

Internationaler Exegetischer Kommentar
zum Alten Testament

Helmut Utzschneider
Wolfgang Oswald

Exodus 16–40



Kohlhammer

Kohlhammer

Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (IEKAT)

Herausgegeben von:

David M. Carr, Christl M. Maier, Walter Dietrich,
Irmtraud Fischer, Shimon Gesundheit, Bernard M. Levinson,
Ilse Müllner, Ed Noort, William A. Tooman, Helmut Utzschneider
und Beate Ego (apokryphe/deuterokanonische Schriften)

Umschlagabbildungen:

Oben: Teil einer viergliedrigen Bildleiste auf dem Schwarzen Obelisk Salmansars III. (859–824 v. u. Z.), welche die Huldigung des israelitischen Königs Jehu (845–817 v. u. Z.; 2Kön 9f.) vor dem assyrischen Großkönig darstellt. Der Vasall hat sich vor dem Oberherrn zu Boden geworfen. Hinter diesem stehen königliche Bedienstete, hinter Jehu assyrische Offiziere sowie, auf den weiteren Teilbildern, dreizehn israelitische Lastträger, die schweren und kostbaren Tribut darbringen.

© Z. Radovan/BibleLandPictures.com

Unten links: Eines von zehn Reliefbildern an den Bronzetüren, die das Ostportal (die sog. Paradiespforte) des Baptisteriums San Giovanni in Florenz bilden, geschaffen 1424–1452 von Lorenzo Ghiberti (um 1378–1455): Ausschnitt aus der Darstellung ‚Adam und Eva‘; im Mittelpunkt steht die Erschaffung Evas: „Und Gott der HERR baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und brachte sie zu ihm.“ (Gen 2,22) Fotografiert von George Reader.

Unten rechts: Detail der von Benno Elkan (1877–1960) geschaffenen Menora vor der Knesset in Jerusalem: Esra liest dem versammelten Volk das Gesetz Moses vor (Neh 8). Die Menora aus Bronze entstand 1956 in London und wurde im selben Jahr von den Briten als Geschenk an den Staat Israel übergeben. Dargestellt sind in insgesamt 29 Reliefs Themen aus der Hebräischen Bibel und aus der Geschichte des jüdischen Volkes.

Helmut Utzschneider
Wolfgang Oswald

Exodus 16–40

Verlag W. Kohlhammer

Redaktion: Alexander Müller

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

1. Auflage 2023

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-042576-7

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-042577-4

epub: ISBN 978-3-17-042578-1

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort der Herausgeberinnen und Herausgeber	11
Vorwort der Verfasser	13
Einleitung zur siebten Erzählphase: Wanderungserzählung (Ex 15,22 – 18,27)	15
A. Einleitung zur synchronen Auslegung	15
Gliederung und Kontexte	15
Literarische Eigenarten der Wanderungserzählungen	16
Plot und Themen der Wanderungserzählung	17
B. Einleitung zur diachronen Auslegung	20
Hinführung	20
Überblick über die Literaturgeschichte der Wüstenepisoden	21
Siebte Erzählphase: Ex 15,22 – 18,27: Israels Weg zum Gottesberg (Wanderungserzählung)	25
Episode 1: Ex 15,22–26: Wasser und Gebote in Mara	25
Synchrone Analyse	26
Diachrone Analyse	30
Episode 2: Ex 15,27: Reichlich Wasser in Elim	31
Synchrone Analyse	31
Diachrone Analyse	32
Synthese zu den Episoden 1 und 2	32
Episode 3: Ex 16,1–36: Manna und Sabbat in der Wüste Sin	33
Synchrone Analyse	36
Diachrone Analyse	45
Synthese	47
Episode 4: Ex 17,1–16: Die Gottes-Probe	47
Synchrone Analyse	51
Diachrone Analyse	59
Synthese	61
Episode 5: Ex 18,1–27: Jitros Bekenntnis und Rat	62
Synchrone Analyse	64
Diachrone Analyse	71
Synthese	73
Schlussbemerkung zur Wanderungserzählung (Erzählphase 7)	73
Einleitung zu den Auslegungen der achten bis elften Erzählphase: Sinaiperikope (Ex 19–40)	76
A. Die Sinaiperikope (Ex 19–40) – synchron	76
1. Die Sinaiperikope im Buch Exodus – Gliederung und Kontext	76
2. Patchwork-Literatur: Thematische Kohärenz und Inkohärenz in der Sinaiperikope	78

