspruchen als die Verklärungserzählung selbst, ist ein deutliches Zeichen für eine sekundäre Erweiterung der Grunderzählung. Dass hier Elia mit Johannes dem Täufer identifiziert wird, nimmt dem Verklärungsgeschehen seine theologische Eindeutigkeit und verstellt den Blick auf das Horebgeschehen als den theologischen Bezugspunkt der Erzählung. Denn jetzt wird statt 1 Kön 19 die bereits zu Anfang genannte Stelle Mal 3,23 zum Deutungshintergrund des Geschehens erhoben und zieht das Wiederkommen Elias das Interesse aller Beteiligten auf sich. Man ist sogar geneigt, zu be-

Aber auch für die anderen Fassungen der Verklärungserzählung gilt: Da sie das Persongeheimnis Jesu in Anwesenheit der Mittler der Sinaioffenbarung enthüllen, verweisen sie auf die Heilskontinuität des Gotteshandelns, und zwar bewusst an dem Punkt, an welchem mit Jesu Weg ins Leiden aus irdischer Perspektive die Sendung des Gottessohnes zum Anstoß und damit zur drängenden Frage nach Gott wird. Da Mose und Elia im Gespräch mit Jesus auftreten, fungieren sie als Garanten für die schon in der Uroffenbarung am Sinai beschlossene universelle Rettung des Menschen durch die Sendung des Gottessohnes. Damit wird die am Sinai konstituierte Beziehung zwischen Gott und seinem Volk zur Verheißung ewiger und ungebrochener Gemeinschaft von Mensch und Gott und das Heraustreten Gottes aus seiner Verborgenheit zum Angeld ewiger Erlösung. Sie besteht in der Aufhebung der irdischen Grenze zur Transzendenz Gottes, der kreatürlichen Grenze zwischen Gott und Mensch. Denn die im Mittleramt des Mose und Elia noch streng gewahrte Jenseitigkeit Gottes wird nun in dem *als* Wort in die Welt gesandten Menschen Jesus als die Lebenssphäre offenbar, in die einzutreten dem diesseitigen Menschen bestimmt ist.

Dass zu diesem Zeitpunkt den Jüngern, zu denen Gott ja spricht, das zukünftige Leiden Jesu noch nicht als Realität vor Augen steht und sie daher das, was ihnen auf dem Berg der Verklärung offenbart wird, nicht in seiner ganzen Tiefe verstehen, hängt in allen Evangelien mit der Erkenntnis zusammen, dass erst Jesu Tod als das die Zeiten wendende und den Menschen aus den Fesseln seiner selbst befreiende Ereignis die Augen für den Sinn dieses Kreuzestodes öffnet und das rechte Verständnis des Erlösungswerkes Gottes weckt. So bleiben selbst dann, als es Petrus offenbar wird, dass der, den er bislang begleitet hat, nicht Mittler, sondern Quelle des Wortes Gottes ist, Verstehen und Unverständnis miteinander gepaart und bleibt dieses Nebeneinander das Kennzeichen des sündigen Menschen und der Grund seiner Erlösungsbedürftigkeit. Da die Jünger aber ungeachtet ihrer zu diesem Zeitpunkt noch nicht voll entwickelten Erkenntnis Gottes als die auserwählten Empfänger dieser gleichsam dritten Sinaioffenbarung erscheinen, ist zuletzt auch die Frage ihrer Rolle auf dem Berg der Verklärung zu beantworten. Warum werden die Jünger mit Petrus an der Spitze noch zu Lebzeiten Jesu und zu einem Zeitpunkt, als ihnen das letzte Ziel dessen, was sie hier sehen, noch nicht zugänglich ist, dieser Offenbarung gewürdigt?

haupten, dass die genannte Ergänzung der eigentliche Grund dafür ist, dass man bis heute zu keiner konsensfähigen Deutung der Verklärungserzählung gelangt ist.

6 Das mosaische Amt als Christusamt

Die Antwort auf die eben gestellte Frage vermittelt ein letzter Blick auf Mose und Elia. Denn die Offenbarung auf dem Berg der Verklärung kommt, wie bei den Offenbarungsmittlern der geschichtlichen Anfangszeit Israels, einer Amtsübertragung gleich. Man könnte auch sagen: Die Jünger werden auf dem Berg der Verklärung in das mosaische Amt der Offenbarungsmittlerschaft eingesetzt. In diesem Zusammenhang ist noch einmal daran zu erinnern, dass hier das Schema der Offenbarung vor Mose und Elia eigentümlich aufgebrochen ist, obwohl Jesus für die anwesenden Jünger neben den beiden Offenbarungsmittlern der Vorzeit erscheint. Die äußerliche Parallelität ist eine nur vermeintliche, da als Adressaten der Gottesoffenbarung die Jünger den prophetischen Empfängern der Sinaioffenbarung beigeordnet werden. Die Jünger sind diejenigen, denen Gott, der Vater, sich ein letztes Mal auf Erden erschließt, indem er auf seinen Sohn verweist als denjenigen, in welchem er auf Erden anwesend ist und sich zu hören gibt.¹²⁵ Die Jünger sind die Amtsnachfolger Moses und Elias! Das ist ein zunächst dem Verstehen widerständiger Tatbestand, der zu Beginn der Erzählung auch für Petrus so undenkbar erschien, dass er sich durch den Bau von Offenbarungszelten selbst vom direkten Empfang der göttlichen Offenbarung ausschließen wollte. Und doch sind die Jünger diejenigen, zu denen Gott hier spricht, so wie er einst zu Mose und Elia am Sinai geredet hat.¹²⁶ Und es erhebt sich die Frage, warum nach dem Kommen des Gottessohnes das Fortbestehen einer mosaischen Offenbarungsvermittlung notwendig bleibt. Wozu bedarf es der Amtswaltung der Jünger, wenn im Gottessohn Gott unmittelbar offenbar wird und die Offenbarung eigentlich keiner Mittlerschaft mehr bedarf?

125 Dass hier die Jünger als die Empfänger der Wortoffenbarung erscheinen und in ihrer visuellen und auditiven Erfahrung Mose und Elia parallelisiert werden, damit in ähnlicher Weise eine Berufung und Beauftragung durch Gott erfahren, betont auch Standhartinger, *Jesus*, 81–83; sie bleibt aber in der Konkretion dessen, was diese Berufung inhaltlich bedeutet, vage. Dass der Auftrag darin bestehe, „auf den Sohn Gottes zu hören“ (81), ist nur verständlich, wenn das Hören in die Weitergabe des Gehörten mündet, und d. h. in die Verkündigung dessen, der Inhalt der Offenbarung ist. Vgl. auch Nützel, *Verklärungserzählung*, 252–254. Er bestimmt zwar das Geschehen auf dem Berg der Verklärung bei Markus als Offenbarung an die Jünger, geht aber nicht auf die Funktion dieser Offenbarung ein.

126 Angesichts der überdeutlichen Veränderung des Offenbarungsschemas, wie es die Mose- und die Eliatradition vorgeben, ist die Behauptung McGuckins, *Transfiguration*, 14, dass Petrus als Begleiter des neuen Mose die Rolle des Urpriesters Aaron zugewiesen werde, energisch zurückzuweisen.

Die Antwort ergibt sich vom Inhalt der Offenbarung her. Das Gotteswort verleiht dem mosaischen Amt einen ganz neuen Sinn, da das Zeugnis, das den Jüngern zu geben hier aufgetragen wird, dem im Wort seines Sohnes *bereits offenbaren* Gott gilt und ihre Verkündigung keinen anderen Inhalt hat als Christus selbst. Weil das Wort, das die Jünger im Amt der Verkündigung zu sagen haben, das Wort des Sohnes Gottes ist, der selbst als Gottes Wort offenbart wurde, ist der Sohn in dem Wort, das ihn an die Welt vermittelt, in Person gegenwärtig, spricht er selbst, tritt er selbst dem hörenden Menschen gegenüber. Die Jünger sind die Träger der Christusoffenbarung. Sie sind es aber nicht in exklusiver personaler Vereinzelung, sondern – darum auch ihre Mehrzahl – als Multiplikatoren des Wortes, das Jesus in Person ist. Indem aber die Exklusivität des Amtes der Wortverkündigung aufgehoben wird, wird das Amt des Mose zum Amt des Jesusjüngers, d. h. zum Amt *jedes* Glaubenden, der zur Erkenntnis des Persongeheimnisses Jesu und seines Erlösungswerkes gelangt ist. Das christliche Amt der Wortverkündigung entspricht der Struktur nach der Offenbarung Gottes in Jesus, da die Begegnung mit demjenigen Gott, der als Mensch unter Menschen offenbart wurde, notwendig jeden, dem Gott in dieser Weise entgegentritt, zum Offenbarungszeugen macht.¹²⁷

Die Jünger und späteren Träger der Christusoffenbarung erfahren hier, wo sich ihnen, wie einst Mose und Elia, Gott der Vater an dem durch die Wolke abgegrenzten Ort seiner Gegenwart im Wort offenbart, ihre Integration in die göttliche Offenbarungsgeschichte. Und wieder ist es Lukas, der diesen Sachverhalt an zwei Stellen verdeutlicht. Zunächst durch den Hinweis darauf, dass die Jünger vor dem Offenbarungsempfang schlafbeschwert sind (Lk 9,32: ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ). Sie sind in einem Zustand, welcher nach 1 Kön 19,5f.9 und Hiob 4,13 den von Gott künstlich herbeigeführten Schlaf bezeichnet, der den Menschen auf die anschließende Vision und Audition vorbereitet.¹²⁸ Ja, man

127 Dass hier die Jünger als Offenbarungsempfänger bewusst mit Mose und Elia parallelisiert werden und Jesus als Quelle und Vollender der Gottesoffenbarung auf die Seite Gottes gerückt wird, weist die Erzählung ihrem theologischen Duktus nach als kohärent aus. Daher verbietet es sich, die genannten Erzählelemente zur Grundlage überlieferungs- und redaktionsgeschichtlicher Rekonstruktionen zu machen und davon auszugehen, dass eine wie auch immer geartete Vorlage der Erzählung die funktionale Gleichheit von Mose, Elia und Jesus ins Bild gesetzt habe. Vgl. etwa Zeller, *Bedeutung*, 309.314.319f., der, obwohl er den erzählerischen Bruch des Offenbarungsschemas erkennt und die Gottesoffenbarung als Offenbarung des göttlichen Wesens Jesu klassifiziert (310.315–318), die Erzählung nicht als in allen Teilen theologisch kohärent betrachtet. Vgl. auch Zeller, *Menschwerdung*, 141–146.160–163.

128 Abzuweisen sind Deutungen des Schlafes der Jünger im Sinne einer aus Unverständnis geborenen Reaktion. So etwa Ringe, *Luke* 9:28–36, 92. Zu unterscheiden ist auch der Schlaf der Jünger auf dem Berg der Verklärung und im Garten Gethsemane in Lk 22,39–46, da im Kontext

könnte meinen, Lukas habe den Offenbarungsempfang der Jünger ganz bewusst von Hiob 4,12–14 her stilisiert, da mit dem Verweis auf die im Flüstern „laut“ werdende Gottesstimme eine Parallele zur Horeboffenbarung vor Elia gegeben ist.

¹² Zu mir stahl sich heimlich ein Wort, und mein Ohr vernahm davon ein Flüstern.

¹³ Beim Grübeln über Nachtgesichte, wenn tiefer Schlaf auf den Menschen fällt,

¹⁴ kam Furcht und Zittern über mich, und alle meine Gebeine erschranken.

Das Motiv der Furcht, die die Jünger überfällt (Lk 9,34), ist bei Lukas, anders als bei Markus (Mk 9,6), die Reaktion auf die unmittelbare Begegnung mit Gott. Da allerdings die LXX hier ganz anderslautend übersetzt,¹²⁹ wird man die Parallele nicht überstrapazieren dürfen. Sie zeigt aber, dass Lukas nicht an eine allgemeine Müdigkeit der Jünger denkt, sondern an ein Wirken Gottes zur Vorbereitung der Offenbarung, deren sie im Anschluss gewürdigt werden.

Die zweite Vertiefung der Parallelität zwischen Mose und den Jüngern vollzieht Lukas dort, wo in der Wolke Gott selbst auf den Berg der Verklärung herabkommt. Es kann angesichts der motivischen Deckungsgleichheit nicht zweifelhaft sein, dass es die Jünger sind, die von der Wolke eingehüllt werden¹³⁰ und die Zutritt zum Transzendenzraum Gottes erhalten (Lk 9,34: ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην), so wie einst Mose am Sinai die Offenbarung in Gottes transzendenter Gegenwart empfangen hat (Ex 24,15–18).¹³¹ Indem hier die Jünger in die göttliche Offenbarungsgeschichte integriert werden, wird gleichzeitig die Notwendigkeit der Christusverkündigung heilsgeschichtlich verankert. Da aber das *Wort*, das zu verkündigen den Jüngern auf dem Berg der Verklärung

der Passion die Frage der Versuchung der Jünger im Vordergrund steht, während es auf dem Berg der Verklärung um den Empfang der Sohnesoffenbarung geht. Bedeutsam sind allerdings die Elia-Bezüge in der Gethsemaneparikope. S. dazu Mittmann-Richert, *Sühnetod*, 181–185. Zum Zusammenhang von Lk 9 und Lk 22 s. auch Talbert, *Literary Patterns*, 30f.