3. Themen und thematische Motive der Sinaiperikope	81
B. Die Sinaiperikope (Ex 19–40) – diachron	86
1. Achte Erzählphase (Ex 19,1 – 24,11)	87
2. Zehnte Erzählphase (Ex 32–34)	90
3. Neunte und elfte Erzählphase (Ex 24,12 – 31,18 und Ex 35–40)	91
Achte Erzählphase: Ex 19,1 – 24,11: Theophanie, Worte und Gesetze, Bund	97
Episode 1: Ex 19,1–8a: Gott bietet dem Volk den Bund an	97
Synchrone Analyse	98
Diachrone Analyse	102
Synthese	103
Episode 2: Ex 19,8b–19: Gott erscheint dem Volk als Wolkendunkel	104
Synchrone Analyse	105
Diachrone Analyse	108
Synthese	109
Episode 3: Ex 19,20 – 20,21a: JHWHs Dekalog-Rede als Theophanie	110
Synchrone Analyse	114
Diachrone Analyse	133
Synthese	136
Episode 4: Ex 20,21b – 23,33: JHWHs Bundesbuchrede an Mose	137
Einleitung in die synchrone Auslegung	137
Einleitung in die diachrone Auslegung	140
Hauptteil A: Ex 20,21b–26: Öffentliche Ordnung I	144
Synchrone Analyse	144
Diachrone Analyse	145
Hauptteil B: Ex 21,1 – 22,19: Gerichtsrecht	146
Ex 21,1–11: Einleitung und Sklavenrecht	146
Synchrone Analyse	147
Diachrone Analyse	148
Ex 21,12–17: Rechtsgrundsätze	149
Synchrone Analyse	149
Diachrone Analyse	150
Ex 21,18–32: Körperverletzungen	150
Synchrone Analyse	152
Diachrone Analyse	155
Ex 21,33 – 22,5: Viehschäden, Viehdiebstahl, Flurschäden	155
Synchrone Analyse	156
Ex 22,6–16: Verwahrung, Verleih und Verführung	157
Synchrone Analyse	158
Diachrone Analyse	159
Ex 22,17–19: Rechtsgrundsätze	159
Synchrone Analyse	160
Diachrone Analyse	161
Hauptteil C: Ex 22,20 – 23,9: Öffentliche Ordnung II	161
Synchrone Analyse	163
Diachrone Analyse	166

Hauptteil D: Ex 23,10–19: Öffentliche Ordnung III 166
 Synchrone Analyse 168
 Diachrone Analyse 170
 Schluss: Ex 23,20–33: Ausblick auf den Weg ins verheißene Land und das
 Leben in ihm 171
 Synchrone Analyse 173
 Diachrone Analyse 176
 Synthese zur Bundesbuchrede als Ganzer 177
 Episode 5: Ex 24,1–11: Mose verkündet die Gesetze und das Volk nimmt sie
 an 177
 Synchrone Analyse 179
 Diachrone Analyse 183
 Synthese 185

Neunte Erzählphase: Ex 24,12 – 31,18:

Die göttlichen Gesetzestafeln und der Plan des Sinaiheiligtums 187

Episode 1: Ex 24,12–18: Die „Herrlichkeit JHWHs“ erscheint zur zweiten
 Bergtheophanie 187
 Synchrone Analyse 188
 Diachrone Analyse 190
 Synthese 191
 Episode 2: Ex 25,1 – 31,17: Sieben Gottesreden zu Ausstattung und Bau der
 „Wohnung“ / des „Zeltes der Begegnung“ sowie zum Dienst darin 192
 Erste Rede: Ex 25,1 – 30,10: Ausstattung und Bau der „Wohnung“ bzw. des
 „Zeltes der Begegnung“ 193
 Vorbereitung: Ex 25,1–9: Die Abgabe der Israeliten, Auftrag und Plan fürs
 Heiligtum 193
 Synchrone Analyse 194
 Diachrone Analyse 199
 Synthese 200
 Ex 25,10–22: Im Allerheiligsten: Die Lade mit dem Gesetz und dem Sühnmal 201
 Synchrone Analyse 203
 Diachrone Analyse 206
 Synthese 206
 Ex 25,23–40: Im Heiligen: Der Schaubrottisch und der Leuchter 207
 Synchrone Analyse 208
 Diachrone Analyse 212
 Ex 26,1–37: Die Wohnung 212
 Synchrone Analyse 216
 Diachrone Analyse 222
 Ex 27,1–21: Der Hof: Altar und Einfriedung 222
 Synchrone Analyse 225
 Diachrone Analyse 229
 Ex 28,1–43: Die heiligen Kleider: Der Priester als Repräsentant des Volkes
 vor JHWH 229
 Synchrone Analyse 233
 Diachrone Analyse 240
 Synthese 240

Ex 29,1–46: Die Einsetzung der aaronidischen Priesterschaft	241
Synchrone Analyse	245
Diachrone Analyse	252
Synthese	253
Ex 30,1–10: Der goldene Räucheraltar	253
Synchrone Analyse	254
Diachrone Analyse	255
Zweite Rede: Ex 30,11–16: Volkszählung und Abgabe für JHWH	255
Synchrone Analyse	256
Diachrone Analyse	257
Synthese	257
Dritte Rede: Ex 30,17–21: Das bronzene Becken für die Waschungen der Priester	258
Synchrone Analyse	258
Diachrone Analyse	259
Vierte Rede: Ex 30,22–33: Herstellung und Gebrauch des heiligen Salböls ..	259
Synchrone Analyse	260
Fünfte Rede: Ex 30,34–38: Herstellung und Gebrauch des heiligen Räucherwerks	262
Synchrone Analyse	262
Diachrone Analyse	263
Synthese	264
Sechste Rede: Ex 31,1–11: Berufung der Handwerker	264
Synchrone Analyse	265
Diachrone Analyse	267
Siebte Rede: Ex 31,12–17: Die Heiligkeit der Sabbatruhe	267
Synchrone Analyse	268
Diachrone Analyse	270
Synthese	270
Episode 3: Ex 31,18: Gott übergibt Mose die Tafeln	270
Synchrone Analyse	271
Diachrone Analyse	271
 Zehnte Erzählphase: Ex 32,1 – 34,35: Das „Goldene Kalb“ und die erneuerte Gottesgemeinschaft	 272
Episode 1: Ex 32,1–6: Die Israeliten und Aaron machen einen Gott: das Goldene Kalb	272
Synchrone Analyse	273
Diachrone Analyse	278
Synthese	279
Episode 2: Ex 32,7–14: Auf dem Gottesberg: JHWHs Zorn über Israels Sünde und seine Reue	280
Synchrone Analyse	280
Diachrone Analyse	283
Synthese	284
Episode 3: Ex 32,15–29: Vom Berg ins Lager der Israeliten: Moses Zorn und Reaktionen	285
Synchrone Analyse	286

Diachrone Analyse	291
Synthese	293
Episode 4: Ex 32,30 – 33,6: Dialoge um Sünde und Heimsuchung	295
Synchrone Analyse	296
Diachrone Analyse	299
Synthese	301
Episode 5: Ex 33,7 – 34,4aα: Moses Dialoge mit JHWH um die Gottes-	
Gegenwart	301
Synchrone Analyse	303
Diachrone Analyse	312
Synthese	313
Episode 6: Ex 34,4aβ–28: Auf dem Gottesberg an einem neuen Tag: Neuer	
Name, neuer Bund, neue Tafeln	313
Szene 1: Ex 34,4aβ–9: Neuer Name: „... der Schuld, Frevel und Sünde	
wegnimmt ...“	314
Synchrone Analyse	315
Diachrone Analyse	323
Synthese	323
Szene 2: Ex 34,10–28: Verkündung der Bundesworte und erneuter	
Bundschluss	324
Synchrone Analyse	325
Diachrone Analyse	327
Synthese	331
Episode 7: Ex 34,29–35: Mose als Mittler mit göttlicher Autorität	331
Synchrone Analyse	332
Diachrone Analyse	335
Synthese	335

Elfte Erzählphase: Ex 35,1 – 40,38: Stiftung, Herstellung und Errichtung des Heiligtums 336

Vorbemerkungen	336
Episode 1: Ex 35,1 – 36,7: Die Gemeinde der Israeliten stiftet das Heiligtum	337
Synchrone Analyse	339
Diachrone Analyse	344
Synthese	344
Episode 2: Ex 36,8 – 39,43: Die Kunstverständigen führen die Arbeiten aus	
und übergeben sie an Mose	345
Vorbemerkung zur synchronen Analyse	345
Vorbemerkung zur diachronen Analyse	345
Ex 36,8–38 (26,1–37; 37,1–6LXX): Die Wohnung	346
Synchrone Analyse	347
Ex 37,1 – 38,20: Die sakralen Gegenstände in der Wohnung	350
Ex 37,1–9 (25,10–22; 38,1–9LXX): Die Lade und das Sühnmal	350
Synchrone Analyse	351
Ex 37,10–16 (25,23–30; 38,9–12LXX): Der Tisch	351
Synchrone Analyse	352
Ex 37,17–24 (25,31–40; 38,13–17LXX): Der Leuchter	352
Synchrone Analyse	353

Ex 37,25–28 (Ex 30,1–10): Der Räucheraltar	353
Synchrone Analyse	353
Ex 37,29 (30,25.35; 38,25LXX): Salböl und Räucherwerk	354
Synchrone Analyse	354
Ex 38,1–7 (27,1–8; 38,22–24LXX): Der Brandopferaltar	354
Synchrone Analyse	354
Ex 38,8 (30,17–21; 38,26LXX): Das Becken	355
Synchrone Analyse	355
Ex 38,9–20 (27,9–19; 37,7–18LXX): Die Einfriedung (der Hof)	356
Synchrone Analyse	357
Ex 38,21 – 39,1a (39,1–8LXX): Der Rechenschaftsbericht zur Verwendung der Edelmetalle	357
Synchrone Analyse	358
Ex 39,1b–31 (28,6–42; 36,8–40LXX): Die Priesterkleider	360
Synchrone Analyse	362
Ex 39,32–43 (Ex 39,11.13–23LXX): Vollendung der Arbeiten und Übergabe des Werks an Mose	363
Synchrone Analyse	364
Diachrone Analyse	367
Synthese	368
Episode 3: Ex 40: Mose errichtet das Zelt der Begegnung, und JHWH nimmt in ihm Wohnung	368
Synchrone Analyse	370
Diachrone Analyse	373
Synthese	374
Anhang	375
Literatur	375
Abkürzungen	388
Register	391
Hebräische Wörter	391
Schlagwörter	392
Bibelstellen	396
Sonstige Quellen	400

Vorwort der Herausgeberinnen und Herausgeber

Der Internationale Exegetische Kommentar zum Alten Testament (IEKAT) möchte einem breiten internationalen Publikum – Fachleuten, Theologen und interessierten Laien – eine multiperspektivische Interpretation der Bücher des Alten Testaments bieten. Damit will IEKAT einer Tendenz in der gegenwärtigen exegetischen Forschung entgegenwirken: dass verschiedene Diskursgemeinschaften ihre je eigenen Zugänge zur Bibel pflegen, sich aber gegenseitig nur noch partiell wahrnehmen.

IEKAT möchte eine Kommentarreihe von internationalem Rang, in ökumenischer Weite und auf der Höhe der Zeit sein.