129 4,12: εἰ δέ τι ῥῆμα ἀληθινὸν ἐγεγόνει ἐν λόγοις σου, οὐθὲν ἄν σοι τούτων κακὸν ἀπήντησεν· πότερον οὐ δέξεται μου τὸ οὖς ἐξαισία παρ' αὐτοῦ;

130 Eine Zusammenfassung der Diskussion zur Stelle bietet Wolter, *Lukasevangelium*, 354.

131 S. dazu bereits o. S. 338 zu Elia. Zu widersprechen ist der Deutung der Wolke als „Himmelswagen“, der „Mose und Elia in den Himmel aufnimmt“ bei Standhartinger, *Jesus*, 82. Auch in der Himmelfahrtserzählung Apg 1,1–11 ist die Jesus aufnehmende Wolke kein Gefährt, sondern Manifestation der Rückkehr des Sohnes in das himmlische Leben des Vaters vor den Augen der Jünger als Zeugen des Geschehens. Die Vereinigung von Vater und Sohn im Transzendenzbereich des Vaters ist die letztgültige Manifestation der Wesenseinheit von Vater und Sohn und für die Jünger Vergewisserung der auch nach Tod und Auferstehung des Sohnes bestehenden Lebenseinheit. Dazu Mittmann-Richert, *Sühnetod*, 216–225. Insofern beziehen sich die Erzählungen durchaus aufeinander, allerdings nicht, wie häufig behauptet, im Sinne einer Vorabbildung der Himmelfahrt auf dem Berg der Verklärung.

auferlegt wird, *derjenige* ist, der um des Menschen willen den Weg in den Tod antritt, da es also Jesus selbst zu verkündigen gilt, kann – um im Bild zu reden – nach der „Amtseinsetzung“ der „Amtsantritt“ erst nach Jesu Tod und Auferstehung erfolgen. Deshalb betont Lukas es ausdrücklich, dass die Jünger das ihnen auf dem Berg der Verklärung Geoffenbarte zunächst nicht weitergeben. Der Amtsantritt vollzieht sich sachgemäß im Sendungswort des vom Tod zum Leben Auferstandenen (Lk 24,27 f.; Apg 1,8; vgl. Mt 28,16–20), dessen Leiden nun nicht mehr Unverständnis (Lk 9,45; 18,34), sondern Heilserkenntnis wirkt. Die Bindung der Jüngerverkündigung an das Exodus- und Sinaigeschehen sichert in diesem Zusammenhang die Erkenntnis, dass das Verkündigungswort der nachösterlichen Gemeinde Offenbarungsqualität hat und sich die Begegnung mit der Person Jesu in der Verkündigung des Gekreuzigten und Auferstandenen vollzieht.¹³²

7 Resümee

Die Verklärungserzählung ist unter den neutestamentlichen Erzählungen diejenige, die wie keine andere das Christentum zu seinen Wurzeln zurückführt. Wer sie – im Wort der Zeugen – hört, steht, bildlich gesprochen, mit Israel am Sinai als Teil des Volkes, das im Exodus, der Herausführung aus der Versklavung durch Sünde und Tod, von Gott her die Erlösung erfährt. Es ist nach dem Zeugnis aller synoptischen Evangelien der Gott vom Sinai, der auf Erden gegenwärtig ist im Wort seines Sohnes, und er tritt den Menschen stets dort als Person entgegen, wo in der Verkündigung der Gemeinde sein Wort laut wird. In dieser konzentrierten inkarnatorischen Bündelung der Offenbarungstraditionen auf Christus hin weist sich die Perikope als ein christologisches Lehrstück aus, das narrativ abstrahiert, was begrifflich nicht eindeutiger zu fassen ist: das Geheimnis der Menschwerdung Gottes in Wort und Person seines Sohnes. Mit ihr gelangt die Selbstoffenbarung Gottes am Sinai zu ihrem Ziel. Es besteht in der Integration des Menschen in das transzendente Leben Gottes, mit welcher nach Lukas der Exodus zur eschatologischen Erfüllung gelangt. So hat die Erzählung zu Recht ihren Platz im Zentrum der Evangelien, deren christologisches Profil sie maßgeblich bestimmt. Dasselbe umfassend neu zu bewerten, ist die Aufgabe, die sich mit der Offenbarung des Sohnesgeheimnisses auf dem Berg der Verklärung stellt.

¹³² Mit dieser thematisch einlinigen, alle Erzählkomponenten umfassenden Deutung wird nachdrücklich der gängigen Überzeugung von der Polyvalenz der Verklärungperikope widersprochen, wie sie von Lee, Jesus' Transfiguration, 9 f., schon vor Beginn seiner Untersuchung zum Grundaxiom derselben gemacht wird.

Literatur

- Baltensweiler, Heinrich, Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte, *AThANT* 33, Zürich: Zwingli Verl., 1959.
- Barton, Stephen C., The Transfiguration of Christ according to Mark and Matthew: Christology and Anthropology, in: Friedrich Avemarie / Hermann Lichtenberger (Hg.), *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September, 1999), *WUNT* I 135, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 231–246.
- Becker, Uwe, Elia, Mose und Jesus. Zur Bedeutung von Mk 9,2–10, BN 110 (2001) 5–11.
- Becking, Bob, *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, OBO 228, Fribourg / Göttingen: Acad. Press, 2007.
- Blass, Friedrich / Debrunner, Albert / Rehkopf, Friedrich, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 18., durchges. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Blum, Erhard, Der Prophet und das Verderben Israels. Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum XVII–XIX, VT 42 (1997) 277–292.
- Boismard, Marie-Émile, Élie dans le Nouveau Testament, in: *Élie le prophète. I. Selon les écritures et les traditions chrétiennes*, EtCarm (1956) 116–128.
- Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50, *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament [EKK] III/1*, Zürich: Benziger Verlag / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- Bultmann, Rudolf, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 10., erg. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Cogan, Mordechai, *1 Kings*, The Anchor Bible 10, New York: Doubleday, 2001.
- Dechow, Jens, Gottessohn und Herrschaft Gottes. Der Theozentrismus des Markusevangeliums, *WMANT* 86, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.
- Del Agua, Augustín, The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9.2–8 Par), *NTS* 39 (1993) 340–354.
- du Toit, David S., „Gesalbter Gottessohn“ – Jesus als letzter Bote Gottes. Zur Christologie des Markusevangeliums, in: Peter Müller / Christine Gerber / Thomas Knöppler (Hg.), „... was ihr auf dem Weg verhandelt habt“. Beiträge zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 75. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001, 37–50.
- du Toit, David S., Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen, *WMANT* 111, Neukirchen-Vlyun: Neukirchener Verlag, 2006.
- Eidevall, Göran, Horeb Revisited. Reflections on the Theophany in 1 Kings 10, in: Göran Eidevall / Blaženka Scheuer (Hg.), *Enigmas and Images. Studies in Honor of Trygve N. C. Mettinger*, *Coniectanea Biblica. Old Testament Series* 58, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2011, 92–111.
- Evans, C. F., *Saint Luke*, TPI New Testament Commentaries, Philadelphia: SCM Press, 1990.
- Flannery, Frances, „Go Back by the Way You Came“. An Internal Critique of Elijah's Violence in 1 Kings 18–19, in: Brad E. Kelle (Hg.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta, Georgia, 2008, 161–173.
- Fletcher-Louis, Crispin H. T., *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*, *WUNT* I 94, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

- Fossum, Jarl E., Ascensio, Metamorphosis. The ‚Transfiguration‘ of Jesus in the Synoptic Gospels, in: Jarl E. Fossum, *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, NTOA 30, Göttingen, 1995, 71–94.
- Frenschkowski, Marco, *Offenbarung und Epiphanie*, Bd. 1: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens, WUNT II 79, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- Fritz, Volkmar, *Das erste Buch der Könige*, ZBK AT 10/1, Zürich: Theol. Verl., 1996.
- Gause, Rufus Hollis, *The Lukan Transfiguration Account. Luke’s Pre-Crucifixion Presentation of the Exalted Lord in the Glory of the Kingdom of God*, Ph. D. Diss., Atlanta: Emory University, 1975.
- Gese, Hartmut, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: Hartmut Gese, *Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, BEvTh 64, München: Kaiser, ³1990, 11–30.
- Gese, Hartmut, Gottes Bild und Gottes Wort, in: Erich Lubahn / Otto Rodenberg (Hg.), *Von Gott erkannt. Gotteserkenntnis im hebräischen und griechischen Denken*, TSB 3, Stuttgart: Christliches Verl.-Haus, 1990, 42–67.
- Gese, Hartmut, Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie, in: Jostein Ådna / Scott J. Hafemann / Otfried Hofius (Hg.), *Evangelium. Schriftauslegung. Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997, 126–150.
- Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus*. 2. Teilband: Mk 8,27–16,20, EKK II/2, Zürich / Einsiedeln / Köln: Benziger Verlag / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- Granados, José, Embodied Light, Incarnate Image. The Mystery of Jesus Transfigured, *Communio* 35 (2008) 6–45.
- Green, Joel B., *The Gospel of Luke*, NIC, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Grilli, Massimo, A Transfiguração do caminho. Leitura de Mc 9,2–13 a partir da sua instância comunicativa, *Revista eclesíastica brasileira* 64 (2004) 75–106.
- Gundry, Robert H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Gundry, Robert H., Review of Moses, Matthew’s Transfiguration Story, *JBL* 116 (1997) 560–562.
- Gunneweg, Antonius Hermanus Josephus, *Das Gesetz und die Propheten. Eine Auslegung von Ex 33,7–11; Num 11,4–12,8; Dtn 31,14 f.; 34,10*, ZAW 102 (1990) 169–180.
- Haacker, Klaus / Schäfer, Peter, *Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose*, in: Otto Betz / Klaus Haacker / Martin Hengel (Hg.), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament* Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, 147–174.
- Hahn, Ferdinand, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, 5. erw. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Heil, John Paul, *The Transfiguration of Jesus. Narrative Meaning and Function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36*, AnBib 144, Rom: Ed. Pontificio Ist. Biblico, 2000.
- Höffken, Peter, Einige Aspekte des Textes „Elia am Horeb“ – 1 Könige 19, *BZ* 42 (1998) 71–80.
- Hooker, Morna D., „What Does Thou Here, Elijah?“ A Look at St. Mark’s Account of the Transfiguration, in: Lincoln D. Hurst / Nicholas T. Wright (Hg.), *The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology. In Memory of George Bradford Caird*, Oxford: Clarendon Press, 1987, 59–70.
- Jeremias, Jörg, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977.

- Kammler, Hans-Christian, Das Verständnis der Passion Jesu im Markusevangelium, ZThK 103 (2006) 461–491.
- Kampling, Rainer, Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium, SBB 25, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1992.
- Kee, Howard Clark, The Transfiguration in Mark: Epiphany or Apocalyptic Vision? in: John Reumann (Hg.), Understanding the Sacred Text. Essays in Honor of Morton S. Enslin on the Hebrew Bible and Christian Beginnings, Valley Forge: Judson Pr., 1972, 135–152.
- Keinänen, Jyrki, Traditions in Collision. A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives 1 Kings 17–19, Publications of the Finnish Exegetical Society 80, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Kellermann, Ulrich, Zu den Elia-Motiven in den Himmelfahrtsgeschichten des Lukas, in: Peter Mommer / Winfried Thiel (Hg.), Altes Testament – Forschung und Wirkung. Festschrift für H. Graf Reventlow, Frankfurt a. M.: Lang, 1994, 123–137.
- Lee, Simon S., Jesus' Transfiguration and the Believer's Transformation. A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings, WUNT II 265, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Liddell, Henry George / Scott, Robert, A Greek-English Lexicon, revised and augmented by H. St. Jones, 9. Aufl., Oxford: Clarendon Pr., 1940, Nachdr. 1985.
- Liefeld, Walter L., Theological Motifs in the Transfiguration Narrative, in: Richard N. Longenecker / Merrill C. Tenney (Hg.), New Dimensions in New Testament Study, Grand Rapids: Zondervan, 1974, 162–179.
- Mach, Michael, Christus Mutans. Zur Bedeutung der „Verklärung Jesu“ im Wechsel von jüdischer Messianität zur neutestamentlichen Christologie, in: Ithamar Gruenwald / Shaul Shaked / Gedaliahu G. Stroumsa (Hg.), Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity presented to David Flusser on the occasion of his seventy-fifth birthday, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992, 177–198.
- Marcus, Joel, The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993, 80–93.
- Martin, Thomas W., What Makes Glory Glorious? Reading Luke's Account of the Transfiguration Over Against Triumphalism, JSNT 29 (2006) 3–26.
- McGuckin, John Anthony, The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition, Studies in Bible and Early Christianity 9, Lewiston, New York / Queenston, Ontario: Mellen, 1986.
- Miller, David M., Seeing the Glory, Hearing the Son. The Function of the Wilderness Theophany Narratives in Luke 9:28–36, CBQ 72 (2010) 498–517.
- Miller, Robert J., Source Criticism and the Limits of Certainty. The Lukan Transfiguration Story as a Test Case, EThL 74 (1998) 127–144.
- Mittmann-Richert, Ulrike, Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias, WUNT II 90, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Mittmann-Richert, Ulrike, Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium, WUNT I 220, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Mittmann-Richert, Ulrike, Thesen zur offenbarungsgeschichtlichen Grundlegung der Christologie, in: Jörg Frey / Stefan Krauter / Hermann Lichtenberger (Hg.), Heil und Geschichte, WUNT I 248, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, 307–331.
- Moses, A. D. A., Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy, JSNT.S 122, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