Der *internationale* Charakter kommt schon darin zum Ausdruck, dass alle Kommentarbände kurz nacheinander in englischer und deutscher Sprache erscheinen. Zudem wirken im Kreis der Herausgeber und Autorinnen Fachleute unterschiedlicher exegetischer Prägung aus Nordamerika, Europa und Israel zusammen. (Manche Bände werden übrigens nicht von einzelnen Autoren, sondern von Teams erarbeitet, die in sich bereits multiple methodische Zugänge zu dem betreffenden biblischen Buch verkörpern.)

Die *ökumenische* Dimension zeigt sich erstens darin, dass unter den Herausgeberinnen und Autoren Personen christlicher wie jüdischer Herkunft sind, und dies wiederum in vielfältiger religiöser und konfessioneller Ausrichtung. Zweitens werden bewusst nicht nur die Bücher der Hebräischen Bibel, sondern die des griechischen Kanons (also unter Einschluss der sog. „deuterokanonischen“ oder „apokryphen“ Schriften) ausgelegt.

Auf der *Höhe der Zeit* will die Reihe insbesondere darin sein, dass sie zwei große exegetische Strömungen zusammenführt, die oft als schwer oder gar nicht vereinbar gelten. Sie werden gern als „synchron“ und „diachron“ bezeichnet. Forschungsgeschichtlich waren diachrone Arbeitsweisen eher in Europa, synchrone eher in Nordamerika und Israel beheimatet. In neuerer Zeit trifft diese Einteilung immer weniger zu, weil intensive synchrone wie diachrone Forschungen hier wie dort und in verschiedensten Zusammenhängen und Kombinationen betrieben werden. Diese Entwicklung weiterführend werden in IEKAT beide Ansätze engstens miteinander verbunden und aufeinander bezogen.

Da die genannte Begrifflichkeit nicht überall gleich verwendet wird, scheint es angebracht, ihren Gebrauch in IEKAT zu klären. Wir verstehen als „synchron“ solche exegetischen Schritte, die sich mit dem Text *auf einer bestimmten Stufe* seiner Entstehung befassen, insbesondere auf seiner Endstufe. Dazu gehören nicht-historische, narratologische, leserorientierte oder andere literarische Zugänge ebenso wie die durchaus historisch interessierte Untersuchung bestimmter Textstufen. Im Unterschied dazu wird als „diachron“ die Bemühung um Einsicht in das Werden eines Textes *über die Zeiten* bezeichnet. Dazu gehört das Studium unterschiedlicher Textzeugen, sofern sie über Vorstufen des Textes Auskunft geben, vor allem aber das Achten auf Hinweise im Text auf seine schrittweise Ausformung wie auch die Frage, ob und wie er im Gespräch steht mit älteren biblischen wie außerbiblischen Texten, Motiven, Traditionen, Themen usw. Die diachrone Fragestellung gilt somit

dem, was man die geschichtliche „Tiefendimension“ eines Textes nennen könnte: Wie war sein Weg durch die Zeiten bis hin zu seiner jetzigen Form, inwiefern ist er Teil einer breiteren Traditions-, Motiv- oder Kompositionsgeschichte? Synchrone Analyse konzentriert sich auf eine bestimmte Station (oder Stationen) dieses Weges, besonders auf die letzte(n), kanonisch gewordene(n) Textgestalt(en). Nach unserer Überzeugung sind beide Fragehinsichten unentbehrlich für eine Textinterpretation „auf der Höhe der Zeit“.

Natürlich verlangt jedes biblische Buch nach gesonderter Betrachtung und hat jede Autorin, jeder Autor und jedes Autorenteam eigene Vorstellungen davon, wie die beiden Herangehensweisen im konkreten Fall zu verbinden sind. Darüber wird in den Einführungen zu den einzelnen Bänden Auskunft gegeben. Überdies wird von Buch zu Buch, von Text zu Text zu entscheiden sein, wie weitere, im Konzept von IEKAT vorgesehene hermeneutische Perspektiven zur Anwendung kommen: namentlich die genderkritische, die sozialgeschichtliche, die befreiungstheologische und die wirkungsgeschichtliche.

Das Ergebnis, so hoffen und erwarten wir, wird eine Kommentarreihe sein, in der sich verschiedene exegetische Diskurse und Methoden zu einer innovativen und intensiven Interpretation der Schriften des Alten Testaments verbinden.