- Moss, Candida R., *The Transfiguration. An Exercise in Markan Accommodation*, *Biblical Interpretation* 12 (2004) 69–89.
- Müller, Ulrich B., *Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte*, *ZNW* 64 (1973) 159–193.
- Murphy-O'Connor, Jerome, *What Really Happened at the Transfiguration?* *BiRev* 3 (1987) 8–21.
- Nault, François, *Révélation et violence. La critique de l'économie religieuse dans le cycle d'Élie (1 Rois 17 à 19,21)*, *ETR* 78 (2003) 181–202.
- Nelson, Richard, *First and Second Kings. Interpretation*, Atlanta, Georgia: Knox, 1987.
- Nordheim, Eckhard von, *Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)*, *Biblica* 59 (1978) 153–173.
- Nützel, Johannes M., *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, *FzB* 6, Würzburg: Echter-Verlag, 1973.
- Öhler, Markus, *Die Verklärung (Mk 9,1–8). Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde*, *NT* 38 (1996) 197–217.
- Öhler, Markus, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, *BZNW* 88, Berlin / New York: de Gruyter, 1997.
- Öhler, Markus, *The Expectation of Elijah and the Presence of the Kingdom of God*, *JBL* 118 (1999) 461–476.
- Olley, John W., *YHWH and his Zealous Prophet. The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings*, *JSOT* 80 (1998) 25–52.
- Otto, Susanne, *The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History*, *JSOT* 27 (2003) 487–508.
- Pedersen, Sigfred, *Die Proklamation Jesu als des eschatologischen Offenbarungsträgers (Mt. xvii 1–13)*, *NT* 17 (1975) 241–264.
- Pellegrini, Silvia, *Elia – Wegbereiter des Gottessohnes. Eine textsemiotische Untersuchung im Markusevangelium*, *Herders Biblische Studien* 26, Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder, 2000.
- Pesch, Rudolf, *Das Markusevangelium. Zweiter Teil: Kommentar zu Kapitel 8,27–16,20*, *HThK. NT 2/2*, ungekürzte Sonderausgabe, Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder, 2001.
- Puig i Tàrrach, Armand, *The Glory on the Mountain. The Episode of the Transfiguration of Jesus*, *NTS* 58 (2012) 151–172.
- Ratzinger, Joseph – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder, 2007.
- Reid, Barbara E., *Voices and Angels. What Were They Talking About at the Transfiguration? A Redaction-Critical Study of Luke 9:28–36*, *BR* 34 (1989) 19–31.
- Reid, Barbara E., *The Transfiguration. A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28–36*, *CRB* 32, Paris: J. Gabalda, 1993.
- Reiser, Marius, *Die Verklärung Jesu (Mk 9,2–10) – historisch und symbolisch betrachtet*, *TThZ* 116 (2007) 27–38.
- Riesner, Rainer, *Versuchung und Verklärung (Lukas 4,1–13; 9,28–36; 10,17–20; 22,39–53 und Johannes 12,20–36)*, *ThBeitr* 33 (2002) 197–207.
- Ringe, Sharon H., *Luke 9:28–36: The Beginning of an Exodus*, in: Mary Ann Tolbert (Hg.), *The Bible and Feminist Hermeneutics*, *Semeia* 28, Chico, California: Scholars Press, 1983, 83–99.

- Robinson, Bernard, *Elijah at Horeb. 1 Kings 19,1–18: A Coherent Narrative?*, RB 98 (1991) 513–536.
- Rogland, Max, *Elijah and the ‚Voice‘ at Horeb (1 Kings 19). Narrative Sequence in the Masoretic Text and Josephus*, VT 62 (2012) 88–94.
- Roi, Micha, *1 Kings 19: A ‚Departure on a Journey‘ Story*, JSOT 37 (2012) 25–44.
- Schenke, Ludger, *Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?* ZNW 91 (2000) 45–71.
- Schmithals, Walter, *Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf*, ZThK 69 (1972) 379–411.
- Schmithals, Walter, *Das Evangelium nach Markus II, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 2/2*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 1979.
- Schürmann, Heinz, *Das Lukasevangelium, Bd. 1*, HThK 3/1, ungekürzte Sonderausgabe, Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder, 2001.
- Seebaß, Horst, *Art. Elia I. Altes Testament*, TRE 9 (1982) 498–499.
- Sellin, Gerhard, *Das Leben des Gottessohnes. Taufe und Verklärung Jesu als Bestandteile eines vormarkinischen „Evangeliums“*, Kairos NF 25 (1983) 237–253.
- Seybold, Klaus, *Elia am Gottesberg. Vorstellungen prophetischen Wirkens nach 1 Könige 19*, EvTh 33 (1973) 3–18.
- Smend, Rudolf, *Der biblische und der historische Elia*, VT.S 28, Leiden: Brill, 1975, 167–184.
- Smend, Rudolf, *Das Wort Jahwes an Elia. Erwägungen zur Komposition von 1 Reg xvii–xix*, VT 25 (1975) 525–543.
- Smith, Morton, *The Origin and History of the Transfiguration Story*, USQR 36 (1980) 39–44.
- Stamm, J. J., *Elia am Horeb*, *Studia biblica et semitica* (1966) 327–334.
- Standhartinger, Angela, *Jesus, Elia und Mose auf dem Berg. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zur Verklärungsgeschichte (Mk 9,2–8)*, BZ NF 47 (2003) 66–85.
- Steck, Odil Hannes, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967.
- Steck, Odil Hannes, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968.
- Stegner, William Richard, *The Use of Scripture in two Narratives of Early Jewish Christianity (Matthew 4.1–11; Mark 9.2–8)*, in: Craig A. Evans / James A. Sanders (Hg.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals*, JSNT.S 148: *Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity* 5, Sheffield: Sheffield Acad. Press, 1997, 98–120.
- Stein, Robert H., *Is the Transfiguration (Mark 9:2–8) a Misplaced Resurrection Account?*, in: Robert H. Stein (Hg.), *Gospels and Tradition. Studies on Redaction Criticism of the Synoptic Gospels*, Grand Rapids: Baker Book House, 1991, 97–119.
- Talbert, Charles H., *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, SBL.MS 20, Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974.
- Theißen, Gerhard, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, StNT 8, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- Theobald, Michael, *Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium*, SNTU 13 (1988) 37–79.
- Thiel, Winfried, *„Es ist genug!“ Untersuchungen zu I Reg 19,4b*, ZAW 119 (2007) 201–216.

- Thiel, Winfried, Könige, BK.AT 9/2, Lieferung 3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007.
- Thiel, Winfried, Könige, BK.AT 9/2, Lieferung 4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.
- Thrall, Margaret E., Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration, NTS 16 (1969/70) 305–317.
- Tiede, David L., *Prophecy and History in Luke-Acts*, Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Tonstad, Sigve, The Limits of Power: Revisiting Elijah at Horeb, SJOT 19 (2005) 253–266.
- Trites, Allison A., The Transfiguration in the Theology of Luke. Some Redactional Links, in: Lincoln D. Hurst / Nicholas T. Wright (Hg.), *The Glory of Christ in the New Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1987, 71–81.
- Trémel, Bernard, Baptême et transfiguration, *Lumière et Vie* 119 (1974) 71–83.
- van Cangh, J.-M. / van Esbroeck, M., La primauté de Pierre (Mt 16,16–19) et son contexte judaïque, RTL 11 (1980) 310–324.
- Vielhauer, Philipp, Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns, in: Philipp Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament*, München: Kaiser, 1965, 141–198.
- Vorndran, Jürgen, Eljas Dialog mit Jahwes Wort und Stimme, *Bib.* 77 (1996) 417–424.
- Wagner, Siegfried, Elia am Horeb. Methodologische und theologische Überlegungen zu 1 Reg 19, in: Rüdiger Liwak / Siegfried Wagner (Hg.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im Alten Israel. Festschrift für Siegfried Hermann zum 65. Geburtstag*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991, 415–424.
- Wellhausen, Julius, *Das Evangelium Marci*, Berlin: Reimer, 1903.
- Wördemann, Dirk, Die Metamorphose Jesu und die Synkrisis der Mittler Gottes. Eine strukturelle und narrative Textanalyse der Szene Mk 9,2–8, in: Linus Hauser / Ferdinand-Rupert Prostmeier / Christa Georg-Zöller (Hg.), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit. Detlev Dormeyer zum 65. Geburtstag*, SBB 60, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2008, 37–55.
- Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Würthwein, Ernst, Elijah at Horeb. Reflections on I Kings 19,8–18, in: Ernst Würthwein (Hg.), *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*, BZAW 227, Berlin / New York: de Gruyter, 1994, 140–154.
- Würthwein, Ernst, *Das Buch der Könige*. 1 Kön. 17–2 Kön. 25, ATD 11/2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Wypadlo, Adrian, Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung, WUNT I 308, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Zeller, Dieter, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: Dieter Zeller (Hg.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*, NTOA 7, Fribourg / Göttingen: Univ.-Verl. u. a., 1988.
- Zeller, Dieter, Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund der Verwandlung Jesu (Markus 9:2–8), in: Bruce Chilton / Craig A. Evans (Hg.), *Authenticating the Activities of Jesus*, NTTs 28/2, Leiden / Boston / Köln: Brill, 1999, 304–321.
- Zeller, Dieter, *Neues Testament und Hellenistische Umwelt*, BBB 150, Hamburg: Philo, 2006.
- Ziesler, John A., The Transfiguration Story and the Markan Soteriologie, ET 81 (1969/70) 263–268.

Stellenregister

I. Altes Testament

Genesis

Gen 1 140
Gen 1,1^{Vg} 179
Gen 1,2 47
Gen 1,2–5 242
Gen 3,8 3
Gen 5,13^{Vg} 168
Gen 6,1–7 124
Gen 7,11 47
Gen 8,2 47
Gen 11,27–12,3 216
Gen 12 275
Gen 12,1–4.6^{LXX} 285
Gen 12,7 3, 294
Gen 13,9 285
Gen 15 255
Gen 15,1–21 216
Gen 15,2–18^{LXX} 283
Gen 15,5 108
Gen 15,9–10 255
Gen 15,13 3
Gen 15,13–16 218
Gen 15,14 283
Gen 15,14^{LXX} 283, 284, 285
Gen 15,18 294
Gen 17,1 196
Gen 18 275
Gen 18,16 274
Gen 19,1–29 124
Gen 22,1–19 216
Gen 32,22 282
Gen 34 64, 178
Gen 40,16 140
Gen 41,42–43 134
Gen 43,28 146
Gen 44,25.27 2, 146
Gen 45,20 140
Gen 49,15 140
Gen 49,25 47

Gen 50,20–21 168

Gen 50,22–26 3

Exodus

Ex 1 2, 3, 4, 57
Ex 1–4 4
Ex 1–12 102, 269
Ex 1–14[15] 215
Ex 1–15 132, 139, 159, 222, 232
Ex 1–15^{LXX} 26
Ex 1–17^{LXX} 272
Ex 1–18 2, 7
Ex 1–40 7
Ex 1,5 2
Ex 1,6–10 291
Ex 1,7(9–10)^{Vg} 168
Ex 1,7–10^{LXX/Vg} 175
Ex 1,8 3, 134, 291
Ex 1,8–14^{LXX} 169, 175
Ex 1,8–14^{Vg} 175
Ex 1,8–22 154
Ex 1,9 89
Ex 1,10 3, 89, 90
Ex 1,10^{LXX} 89, 169
Ex 1,10^{Vg} 169
Ex 1,11 37, 89, 90, 91
Ex 1,11–14 273
Ex 1,11^{LXX} 91, 93
Ex 1,11.14^{Vg} 169
Ex 1,12 90
Ex 1,12^{LXX} 91
Ex 1,14 273
Ex 1,15 135
Ex 1,15 ff. 241
Ex 1,16 134
Ex 1,22 135, 139, 241
Ex 2,1 139, 141
Ex 2,2 139, 149
Ex 2,5–10 119
Ex 2,5–19 138

- Ex 2,9 ff. 102
 Ex 2,11 89
 Ex 2,11–12 138
 Ex 2,11^{LXX} 93
 Ex 2,17 92
 Ex 2,19 92
 Ex 2,21–22 148
 Ex 2,23 133, 136, 286, 291
 Ex 2,23–25^{LXX} 63, 162, 163, 165, 170, 175,
 176, 182, 286
 Ex 2,23–25^{Vg} 163, 164, 166, 170
 Ex 2,24 93, 133, 136
 Ex 2,25 92, 93
 Ex 3 7, 241
 Ex 3–4 2
 Ex 3–13 95
 Ex 3,1 329
 Ex 3,1–14 334
 Ex 3,2 41
 Ex 3,6 3, 335
 Ex 3,7 93, 94, 133
 Ex 3,7–8 3
 Ex 3,7^{LXX} 94, 98
 Ex 3,8 6, 97, 204, 233
 Ex 3,8^{LXX} 97, 270, 284
 Ex 3,9 198
 Ex 3,9^{LXX} 197
 Ex 3,10–11 204, 233
 Ex 3,11 102
 Ex 3,12 236
 Ex 3,13 296
 Ex 3,13–14 293
 Ex 3,14 7
 Ex 3,16 3
 Ex 3,17 93
 Ex 3,20 95, 204
 Ex 3,22^{LXX} 57
 Ex 4–7 241
 Ex 4,10 102, 150
 Ex 4,10–16 138
 Ex 4,13 102
 Ex 4,14 146
 Ex 4,16 134
 Ex 4,22 137
 Ex 4,25–26 136
 Ex 4,31^{LXX} 93
 Ex 5–11 4
 Ex 5,1–4 91
 Ex 5,5–9 91
 Ex 5,5–23 91
 Ex 5,6^{LXX} 98
 Ex 5,10–14 91
 Ex 5,10^{LXX} 98
 Ex 5,13^{LXX} 98
 Ex 5,12–13^{Vg} 181
 Ex 5,15–19 91
 Ex 5,20–21 91
 Ex 5,22 91, 92
 Ex 5,22–23 91
 Ex 5,23 91, 92
 Ex 6 12, 14
 Ex 6,1^{LXX} 170, 175
 Ex 6,1^{Vg} 170, 175
 Ex 6,1–7,7 10
 Ex 6,2–8 10, 11, 12
 Ex 6,5 133
 Ex 6,5^{LXX} 63
 Ex 6,6 92
 Ex 6,6–7 10, 11, 12
 Ex 6,6^{LXX} 284
 Ex 6,12 102
 Ex 6,13 11
 Ex 6,20 146
 Ex 6,25 146
 Ex 6,26–27 10, 11, 12
 Ex 6,30 102
 Ex 7–11 241, 300
 Ex 7–12 57
 Ex 7–12^{LXX/Vg} 170, 175
 Ex 7,1 151, 242, 243
 Ex 7,1–2 146
 Ex 7,1^{LXX} 119
 Ex 7,1–11,10 120
 Ex 7,3 120
 Ex 7,8–10 151
 Ex 7,14–11,10 217
 Ex 7,14–12,33 292
 Ex 7,16 204
 Ex 7,19–21 151, 219
 Ex 8,1.4.12 151
 Ex 8,20 217
 Ex 9,1–7 217
 Ex 9,3 95
 Ex 9,8–10 151

- Ex 9,12 120
 Ex 9,20 120
 Ex 9,23–24 217
 Ex 9,30 120
 Ex 10,2 95
 Ex 10,3 90
 Ex 10,3^{LXX} 91
 Ex 10,11^{Vg} 170, 175
 Ex 10,12–15 217
 Ex 10,17 96
 Ex 10,21–24 242
 Ex 10,22 241
 Ex 10,23 242
 Ex 10,27 120
 Ex 11 281
 Ex 11–13 258
 Ex 11,1 95, 96
 Ex 11,1^{LXX} 25, 95, 170, 175
 Ex 11,3 102, 119
 Ex 11,7 111
 Ex 11,9 244
 Ex 11,10 120, 151, 244
 Ex 12 2, 266, 282
 Ex 12,1–13,17 14
 Ex 12,1–15,21 12
 Ex 12,1–28 281
 Ex 12,3 107
 Ex 12,4 258
 Ex 12,6 266
 Ex 12,8 107
 Ex 12,9^{LXX} 25
 Ex 12–15 1, 4, 5
 Ex 12,10 258
 Ex 12,12 108
 Ex 12,12^{LXX} 95
 Ex 12,13 95, 235
 Ex 12,13^{LXX} 95
 Ex 12,14,17 7
 Ex 12,23^{LXX} 281
 Ex 12,27 92, 284
 Ex 12,29 ff. 282
 Ex 12,31 7
 Ex 12,31 ff. 5
 Ex 12,33–39^{LXX} 170, 175
 Ex 12,35–36 283
 Ex 12,36^{LXX} 57
 Ex 12,37 5, 124
 Ex 12,40^{Vg} 168
 Ex 12,42 106
 Ex 12,48 258
 Ex 12,51 204
 Ex 13–15 36, 51–53, 72, 75
 Ex 13,3–10,11–16 38
 Ex 13,3,14^{LXX} 284
 Ex 13,17 40, 57
 Ex 13,17–14,4 39
 Ex 13,17–14,31 33, 36, 38, 40, 42–48, 50,
 52, 58, 59, 65
 Ex 13,17–15,21 38
 Ex 13,17–22 38
 Ex 13,18 40
 Ex 13,20 5
 Ex 13,20–21^{LXX} 58
 Ex 13,21 39, 40, 41, 42
 Ex 13,22–15,21 39, 40, 42, 57
 Ex 14 6, 39, 41, 43, 46, 47, 149, 170, 172,
 293
 Ex 14^{LXX} 176
 Ex 14^{Vg} 182
 Ex 14–15 117
 Ex 14,1–4 5, 39, 41
 Ex 14,1–14 39
 Ex 14,1–15,21^{Vg} 176, 180, 182
 Ex 14,1–31 38
 Ex 14,2 5
 Ex 14,4 5, 41, 52, 120
 Ex 14,4^{LXX} 98
 Ex 14,5 46
 Ex 14,5^{Vg} 181, 184
 Ex 14,5–14 39
 Ex 14,5–8^{Vg} 170, 176
 Ex 14,5–9 39
 Ex 14,8 40, 120, 292
 Ex 14,8^{LXX} 98
 Ex 14,9^{LXX} 98
 Ex 14,9,20,23,24^{Vg} 52, 180, 182
 Ex 14,10 39
 Ex 14,10–14 39
 Ex 14,11–12 109, 292
 Ex 14,12 140, 292, 294
 Ex 14,13^{LXX} 25
 Ex 14,15 6
 Ex 14,15–20 39
 Ex 14,15–25 39

- Ex 14,15–31 39
 Ex 14,16 41, 46, 149
 Ex 14,17 52
 Ex 14,19 41, 133
 Ex 14,20^{LXX} 58
 Ex 14,20^{Vg} 180
 Ex 14,21 37, 40, 41, 47, 52, 149
 Ex 14,21^{Vg} 171, 172
 Ex 14,21–29 39
 Ex 14,22 46, 47, 48, 52, 58
 Ex 14,22^{Vg} 171, 172
 Ex 14,23 52
 Ex 14,23^{Vg} 171, 172, 180
 Ex 14,23^{LXX} 98
 Ex 14,24 40, 41, 45
 Ex 14,24^{Vg} 180
 Ex 14,25 40, 45
 Ex 14,26 41, 46, 47, 53
 Ex 14,26–31 39
 Ex 14,27 37, 40, 41, 46, 110
 Ex 14,28 37, 45, 47, 52, 223
 Ex 14,28^{LXX} 58
 Ex 14,28^{Vg} 171, 172
 Ex 14,29 46, 47, 52, 58, 238, 242
 Ex 14,29^{LXX} 58
 Ex 14,29^{Vg} 172
 Ex 14,30 39, 40, 58, 92
 Ex 14,31 39, 40, 42, 43
 Ex 15 7, 33, 36, 38, 40, 43, 48, 49, 58, 65,
 74, 77
 Ex 15^{LXX} 159
 Ex 15^{Vg} 181
 Ex 15,1 43, 44, 45, 52, 238
 Ex 15,1–5 44, 49
 Ex 15,1–18 6, 38, 43
 Ex 15,2 81
 Ex 15,2–3 44
 Ex 15,3 43, 45, 47, 159, 178, 179, 239
 Ex 15,3–11 6
 Ex 15,3^{LXX} 25, 62, 160, 178, 179, 181, 184
 Ex 15,3^{Vg} 179
 Ex 15,3^{HT/Vg} 180, 184
 Ex 15,4 43, 44, 45, 52, 109, 244
 Ex 15,5 43, 44, 47, 59, 244
 Ex 15,5^{LXX} 58
 Ex 15,5^{Vg} 180, 181, 182
 Ex 15,5–12 45
 Ex 15,6 43, 45, 46, 47
 Ex 15,6.12^{LXX} 58
 Ex 15,6–12 52, 55, 59
 Ex 15,6–17 49
 Ex 15,6–18 75
 Ex 15,7 43, 45, 46, 47, 238
 Ex 15,8 43, 44, 45, 46, 47, 244, 293
 Ex 15,9 43, 44, 45, 50, 244
 Ex 15,10 43, 44, 45, 46, 47, 238, 244
 Ex 15,11 43, 45, 46, 48, 49, 95,
 Ex 15,12 43, 44, 45, 46, 244
 Ex 15,13 48, 49
 Ex 15,13 ff. 43, 44, 244
 Ex 15,13–17 6, 45, 48
 Ex 15,14–16 48
 Ex 15,16 48, 49
 Ex 15,17 48, 49, 74, 77, 154, 243
 Ex 15,18 43, 49, 51
 Ex 15,19 40, 42, 47, 52, 238
 Ex 15,19^{Vg} 172
 Ex 15,19–21 38
 Ex 15,20 242
 Ex 15,20–21 238
 Ex 15,21 38, 43, 45, 52, 239
 Ex 15,22 5, 6, 12, 238, 239
 Ex 15,22^{Vg} 174
 Ex 15,22–17,7^{LXX} 176
 Ex 15,22–17,7^{Vg} 174, 182
 Ex 15,22–25,27^{LXX} 174
 Ex 15,22–25^{Vg} 173
 Ex 15,22 ff. 38, 280
 Ex 15,23–25 126
 Ex 15,23^{Vg} 174
 Ex 15,24^{Vg} 174
 Ex 15,25^{Vg} 174
 Ex 15,26 133, 170
 Ex 15,27^{Vg} 173, 174
 Ex 16,1,3^{Vg} 174
 Ex 16,35^{LXX} 174
 Ex 16,35^{Vg} 173, 174
 Ex 16,36^{LXX} 25
 Ex 17,1^{Vg} 174
 Ex 17,2,6^{Vg} 174
 Ex 17,1–7 77
 Ex 17,4 92
 Ex 17,6 329
 Ex 17,8–16^{LXX} 176, 182

- Ex 17,8–16^{V8} 164, 165, 166, 175, 176, 177,
 182, 173
 Ex 18,2–3 148
 Ex 18,4 112, 148
 Ex 18,4^{LXX} 97, 270, 284
 Ex 18,8 97
 Ex 18,8^{LXX} 97, 284
 Ex 18,9 92, 97
 Ex 18,9^{LXX} 97, 270, 284
 Ex 18,9–10 97
 Ex 18,10^{LXX} 97, 270, 284
 Ex 19 155, 301, 303, 337, 338
 Ex 19–20 300, 314
 Ex 19–24 236
 Ex 19–40 2, 7
 Ex 19,1 2, 270
 Ex 19,1ff.^{LXX} 173
 Ex 19,1^{LXX} 2, 93, 187, 284
 Ex 19,3 2
 Ex 19,4 233, 235
 Ex 19,4–5 305
 Ex 19,4–6 303, 308
 Ex 19,5 137, 302, 303
 Ex 19,5–6 4
 Ex 19,6 155, 195, 196, 302, 304, 305, 306,
 307, 308, 310, 312, 313, 314, 315
 Ex 19,6^{LXX} 302
 Ex 19,[7–]8 136
 Ex 19,12–14 155
 Ex 19,17 236
 Ex 19,20–25 155
 Ex 19,31 44
 Ex 20 136, 236, 301, 314
 Ex 20,1 309
 Ex 20,2^{LXX} 284
 Ex 20,3–5 309
 Ex 20,4 309
 Ex 20,14 309
 Ex 20,21 121
 Ex 21,14–22 236
 Ex 21,37 309
 Ex 22,3 309
 Ex 22,17 309
 Ex 22,20 91
 Ex 22,22 90
 Ex 22,22^{LXX} 91
 Ex 23,15 234
 Ex 23,16 2
 Ex 23,16^{LXX} 93
 Ex 23,17 133
 Ex 23,20–23 133
 Ex 24 4, 232, 255
 Ex 24,4^{LXX} 23
 Ex 24,4ff. 236
 Ex 24,7 136
 Ex 24,9–11 349
 Ex 24,12 236
 Ex 24,12^{LXX} 23
 Ex 24,12–18 349
 Ex 24,13 146
 Ex 24,15 338
 Ex 24,15–16 155, 349, 353
 Ex 24,15–17 121
 Ex 24,15–18 363
 Ex 24,16–17 344
 Ex 24,16^{LXX} 344
 Ex 24,18 236, 338
 Ex 24,18^{LXX} 349
 Ex 24,28 121
 Ex 25,1 236
 Ex 25–31^{LXX} 19, 20
 Ex 26,25 148
 Ex 28,1–2.4.41 146
 Ex 29,46 7
 Ex 30,30 146
 Ex 31,18^{LXX} 23
 Ex 32^{LXX} 22
 Ex 32,3–4^{LXX} 22, 23, 24
 Ex 32,9 124
 Ex 32,15 121
 Ex 32,16^{LXX} 24
 Ex 32,23 196
 Ex 32,24 196
 Ex 32,31^{LXX} 25
 Ex 32,32 200
 Ex 33 338
 Ex 33–32 232
 Ex 33,3 204
 Ex 33,3^{LXX} 197
 Ex 33,5 124
 Ex 33,5^{LXX} 25, 197
 Ex 33,6 329
 Ex 33,7 352
 Ex 33,7–11 353

Ex 33,7^{LXX} 352, 353
 Ex 33,11 146, 121
 Ex 33,11–13 239
 Ex 33,18–23 121, 338
 Ex 33,19 338
 Ex 33,21 338
 Ex 33,21–22 335
 Ex 33,22 338
 Ex 34 4
 Ex 34,5–8 121
 Ex 34,6 338
 Ex 34,6–7 124
 Ex 34,7^{LXX} 25
 Ex 34,9^{LXX} 197
 Ex 34,10 95
 Ex 34,11–25 133, 239
 Ex 34,29–30 349, 358
 Ex 34,29–35 239
 Ex 34,33–35 349
 Ex 35^{LXX} 20
 Ex 35–40^{LXX} 19, 20
 Ex 36,8–40^{LXX} 19
 Ex 36,8^{LXX} 20
 Ex 39,1–31 19
 Ex 40,13 146
 Ex 40,34–35^{LXX} 353
 Ex 40,34–38 9, 14, 155

Leviticus

Lev 5,2 309
 Lev 7,21 309
 Lev 9,22–24 155
 Lev 10,9 323
 Lev 10,16–20 155
 Lev 11,10 309
 Lev 11,11 309
 Lev 11,12 309
 Lev 11,13 309
 Lev 11,20 309
 Lev 11,23 309
 Lev 11,41 309
 Lev 11,42 309
 Lev 13,15 309
 Lev 14,3 309
 Lev 16,2 146
 Lev 18,22 309
 Lev 18,26 309

Lev 18,27 309
 Lev 18,29 309
 Lev 18,30 309
 Lev 19,4 309
 Lev 19,11 309
 Lev 20,13 309
 Lev 20,23 309
 Lev 20,25 309
 Lev 25,42 245
 Lev 26,30 309

Numeri

Num 1,1 233
 Num 9,1–14 259
 Num 9,14 258
 Num 9,15–23 14
 Num 10,2.6 9
 Num 10,11–28 14
 Num 10,28 9
 Num 10,35 109
 Num 11,4 258
 Num 11,18 140
 Num 11,21 124
 Num 11,28 146
 Num 12,3 121
 Num 12,6–8 137
 Num 12,7 121
 Num 12,8 121, 150
 Num 12,9–10 124
 Num 13–14^{LXX} 272
 Num 14 147
 Num 14,3 292
 Num 14,20–23 124
 Num 14,24 147
 Num 14,30 146, 147
 Num 14,38 146
 Num 15,9–21 155
 Num 16,1–17,15 122
 Num 16,1–30 124
 Num 16,3 123
 Num 16,30–35 123
 Num 17,6–15 151
 Num 18,1^{LXX} 201
 Num 20 239
 Num 20,1ff.^{LXX} 173
 Num 20,1–13 77
 Num 20,2–11 150

- Num 20,8 146
 Num 20,12 147, 148
 Num 20,14–21 152
 Num 20,14 ff.^{LXX} 272
 Num 20,22–29 147
 Num 21,1–3^{Vg} 173
 Num 21,6–9 193
 Num 21,9 193
 Num 21,21–25 152
 Num 21,21^{LXX} 152
 Num 21–25^{LXX} 272
 Num 24,1 140
 Num 25,2 309
 Num 25,6–13 146
 Num 27,13 146
 Num 27,15–23 147
 Num 29 254
 Num 31–32^{LXX} 272
 Num 32,8^{LXX} 173
 Num 32,11–12 147
 Num 33 9, 13, 14
 Num 33,1 8, 9, 10, 12, 13, 14
 Num 33,2 8, 9, 10, 13, 14
 Num 33,3–5 14
 Num 33,38^{LXX} 187
 Num 33,48–49 14
 Num 33,52 309
- Deuteronomium**
- Dtn 1,36 147
 Dtn 1,38 147
 Dtn 2,14–16 146
 Dtn 2,24–37 152
 Dtn 2,26 152
 Dtn 3,25 282
 Dtn 3,28 147
 Dtn 4,34 120
 Dtn 5 236, 309
 Dtn 5,8 309
 Dtn 5,18 309
 Dtn 5,19 309
 Dtn 5,22 121
 Dtn 7,25 309
 Dtn 7,26 309
 Dtn 8,15 77
 Dtn 9–10 236
 Dtn 9,6.13^{LXX} 197
- Dtn 9,15 121
 Dtn 9,21 236
 Dtn 9,22–24 236
 Dtn 9,25 236
 Dtn 9,25–29 104
 Dtn 9,27–29 236
 Dtn 10,1–4 236
 Dtn 10,10 239
 Dtn 11,3–4 149
 Dtn 12,31 309
 Dtn 15,16 140
 Dtn 16,6 260
 Dtn 18,10 309
 Dtn 18,15 137, 151, 201, 340, 349
 Dtn 18,15^{LXX} 350
 Dtn 18,18 137, 151, 201
 Dtn 20,1 233
 Dtn 20,8 309
 Dtn 21,22–23 135
 Dtn 23,18 309
 Dtn 26,5 168
 Dtn 26,7^{LXX} 63, 162
 Dtn 26,8 120
 Dtn 28^{LXX} 197
 Dtn 28,7.25.31.48.53.68^{LXX} 197
 Dtn 28,27 314
 Dtn 28,35 314
 Dtn 28,50^{LXX} 197
 Dtn 28,52 198
 Dtn 28,52.55.57^{LXX} 197
 Dtn 28,53.55.57 198
 Dtn 28,59 314
 Dtn 28,61 314
 Dtn 29,16 309
 Dtn 31,7–8.14.23 147
 Dtn 31,19.22.24 138
 Dtn 32,1–44 138
 Dtn 32,6^{LXX} 156
 Dtn 32,17 309
 Dtn 32,21 309
 Dtn 32,50 146
 Dtn 33,2 222
 Dtn 33,8 195
 Dtn 33,13 47
 Dtn 34,1–4 148
 Dtn 34,1–6 155
 Dtn 34,1–9 147

Dtn 34,9 147
 Dtn 34,10 151, 121, 201, 340
 Dtn 34,10–11 137
 Dtn 34,11–12 120

Das Buch Josua

Jos 1,1 146
 Jos 1,2 147
 Jos 2,10 170
 Jos 3–4 75
 Jos 4–6 146, 259
 Jos 4,19 107
 Jos 6–12 147
 Jos 9,2 150
 Jos 11,16–20 124
 Jos 13–21 147
 Jos 14,13 147
 Jos 15,13 147
 Jos 24,14 196
 Jos 24,33 146

Das Buch der Richter

Ri 1,16 150
 Ri 1,20 150
 Ri 3,2–3 42
 Ri 3,4 150
 Ri 4,11 150
 Ri 5 239
 Ri 5,20 108, 109
 Ri 6,7–10 150
 Ri 6,13 149
 Ri 11,34 239
 Ri 16,10.13 202
 Ri 16,25 140
 Ri 18,30 148, 150
 Ri 20,28 146

Das 1. Buch Samuel

1 Sam 1,11^{LXX} 323
 1 Sam 2,1–10 239
 1 Sam 10,18^{LXX} 270
 1 Sam 15 109
 1 Sam 15,9 109
 1 Sam 20,36–37 44
 1 Sam 29,9 140

Das 2. Buch Samuel

2 Sam 7,10 243
 2 Sam 11,20 44
 2 Sam 13,22 140
 2 Sam 22,26 195

Das 1. Buch der Könige

1 Kön 8,66 97
 1 Kön 18 337
 1 Kön 18,9 340
 1 Kön 18,12 340
 1 Kön 18,36 340
 1 Kön 18,40 332
 1 Kön 18,46 333
 1 Kön 19 329, 331, 335, 337, 338, 340, 342,
 359
 1 Kön 19,1–3 331, 332, 333
 1 Kön 19,1–4 339
 1 Kön 19,3 340
 1 Kön 19,3–6 333
 1 Kön 19,4 331, 340
 1 Kön 19,5 331
 1 Kön 19,5–6 362
 1 Kön 19,6–8 331
 1 Kön 19,7 331
 1 Kön 19,8–9 333
 1 Kön 19,9 338, 362
 1 Kön 19,9–10 336
 1 Kön 19,9–11 331, 339
 1 Kön 19,10 340
 1 Kön 19,11 338
 1 Kön 19,11–13 332, 333
 1 Kön 19,12 339
 1 Kön 19,13 331, 335
 1 Kön 19,13–14 339
 1 Kön 19,14 331, 340
 1 Kön 19,15–18 332, 336, 340
 1 Kön 22,23 202

Das 2. Buch der Könige

2 Kön 2,1–12 327
 2 Kön 2,19–22 126
 2 Kön 3,15 333
 2 Kön 8,7–15 330
 2 Kön 9,1–3 330
 2 Kön 13,17 44
 2 Kön 19,32 44

2 Kön 19,35 109
 2 Kön 21,1–7 148
 2 Kön 22–23 260
 2 Kön 23,21–23 260

Das 1. Buch der Chronik

1 Chr 5,29 146
 1 Chr 5,29–30 146
 1 Chr 6,35 146
 1 Chr 16,34 140
 1 Chr 16,40 150
 1 Chr 23,15 148
 1 Chr 24,6 140, 141
 1 Chr 26,24 148

Das 2. Buch der Chronik

2 Chr 5,13 140
 2 Chr 6,37–38 246
 2 Chr 7,3 140
 2 Chr 16,2 124
 2 Chr 17,8 140
 2 Chr 18,22 202
 2 Chr 29–30 260
 2 Chr 30,2–3 260
 2 Chr 34–35 260

Das Buch Esra

Esra 2,60 140
 Esra 3,1 261
 Esra 3,11 140
 Esra 4,3 246
 Esra 6,19ff. 261
 Esra 7,5 146
 Esra 13,18 204

Das Buch Nehemia

Neh 7,5–6 246
 Neh 7,62 140
 Neh 9 243, 244, 245
 Neh 9,6–25 149
 Neh 9,7 244
 Neh 9,10 244
 Neh 9,11 52, 244
 Neh 9,11–12 33
 Neh 9,14 118, 149

Das Buch Tobit

Tob 1,4–6 141
 Tob 1,4–8 133
 Tob 1,7 141
 Tob 1,8 138
 Tob 1,15 134
 Tob 1,15–19 141
 Tob 1,18 135, 136
 Tob 1,18–19 135
 Tob 1,19 138
 Tob 2,3 136
 Tob^{GII} 2,12 133
 Tob 2,19–11 138
 Tob 3 133
 Tob 3,3–5 133
 Tob 3,8 136
 Tob 3,17 133
 Tob 4,3–19 136
 Tob 4,5 136
 Tob 4,12 137
 Tob 5 140
 Tob 5,1 136
 Tob 5,14 140, 141
 Tob^{GI} 6,13 131
 Tob^{GII} 6,13 131
 Tob 6,14–15 136
 Tob^{GI} 7,12–14 131
 Tob^{GI} 7,13 131
 Tob 8,3 64
 Tob^{GI} 8,3 135
 Tob^{GII} 8,3 135
 Tob 12,14 133
 Tob 12,19 64
 Tob 12,20 138
 Tob 13,1–18 138
 Tob 13,7–10 136
 Tob 13,16–17 136
 Tob 14,4–7 136

Das Buch Judit

Jdt 1,4^{Vg} 164
 Jdt 1,7^{Vg} 164
 Jdt 1,16 194
 Jdt 2,3^{Vg} 164
 Jdt 2,27 61
 Jdt 3,1 152
 Jdt 3,8 61

- Jdt 4 61
 Jdt 4,5–7 61
 Jdt 4,9 162
 Jdt 4,11–13^{Vg} 161, 163, 164, 166, 176, 180,
 181, 182, 183, 184
 Jdt 4,12–13^{Vg} 165
 Jdt 4,13 62, 63, 65, 162, 165, 170, 176, 182
 Jdt 4,13^{Vg} 164, 173, 175, 177, 178, 184
 Jdt 4,14^{Vg} 164
 Jdt 5 171
 Jdt 5,1 61
 Jdt 5,5^{Vg} 167
 Jdt 5,5–21 166
 Jdt 5,6–9^{Vg} 167
 Jdt 5,9^{Vg} 167, 168, 175
 Jdt 5,10 167, 168, 175
 Jdt 5,10^{Vg} 168, 169, 175
 Jdt 5,10–11^{Vg} 167, 169, 170
 Jdt 5,10–12 181
 Jdt 5,10–20^{Vg} 167
 Jdt 5,11 168, 169, 175
 Jdt 5,11^{Vg} 175, 176, 177, 182
 Jdt 5,11–16^{Vg} 161
 Jdt 5,12 96, 169, 170, 175, 182
 Jdt 5,12^{Vg} 171, 172
 Jdt 5,12–13 149
 Jdt 5,12–13^{Vg} 167, 171, 172, 176, 177, 178,
 181, 182, 183
 Jdt 5,12–15^{Vg} 182
 Jdt 5,13 170, 171, 176, 177, 182
 Jdt 5,13^{Vg} 171, 172, 181
 Jdt 5,14 172, 173, 175, 176, 182
 Jdt 5,14^{Vg} 171, 173, 174, 175
 Jdt 5,14–15^{Vg} 172, 173, 174, 176, 178, 182,
 183
 Jdt 5,14–16^{Vg} 167, 173
 Jdt 5,15^{Vg} 168, 174
 Jdt 5,15–16 177
 Jdt 5,16^{Vg} 164, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
 180, 181, 182, 183, 184
 Jdt 5,17–19^{Vg} 167, 177, 178, 183
 Jdt 5,20^{Vg} 167, 177
 Jdt 5,20–21 176, 178, 183
 Jdt 5,21–23^{Vg} 167
 Jdt 5,24–25^{Vg} 167, 176, 178, 183
 Jdt 6,2 61
 Jdt 7 63
 Jdt 7,2 61
 Jdt 7,8^{Vg} 164
 Jdt 7,30 61
 Jdt 7,30–31 64
 Jdt 8–9 159
 Jdt 8,6^{Vg} 165
 Jdt 8,13 65
 Jdt 8,17^{Vg} 164
 Jdt 8,24–25^{Vg} 165
 Jdt 8,33^{Vg} 165
 Jdt 9 64, 178, 183
 Jdt 9^{Vg} 165, 181
 Jdt 9,2–3^{Vg} 178
 Jdt 9,2–4 178
 Jdt 9,3–16^{Vg} 178
 Jdt 9,4–11 178
 Jdt 9,6^{Vg} 164, 180, 181, 183
 Jdt 9,6–8 181, 183
 Jdt 9,6–8^{Vg} 180, 181, 182, 183, 184
 Jdt 9,6–9^{Vg} 165
 Jdt 9,6–8,10^{Vg} 161
 Jdt 9,7 159, 160, 178, 181, 184
 Jdt 9,7^{Vg} 180
 Jdt 9,7–8 62, 164, 178, 179, 180, 181
 Jdt 9,8^{Vg} 180, 181
 Jdt 9,9^{Vg} 164, 183
 Jdt 9,10^{Vg} 164, 179, 180, 184
 Jdt 9,11 62
 Jdt 9,11^{Vg} 179
 Jdt 9,12–14 178
 Jdt 9,14 62
 Jdt 9,15^{Vg} 164
 Jdt 9,16^{Vg} 179
 Jdt 10,10^{Vg} 165
 Jdt 10,19 169
 Jdt 13,6^{Vg} 165
 Jdt 15–16 159
 Jdt 15,8 97
 Jdt 15,10 64, 65, 97
 Jdt 16 159, 239
 Jdt 16,2 62, 97, 98, 159, 160, 178, 179
 Jdt 16,3^{Vg} 179
 Jdt 16,5 65
 Jdt 16,17 65
- Das Buch Ester**
 Est 2,7 102

Est 2,10 102
 Est 2,20 102
 Est 3,7 112, 113
 Est 4,10–11 102
 Est 4,13 108
 Est 5,14 110
 Est 6,1 106, 107, 108
 Est 6,1^{LXX} 64
 Est 6,13 110, 112
 Est 8,6 94
 Est 8,7 110
 Est 8,7^{LXX} 94
 Est 8,12–13 196
 Est 9,4 102
 Est A 7 94
 Est C 8–10 104
 Est C 20 105
 Est D 8 64

Das 1. Buch der Makkabäer

1 Makk 2,2–5 145, 147
 1 Makk 2,4 148
 1 Makk 2,23–28 146
 1 Makk 2,49–70 145
 1 Makk 2,50 145
 1 Makk 2,51 149
 1 Makk 2,64 145
 1 Makk 3,38–4,25 148
 1 Makk 4,8–10 149
 1 Makk 4,9 150, 153
 1 Makk 5,45–51 151, 152
 1 Makk 5,48 152
 1 Makk 5,62 153
 1 Makk 7,5 146
 1 Makk 7,10 152
 1 Makk 7,14 146
 1 Makk 7,27 152
 1 Makk 7,45 98
 1 Makk 10,3 152
 1 Makk 10,78 98
 1 Makk 11,3 152
 1 Makk 12,30 98
 1 Makk 16,9 98

Das 2. Buch der Makkabäer

2 Makk 1,24 153
 2 Makk 1,29 154

2 Makk 2 155
 2 Makk 2,1–12 155
 2 Makk 2,2–9 154
 2 Makk 2,4–5 155
 2 Makk 2,6–7 155
 2 Makk 2,7–8 155
 2 Makk 2,10–11 155
 2 Makk 2,19–32 64
 2 Makk 2,23 156
 2 Makk 2,29 156
 2 Makk 3,24–26 64
 2 Makk 3,31–34 64
 2 Makk 5,1–4 64
 2 Makk 7 156
 2 Makk 7,6 156
 2 Makk 7,30 156
 2 Makk 10,29–30 64
 2 Makk 11,6–12 224
 2 Makk 11,8 64
 2 Makk 12,22 64
 2 Makk 12,26–28 151
 2 Makk 15,11–16 64
 2 Makk 15,25–36 64

Das Buch Ijob

Ijob 1,1 196
 Ijob 1,8 196
 Ijob 2,3 196
 Ijob 4,12 336
 Ijob 4,12^{LXX} 363
 Ijob 4,12–14 363
 Ijob 4,13 362
 Ijob 4,16 336
 Ijob 4,17 196
 Ijob 7,11 217
 Ijob 9,20 196
 Ijob 10,1 217
 Ijob 11,4 196
 Ijob 12,4 196
 Ijob 13,4 124
 Ijob 15,14 196
 Ijob 22,3 196
 Ijob 22,19 196
 Ijob 28 60
 Ijob 30,26 140
 Ijob 33,9 196
 Ijob 38,16 47

Die Psalmen

- Ps 5,7 202
 Ps 29 76
 Ps 29,6 75
 Ps 29,8–9 76
 Ps 29,10 76
 Ps 34,9 140
 Ps 44,3 243
 Ps 48,7 76
 Ps 51 244
 Ps 52,11 140
 Ps 54,8 140
 Ps 63,4 140
 Ps 68 73
 Ps 69,17 140
 Ps 74 71
 Ps 74,2 105
 Ps 77 71
 Ps 77,17 76
 Ps 77,20 33
 Ps 77,20^{LXX} 58
 Ps 78 71, 149
 Ps 78,13–14 33
 Ps 78,44–51 241, 245
 Ps 79 71
 Ps 80,9 243
 Ps 80,9–12 105
 Ps 81 73
 Ps 84,11–12 140
 Ps 86,5 140
 Ps 86,10 238
 Ps 93,4 238
 Ps 95 71
 Ps 96,9 76
 Ps 97,4 76
 Ps 100,5 140
 Ps 104,5–9 75
 Ps 105^{LXX} 149
 Ps 105,6^{LXX} 58
 Ps 105,7–11^{LXX} 149
 Ps 105,9^{LXX} 149
 Ps 105,16^{LXX} 149
 Ps 105,23^{LXX} 149
 Ps 105,26 118
 Ps 105,26–36 241, 245
 Ps 105,33^{LXX} 149
 Ps 105,47^{LXX} 154
 Ps 106 71
 Ps 106,1 140
 Ps 106,7–12 33
 Ps 106,16 118, 149
 Ps 106,17–18 123
 Ps 106,23 118
 Ps 106,32 118
 Ps 107,1 140
 Ps 107,9 140
 Ps 109,21 140
 Ps 111–112 73
 Ps 111–118 81
 Ps 112 82
 Ps 113 75, 79, 82
 Ps 113^{LXX} 73
 Ps 113,1 78
 Ps 113,1–115,1 73
 Ps 113,1–3 79, 80, 82
 Ps 113,1–4 84
 Ps 113,2 79
 Ps 113,3 79
 Ps 113,4 79, 80, 83, 84
 Ps 113,5 79, 82, 85
 Ps 113,6 78, 70
 Ps 113,7–8 79
 Ps 113,9 78, 81
 Ps 113–115 78, 80, 81, 82, 83, 84
 Ps 113–118 73, 81, 84, 85
 Ps 114 71, 73, 79, 80, 82, 84
 Ps 114,1 75
 Ps 114,1–2 74, 77
 Ps 114,1–4 77
 Ps 114,2 73, 75
 Ps 114,3 75
 Ps 114,3–4 74
 Ps 114,4 75, 76
 Ps 114,5–6 74, 76
 Ps 114,7 75, 77, 78, 80
 Ps 114,7–8 74, 76
 Ps 114,8 77
 Ps 115 73, 79, 82, 83, 85
 Ps 115,1 79, 80, 82, 83, 84
 Ps 115,2 79, 80, 82, 84
 Ps 115,3 80, 82, 83
 Ps 115,4–8 80
 Ps 115,9 83
 Ps 115,11 83, 84

Ps 115,12 79, 83
 Ps 115,12–15 80
 Ps 115,13 79, 83, 84
 Ps 115,15 78, 70
 Ps 115,16 78
 Ps 115,17–18 79
 Ps 115,18 78, 79, 81
 Ps 116 82, 83, 84
 Ps 116,4 82, 84
 Ps 116,5 82
 Ps 116,13 82, 84
 Ps 116,17 82, 84
 Ps 116,19 81
 Ps 116–118 81
 Ps 117 81, 83, 84
 Ps 117,2 83
 Ps 118 82, 83, 84, 85
 Ps 118,1 140
 Ps 118,1–4 83
 Ps 118,4 84
 Ps 118,14 81
 Ps 118,28 81
 Ps 118,29 140
 Ps 119,66 140
 Ps 119,71 140
 Ps 134,14^{LXX} 156
 Ps 135 71, 73
 Ps 135,3 140
 Ps 136 71, 83, 85
 Ps 136,1 140
 Ps 136,11 118
 Ps 136,13–14 33
 Ps 136,24 83
 Ps 136,25 83
 Ps 147,1 140

Das Buch der Sprichwörter

Spr 3,41 140
 Spr 4,2 140
 Spr 8 60
 Spr 14,10 217
 Spr 22,9 140
 Spr 24,13 140
 Spr 25,7 140
 Spr 26,18 44
 Spr 31,18 140

Das Buch der Weisheit

Weish 1,4 199
 Weish 1,9 204
 Weish 1,10 204
 Weish 1,11 198, 204
 Weish 1,12 204, 205
 Weish 1,16 204
 Weish 1,19–20 204
 Weish 1,21 59
 Weish 2,1–9 204
 Weish 2,18 191, 192
 Weish 3,1 94, 187
 Weish 3,2 93, 187, 357
 Weish 3,4 96
 Weish 3,15 93
 Weish 3,16 195
 Weish 4,7 198
 Weish 4,10 204
 Weish 4,11 198
 Weish 5,1 93
 Weish 5,17 204
 Weish 6,12–21 60
 Weish 6,21 194
 Weish 6,22–11,1 55
 Weish 7,1 187
 Weish 7,2 195
 Weish 7,6 93, 187, 357
 Weish 7,27 201, 203
 Weish 7,27–28 202
 Weish 8,7 93
 Weish 8,18 93
 Weish 9 189
 Weish 9,1–18 55, 56, 189
 Weish 9,10 204
 Weish 9,13 56
 Weish 9,15 198
 Weish 9,16 93
 Weish 9,18 55, 56, 59, 60, 150
 Weish 9,19 56, 188, 189
 Weish 10 56, 59, 66, 190, 191, 194, 203
 Weish 10–19 117
 Weish 10,1 56, 190, 203
 Weish 10,1–11,1 55, 57
 Weish 10,1–14 189
 Weish 10,3 205
 Weish 10,4 56
 Weish 10,4 ff. 194

- Weish 10,5 190, 196
 Weish 10,6 190, 191, 192, 194
 Weish 10,7 198
 Weish 10,9 93, 191, 192, 194
 Weish 10,10 93, 190, 194
 Weish 10,12 57
 Weish 10,13 191, 192, 194
 Weish 10,15 57, 59, 150, 188, 189, 190, 191,
 192, 194, 195, 196, 197, 204
 Weish 10,15–16 188, 189
 Weish 10,15–21 33, 38
 Weish 10,15–11,1 56, 187, 188, 190, 198,
 203, 204
 Weish 10,15–11,4 150
 Weish 10,15–19,22 26
 Weish 10,16 57, 150, 189, 199, 200
 Weish 10,17 57, 58, 205, 282
 Weish 10,17–21 57, 189
 Weish 10,18 58
 Weish 10,18–19 58, 150
 Weish 10,19 58, 59, 198
 Weish 10,20 58, 150, 190, 194
 Weish 10,20–21 58
 Weish 10,21 55, 189
 Weish 11–19 93
 Weish 11,1 150, 188, 189, 201, 203, 205
 Weish 11,4 150
 Weish 11,5 96
 Weish 11,8 96
 Weish 11,16 96
 Weish 12,1 199
 Weish 12,2.16.18 151
 Weish 12,14 96
 Weish 12,15 96
 Weish 12,27 96
 Weish 12,38 204
 Weish 14,6 195
 Weish 14,10 96
 Weish 14,27–28 202
 Weish 15,1.3 151
 Weish 15,4 93
 Weish 15,8 198
 Weish 15,11 198
 Weish 16,1 96
 Weish 16,1–19,17 151
 Weish 16,5 193
 Weish 16,7–8 151, 193
 Weish 16,8 191, 193, 194
 Weish 16,9 96
 Weish 16,13.24.26 151
 Weish 16,14 198
 Weish 16,16 151
 Weish 17,2 195
 Weish 18,5 96, 151
 Weish 18,11 96
 Weish 18,20 124, 200
 Weish 18,20–21 151, 200
 Weish 18,20–25 151
 Weish 18,21 150, 196, 200
 Weish 18,22 96, 200, 205
 Weish 19 205
 Weish 19,7 205
 Weish 19,9 151, 191, 194
 Weish 19,10 204
 Weish 19,12 204
 Weish 19,13 204
 Weish 19,13–17 93
 Weish 19,16 89, 92, 93
 Weish 19,22 151, 192, 205
- Das Buch Jesus Sirach**
 Sir 2,1 128
 Sir 2,10 126, 127
 Sir 15,11–18,4 124
 Sir 16,6–11 117, 120, 124
 Sir 16,14–16 120
 Sir 16,26–17,14 117
 Sir 19,20 127
 Sir 24 60
 Sir 38,1^{LXX} 125
 Sir 38,1–8 125
 Sir 38,1–15 124, 125
 Sir 38,2 125
 Sir 38,4 125
 Sir 38,5 117, 124, 126
 Sir 38,9–15 125
 Sir 44–50 117
 Sir 44–50,24 152
 Sir 44,17–18 137
 Sir 44,20 121
 Sir 44,23 118
 Sir 44,23–24 119
 Sir 44,23–45,1 121
 Sir 44,23–45,5 117

Sir 45,1–5 118, 119, 120, 121
 Sir 45,6–22 122
 Sir 45,17 127
 Sir 45,18–19 117, 122, 123, 124
 Sir 45,23.25 146
 Sir 46,6 124
 Sir 47,12 119
 Sir 48,7–9 327
 Sir 48,10^{LXX} 323
 Sir 49,15 119
 Sir 50,1–21 118, 122

Das Buch Jesaja

Jes 3,7 124
 Jes 5,10^{LXX} 25
 Jes 8,1^{LXX} 23
 Jes 8,11 248
 Jes 10,24^{LXX} 25
 Jes 12,5 238
 Jes 14,1^{LXX} 25
 Jes 26,20 248
 Jes 34,10 140
 Jes 34,16–17 33
 Jes 37,33 44
 Jes 38,15 217
 Jes 40 ff. 53
 Jes 40,1–5 246
 Jes 40,3–5 323
 Jes 41,8–9 246
 Jes 41,14 51
 Jes 41,18 77
 Jes 42,1 351, 359
 Jes 42,13 179
 Jes 42,13^{LXX} 25, 179
 Jes 42,13^{Vg} 179
 Jes 43,1–6 246
 Jes 43,1–7 105
 Jes 43,14 51, 53
 Jes 43,14–15 51
 Jes 43,14–21 38, 46, 50, 54, 65, 105
 Jes 43,14–44,8 51
 Jes 43,16 52, 54, 244
 Jes 43,16–17 50, 51, 53, 54, 55, 59
 Jes 43,17 51, 52, 53, 54
 Jes 43,18 53, 54, 55
 Jes 43,18 ff. 51
 Jes 43,19 53, 54

Jes 43,19–20 54, 55
 Jes 45,1–7 53
 Jes 47,4 51
 Jes 48,17 51
 Jes 48,20–21 105
 Jes 48,20–23 51
 Jes 49,7.13–17 246
 Jes 51,9–10 33, 50, 75
 Jes 51,10^{LXX} 58
 Jes 51,10–11 105
 Jes 51,22–23 246
 Jes 52,1–3 246
 Jes 52,2–5 105
 Jes 52,11–12 105
 Jes 54,4–10 246
 Jes 54,5 51
 Jes 55,12–13 105
 Jes 63,11–14 199
 Jes 63,12–13 33, 50
 Jes 63,12–13^{LXX} 58
 Jes 63,16 146
 Jes 64,7 146
 Jes 66,18 266

Das Buch Jeremia

Jer 1,19^{LXX} 98
 Jer 2,6^{Vg} 173
 Jer 2,21 243
 Jer 8,22 124, 126
 Jer 9,4 202
 Jer 10,6 238
 Jer 14,14 202
 Jer 15,1 118
 Jer 15,21^{LXX} 98
 Jer 20,13^{LXX} 98
 Jer 23,5 323
 Jer 23,25 202
 Jer 25,11–12 219
 Jer 29,10 220
 Jer 30,10 246
 Jer 31,11^{LXX} 98
 Jer 32,20–21 220
 Jer 33,15 323
 Jer 34,13 98
 Jer 34,13^{LXX} 98
 Jer 39,11–14 154
 Jer 40,1–6 154

Jer 41,13^{LXX} 98
 Jer 42,11 98
 Jer 42,11^{LXX} 98
 Jer 43,4–7 154
 Jer 46,11 124
 Jer 46,27 246
 Jer 49,11^{LXX} 98
 Jer 51,8 124

Das Buch Baruch

Bar 2,14 98
 Bar 4,18 98
 Bar 4,21 98

Das Buch Ezechiel

Ez 1,3 333
 Ez 1,15–28 218
 Ez 3,22 333
 Ez 8,1 333
 Ez 10,6–12 218
 Ez 20,8 196
 Ez 20,8^{LXX} 196
 Ez 20,30–31 197
 Ez 20,35–38 233
 Ez 22,28 202
 Ez 23,14^{LXX} 23
 Ez 27,31 217
 Ez 33,22 333
 Ez 47,8–11 126

Das Buch Daniel

Dan 1–6 220
 Dan 4,30 110
 Dan 9 219, 220
 Dan 9,3–4 220
 Dan 9,3–19 219, 220
 Dan 9,15 215, 220
 Dan 9,15–19 220
 Dan 10 215
 Dan 11,2–12,4 215

Das Buch Hosea

Hos 2,9 140
 Hos 4,13 140
 Hos 8,11–13 37
 Hos 9,3–4 37
 Hos 10,4 202
 Hos 11,1 105
 Hos 11,1–6 37
 Hos 12,8–14 37
 Hos 12,14 151, 340
 Hos 12,40 201

Das Buch Amos

Am 2,10 37
 Am 3,1 37
 Am 9,7 37

Das Buch Jona

Jona 4,3 140

Das Buch Micha

Mi 6,4 118
 Mi 6,12 202

Das Buch Habakuk

Hab 2,15 248
 Hab 3,15 33

Das Buch Sacharja

Sach 6,10.14 140
 Sach 8,23 266
 Sach 13,3 202

Das Buch Maleachi

Mal 3,1 323, 327
 Mal 3,22 339
 Mal 3,22^{LXX} 323
 Mal 3,22–24 328
 Mal 3,23 359
 Mal 3,23–24 323, 327, 339

II. Neues Testament

Das Evangelium nach Matthäus

Mt 5–7 310
 Mt 5,17–19 310
 Mt 17,1–13 321
 Mt 17,2 326, 348, 358
 Mt 17,5 326
 Mt 17,9–13 359
 Mt 27,51 356
 Mt 28,16–20 364

Das Evangelium nach Markus

Mk 1,1–8 323, 324
 Mk 1,9–11 346
 Mk 1,11 326, 350, 351, 359
 Mk 8,29 343
 Mk 9,2 321, 326, 344
 Mk 9,2–3 346, 348
 Mk 9,2–8 346
 Mk 9,2–13 321
 Mk 9,3 358
 Mk 9,4 323, 326
 Mk 9,5 354
 Mk 9,6 363
 Mk 9,7 326, 345, 350, 359
 Mk 9,9–13 323, 324, 325, 359
 Mk 9,11–13 324
 Mk 9,28–35 326
 Mk 13 324
 Mk 14,1.12 257
 Mk 15,38 356

Das Evangelium nach Lukas

Lk 1,13–17 323
 Lk 1,46–55 239
 Lk 1,70 201
 Lk 1,76–79 323
 Lk 3,4–6 323
 Lk 3,22 326, 359
 Lk 9,28 344, 356
 Lk 9,28–36 321, 325
 Lk 9,29 358
 Lk 9,31 322, 340, 349, 357
 Lk 9,32 349, 353, 362
 Lk 9,33 354, 355

Lk 9,34 353, 363
 Lk 9,35 350, 359
 Lk 9,45 364
 Lk 18,31 356
 Lk 18,34 364
 Lk 19,28 356
 Lk 22,39–46 362
 Lk 23,35 359
 Lk 23,45 356
 Lk 24,26 344
 Lk 24,27–28 364

Das Evangelium nach Johannes

Joh 1,14 346, 347
 Joh 8,39 146

Die Apostelgeschichte

Apg 1,1–11 363
 Apg 1,8 364
 Apg 3,21 201
 Apg 7,34 270
 Apg 7,38 222
 Apg 7,53 222
 Apg 9 262
 Apg 22 262
 Apg 22,3 265
 Apg 26 262

Der Brief an die Römer

Röm 9,4 256

Der Brief an die Galater

Gal 3,19–20 222

Der 2. Brief an die Thessalonicher

2 Thess 2,4 219

Der Brief an die Hebräer

Hebr 2,23 222
 Hebr 11,22 270

Der Brief des Jakobus

Jak 2,21 146

Der 2. Brief des Petrus

2 Petr 1,15 357

2 Petr 3,2 201

Die Offenbarung des Johannes

Offb 1–3 304, 305, 308, 315

Offb 1,6 301, 302, 303, 304, 305, 308

Offb 2–3 303, 304, 305, 307

Offb 4 304

Offb 4–22 304, 305, 307, 308, 315

Offb 5,10 301, 302, 303, 304, 305, 308

Offb 6,12–21 307

Offb 9,18 96

Offb 9,20 307, 308

Offb 9,20–21 308, 309, 313, 314

Offb 9,20–22,20 307

Offb 11,6 307

Offb 12–13 306, 307, 308, 309

Offb 14,13 307

Offb 15,1 96, 307, 313, 314

Offb 15,3 307

Offb 15,6 307, 313, 314

Offb 15,8 307, 313, 314

Offb 16 300, 314

Offb 16,2 314

Offb 16,9 307, 313

Offb 16,11 307

Offb 16,21 307, 313

Offb 17–18 306

Offb 17–18 309

Offb 18,4 307, 313

Offb 18,6 307

Offb 18,8 307, 313

Offb 20,4 302, 303, 304, 305, 308

Offb 20,4–6 301

Offb 20,6 302, 303, 304, 305, 308

Offb 20,12–13 307

Offb 21,8 308, 309

Offb 21,9 307, 314

Offb 21,17 308

Offb 21,27 309, 312

Offb 22,12 307

Offb 22,15 308, 309, 314

Offb 22,18 307, 313

Offb 22,19 314

Offb 22,20 307

III. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit**Apokalypse des Abraham**

ApcAbr 6,1 217

ApcAbr 15,4 216

ApcAbr 18,1–14 218

ApcAbr 21 218

ApcAbr 28,5 218

ApcAbr 29,15 216, 217

ApcAbr 30,1–8 216

ApcAbr 30,1 217

ApcAbr 30,4–8 217

ApcAbr 31,2–4 218

Apokalypse des Elia

ApcEl [C] 2,39 216, 219

ApcEl [C] 2,44 216, 219

Aristeasbrief

Arist 1,1 26

Exodus-Drama des Ezechiel

TragEz 165 282

Flavius Josephus

Flav.Jos. Bell. 1,10 262

Flav.Jos. Bell. 1,125–127 262

Flav.Jos. Bell. 2,10–13 262

Flav.Jos. Bell. 2,224 262

Flav.Jos. Bell. 2,244 262

Flav.Jos. Bell. 2,280 263

Flav.Jos. Bell. 2,280–283 262

Flav.Jos. Bell. 3,387–391 295

Flav.Jos. Bell. 4,79–81 295

Flav.Jos. Bell. 4,402 263

Flav.Jos. Bell. 5,98–105 263

Flav.Jos. Bell. 6,420 263

Flav.Jos. Bell. 7,389–390 295

Flav.Jos. Ant. 1–3 27

Flav.Jos. Ant. 1,184 255
 Flav.Jos. Ant. 2,14,3 96
 Flav.Jos. Ant. 2,311–319 258
 Flav.Jos. Ant. 3,6–7 127
 Flav.Jos. Ant. 3,248 258
 Flav.Jos. Ant. 3,294 259
 Flav.Jos. Ant. 3,95–97 327
 Flav.Jos. Ant. 4,115 266
 Flav.Jos. Ant. 4,189 357
 Flav.Jos. Ant. 4,325–326 327
 Flav.Jos. Ant. 5,20–32.34 259
 Flav.Jos. Ant. 8,349–352 335
 Flav.Jos. Ant. 9,260–276 260
 Flav.Jos. Ant. 10,48–80 260
 Flav.Jos. Ant. 11,109–111 261
 Flav.Jos. Ant. 11,111f. 262
 Flav.Jos. Ant. 11,66 261
 Flav.Jos. Ant. 11,68–74 261
 Flav.Jos. Ant. 11,75–77 261
 Flav.Jos. Ant. 11,78 261
 Flav.Jos. Ant. 12,325 256
 Flav.Jos. Ant. 13,299f. 260
 Flav.Jos. Ant. 14,19–28 262
 Flav.Jos. Ant. 17,213–218 262
 Flav.Jos. Ant. 18,29f. 262
 Flav.Jos. Ant. 18,120–124 262
 Flav.Jos. Ant. 20,106 262
 Flav.Jos. Ant. 20,133 262
 Flav.Jos. C.Ap. 1,191 212
 Flav.Jos. C.Ap. 1,218 254
 Flav.Jos. C.Ap. 1,223 253
 Flav.Jos. C.Ap. 1,229 258
 Flav.Jos. C.Ap. 1,230 253
 Flav.Jos. C.Ap. 2,17 253
 Flav.Jos. C.Ap. 2,19 253
 Flav.Jos. C.Ap. 2,77 257
 Flav.Jos. C.Ap. 2,196 257
 Flav.Jos. C.Ap. 2,313 257
 Flav.Jos. Vita 2–6 260
 Flav.Jos. Vita 277–280 265

Henoch

1 Hen 85–90 214, 216, 221
 1 Hen 89,1 224
 1 Hen 89,6 224
 1 Hen 89,15–27 216, 222
 1 Hen 89,21 224

1 Hen 89,21–27 223
 1 Hen 89,25–27 224
 1 Hen 89,26–27 223
 1 Hen 89,28 224
 1 Hen 89,32 224
 1 Hen 89,73 246
 1 Hen 90,1–19 223
 1 Hen 90,15 224
 1 Hen 90,18 224
 1 Hen 90,20–27 223
 1 Hen 90,28–36 223
 1 Hen 91,11–17 214, 215, 221
 1 Hen 93,1–10 214, 215, 221
 1 Hen 93,2 221
 1 Hen 93,6 216, 221, 222
 1 Hen 93,9–10 221

Jubiläenbuch

Jub 1,4 237, 249
 Jub 4,17–19 222
 Jub 7 249
 Jub 48,9–12 222
 Jub 48,23 222

Liber Antiquitatum Biblicarum

LAB 9–10 291
 LAB 9,16 290, 292
 LAB 10,1 290, 291, 296
 LAB 10,2 290, 291, 296
 LAB 10,2–3 293, 297
 LAB 10,3 290, 291
 LAB 10,4 290, 291, 295, 296
 LAB 10,5 291, 296
 LAB 10,5–6 290
 LAB 10,6 291
 LAB 10,7 291
 LAB 11 290

4. Makkabäerbuch

4 Makk 16,20 146

Philo

Philo Abr. 2 272
 Philo Abr. 94 276
 Philo Abr. 95 275
 Philo Abr. 95 276
 Philo Abr. 107–114 275

- Philo Abr. 137 276
 Philo conf. 92 f. 286
 Philo decal. 1 272
 Philo decal. 119 278
 Philo det. 93–95 286
 Philo Flacc. 68 276
 Philo Flacc. 102.121 276
 Philo Flacc. 180 276
 Philo her. 59 270
 Philo her. 92 281
 Philo her. 97 270
 Philo her. 271–274 284
 Philo her. 271–274 286
 Philo her. 271 270
 Philo her. 273 270
 Philo immut. 74 f. 276
 Philo Jos. 1 272
 Philo Jos. 171 276
 Philo LA III,94.154 281
 Philo LA III,212–214 286
 Philo legat. 29 276
 Philo legat. 29.87 276
 Philo migr. 14 284, 286, 270
 Philo migr. 25 270, 281
 Philo migr. 77 284
 Philo migr. 151 270
 Philo Mos. I–II 269
 Philo Mos. I,1 272
 Philo Mos. I,3 272
 Philo Mos. I,4 273
 Philo Mos. I,4–33 273
 Philo Mos. I,33 273, 274
 Philo Mos. I,34 272
 Philo Mos. I,33 f. 275
 Philo Mos. I,34 f. 274
 Philo Mos. I,36 275
 Philo Mos. I,38 273, 279
 Philo Mos. I,39 276, 279
 Philo Mos. I,67–70 271, 279
 Philo Mos. I,71 279
 Philo Mos. I,72 276, 280
 Philo Mos. I,75–76 280
 Philo Mos. I,86 280
 Philo Mos. I,95 276, 277
 Philo Mos. I,96 278
 Philo Mos. I,105 270
 Philo Mos. I,122 270
 Philo Mos. I,110 278
 Philo Mos. I,111 278
 Philo Mos. I,113 278
 Philo Mos. I,119 278
 Philo Mos. I,129 278
 Philo Mos. I,134 278
 Philo Mos. I,134–139 282
 Philo Mos. I,140 282
 Philo Mos. I,141 f. 282
 Philo Mos. I,143 f. 282, 278
 Philo Mos. I,145 f. 284
 Philo Mos. I,146 278
 Philo Mos. I,158 328
 Philo Mos. I,164 280
 Philo Mos. I, 181–185 127
 Philo Mos. I,183 ff. 280
 Philo Mos. I,185 280
 Philo Mos. I,191 ff. 281
 Philo Mos. I,196 280
 Philo Mos. I,198 276
 Philo Mos. I,278 273
 Philo Mos. I,284 273
 Philo Mos. I,289 273
 Philo Mos. II,8–65 272
 Philo Mos. II,45–47 272
 Philo Mos. II,66–186 272
 Philo Mos. II,81–82 271
 Philo Mos. II,96 271
 Philo Mos. II,98–99 271
 Philo Mos. II,120–121 271
 Philo Mos. II,224 281
 Philo Mos. II,187–287 272
 Philo Mos. II,288–291 327
 Philo opif. 52 277
 Philo opif. 169 276
 Philo praem. 1 271, 272
 Philo praem. 53 ff. 272
 Philo praem. 124 271
 Philo, QG 1,86 327
 Philo QG 4,20 274
 Philo QG 4,177 284
 Philo sacr. 117 271
 Philo sacr. 135 270
 Philo spec. I–IV 272
 Philo spec. I,1 272
 Philo somn. I,235 270
 Philo spec. I,308 276

- Philo spec. II,138 276
 Philo spec. II,145–149 266, 281
 Philo spec. II,218 270
 Philo spec. III,116 276
 Philo spec. III,156 276
 Philo spec. IV,135 278
 Philo spec. IV,147 278
 Philo virt. 1 272
 Philo. virt. 52 272
 Philo virt. 95 278
- Pseudo-Hecataios**
- Fragment 1 212
- Qumran**
- 1QH 6,15 248
 1QJes^a 21,3 248
 1QJes^a 8,4 248
 1QM 1,11 248
 1QM 1,3 233
 1QM 1,3 248
 1QM 11,9f. 234
 1QM 15,1 248
 1QpHab 11,6 248
 1QS 11,3–8 249
 1QS 5,7–15 249
 1QS 8,12 248
 1QS 9,18 249
 1Q22 1 i 1 234
 1Q22 1 i 4 233
 1Q22 1 ii 6 234
 4QDan^e [4Q116] col. II,frgs. 3 ii,7 220
 4QEng ar [4Q206] 5 iii, 15 223
 4QEn^a ar [4Q212] 221
 4Q158 (RP^a) 15 237
 4Q158 (RP^a) 4–12 236
 4Q159 (Ord^a) 2–4,3f. 244
 4Q185 1–2 i 14f. 234
 4Q216 [Jub^a] 1,15 [Jub 1,5] 233
 4Q216 [Jub^a] 1,4 [Jub 1,1] 234
 4Q216 [Jub^a] 1,9–12 237
 4Q226 (psJub^b) 1,4.6 245
 4Q228 1 i 5 248
 4Q364 (RP^b) 13–15 236
 4Q364 (RP^b) 26 e 236
 4Q364 (RP^b) 26a ii 236
 4Q364 (RP^b) 26c–d 236
 4Q364 [RP^b] 15 245
 4Q365 (RP^c) 6a ii+6c 238
 4Q365 (RP^c) 6a ii+6c 239
 4Q365 [RP^c] 4,2f. [Ex 10,19f.] 234
 4Q365 [RP^c] 6a i 6f. [Ex 14,17] 234
 4Q365 [RP^c] 6a ii+6c 245
 4Q365 6b,4f. 242
 4Q365[RP^c] 26a–b,4 233
 4Q368 2,10 234
 4Q368(apocrPent A) 1 239
 4Q368(apocrPent A) 2 239
 4Q368(apocrPent A) 3,3 239
 4Q368(apocrPent A) 3,4 239
 4Q370 2,7 234
 4Q372 2,7 248
 4Q374 2 i 7 233
 4Q374 2ii 242
 4Q377 (apocrPent B) 240
 4Q377 2 ii 6 233
 4Q379 12,4 234
 4Q385a 18a–b i 7 246
 4Q385a 4,9 246
 4Q386 1 iii 1 248
 4Q389 8 ii 3 246
 4Q390 1,9f. 246
 4Q392 1,8 244
 4Q392 2 244
 4Q392 2+5 243
 4Q393 1i 243
 4Q393 3 244
 4Q422 10a–e 240
 4Q503 1–6,5 235
 4Q503 1–6,5 245
 4Q504 (DibHam^a) 1–2v10 235
 4Q504 [DibHam^a] 1–2v10 245
 4Q504 [DibHam^a] 6,6f. 245
 4Q504 6,6f. 235
 4Q546 8–10 245
 4Q547 9,4 233
 4Q556 1,2 233
 4Q556a 5 i 13 233
 11QT 61,14 233
 CD 1,4f. 247
 CD 1,5 247
 CD 2,16–3,16 249
 CD 2,4–7 247
 CD 2f. 249

CD 3,5 234
 CD 3,7 233
 CD 3,7–9 233
 CD 3,12–16 249
 CD 5,15–17 235

CD 5,19 235
 CD 5,20–6,2 235

Vita Prophetarum
 VitProph 21,2 323

IV. Griechische und lateinische Schriften

Diod. 40.3,3–4 211
 Hdt. 1,44 275
 Hdt. 1,75 282
 Hom. Od. IX,270 274
 Hom. Od. VI,207 274
 Hom. Od. XV,74 274
 Phot., cod. 244 211
 Pl. apol. 40a 199
 Pl. apol. 40b 199
 Pl. apol. 41,a–c 199
 Pl. leg. 730a 274
 Pl. Phaedr. 245c 199
 Pl. Phaedr. 67b 199

Pl. symp. 203E 205
 Plut. Alex. 27.5 202
 Plut. Lucullus 24 282
 Plut. Que. Conv. 4,4,4–6 254
 Ps.-Pl. Ax. 366a 199
 Ps.-Pl. Ax. 371a 199
 Strab. geogr. XVII 1,19 274
 Tac. Hist. V,3,1 212
 Tac. Hist. V,4,1 212
 Thuk. V,54–55 281
 Thuk. VII,74 282
 Verg. Aen. 1,731 274
 Xen. Hell. IV,7 281

V. Frühchristliche Schriften

Did 1–6 310
 Did 2,2–3 310

Eus. P.E. 13,12.1 270
 Eus. P.E. 9,28,1–29,16 26

VI. Rabbinica

Targ Ps.-J. Ex 15,2 58
 TargThr 2,22 106
 1Targ Est 3,9 113
 1Targ Est 5,14 110
 1Targ Est 6,13 112
 2Targ Est 3,7 112
 2Targ Est 4,13 109
 2Targ Est 5,14 110

2Targ Est 6,1 107
 2Targ Est 7,9 113
 2PA Est 3,8 (34b) 113
 2PA Est 5,9 (36a/b) 112
 2PA Est 6,1 (37a/b) 108
 2PA Est 6,13 (38b) 112
 AgEst Est 3,8 (16a) 113
 AgEst Est 5,14 (29b) 112

- AgEst Est 6,1 (30a) 108
 Yalq Est §1054 (529c) 113

 Ber. 19a 256
 BerR 70,15 106
 jMeg 3,73d 265
 MekhY pishā 14 106
 MekhY shira 2 109
 MekhY shira 6 109
 Memar Marqa IV.8 294
 Midrasch Rabba Ex 1,20 140

 Midrasch Rabba Lev 1,3 139, 140
 mPes 1,1 113
 mPes 1,3 113
 mPes 2,1 113
 Pes. 59a 256
 PesR hosafa 2 (195b–196a) 106
 ShemR 31,9 (57d) 111
 SifBam beha'alothkha §84 109
 Suk 4,6 265
 Ta'anit 2,5 294