Die Herausgeberinnen und Herausgeber
Im Herbst 2012

Vorwort der Verfasser

Der vorliegende zweite Band des Kommentars zum Buch Exodus in der Reihe „Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament“ umfasst Ex 15,22 – 40,38, was im Titel aus ästhetischen Gründen auf Ex 16–40 „aufgerundet“ ist. Die beiden Verfasser schließen damit eine gemeinsame Arbeit dankbar ab, die sie vor mehr als fünfzehn Jahren begonnen haben.

Die Arbeitsteilung des ersten Bandes wurde im Wesentlichen beibehalten. Helmut Utzschneider hat die „synchrone“ Auslegung des vorliegenden „Jetzttextes“ einschließlich der Übersetzungen und der „Anmerkung zu Text und Übersetzung“ übernommen. Wolfgang Oswald hat die „diachronen“ Analysen ausgearbeitet. Ihnen liegt das kompositionsgeschichtliche Gesamtkonzept zugrunde, das bereits im ersten Band (S. 35–54) im Zusammenhang dargestellt ist. Neu und eigenständig innerhalb dieses Konzeptes ist die Literargeschichte der priesterlichen Heiligtumstexte (Ex 25–31; 35–40). Ganz auf Wolfgang Oswald gehen die Auslegungen der Rechtstexte des „Bundesbuches“ (Ex 20,21b – 23,19) sowie der „Bundesworte“ (Ex 34,10–28) zurück. Unbeschadet dieser Arbeitsteilung zeichnen wir beide für das ganze Buch gleichermaßen verantwortlich. Dies drückt sich auch in den „Synthesen“ aus, in denen wir – nach intensiven Diskussionen über die Auslegungen – jeweils gemeinsam versucht haben, ein Fazit zum Verhältnis der beiden Auslegungsperspektiven zu ziehen. Anders als im ersten Band sind auslegungsgeschichtliche Passagen nicht in die Synthesen, sondern meist in die synchronen Analysen integriert.

Vor allem für die Schlussphase der Arbeit haben wir vielfältig zu danken: für wohlwollend-kritische Lektüre des Manuskriptes dem Bandherausgeber Shimon Gesundheit (Jerusalem) und Vera Utzschneider, für akribisches Korrekturlesen Frau Andrea Toecker und Frau Mareike Köberle (beide Neuendettelsau). Die Letztere konnte dank eines namhaften Zuschusses der „Freundinnen und Freunde der Augustana-Hochschule“ als studentische Hilfskraft angestellt werden. Herr Kollege Heinz-Dieter Neef (Tübingen) hat die Übersetzungen durchgesehen, und Herr Alexander Müller von der IEKAT-Arbeitsstelle in Bern hat sich der Mühe der Schlusskorrektur unterzogen. Othmar Keel, Fribourg, danken wir für die unkomplizierte Überlassung der Bildrechte. Ein besonderer Dank gilt Florian Specker vom Verlag W. Kohlhammer, der uns mit sprachlichem und sachlichem Einfühlungsvermögen bei der Kürzung des „Ur-Manuskripts“ unterstützt hat.

Neuendettelsau / Tübingen im Januar 2023
Wolfgang Oswald und Helmut Utzschneider

Einleitung zur siebten Erzählphase: Wanderungserzählung (Ex 15,22 – 18,27)

A. *Einleitung zur synchronen Auslegung*

Gliederung und Kontexte

Der Weg der Israeliten vom Schilfmeer durch die Wüste zum Gottesberg wird in fünf Episoden erzählt, die jeweils mit einem Schauplatz verbunden sind:

- Episode 1: 15,22–26: Wasser und Gebote in Mara
- Episode 2: 15,27: Reichlich Wasser in der Oase Elim
- Episode 3: 16,1–36: Manna und Sabbat in der Wüste Sin
- Episode 4: 17,1–16: Gottes-Probe in Refidim
- Episode 5: 18,1–27: Jitros Bekenntnis und Rat am Gottesberg

Die Schauplätze werden in den Episoden – mit Ausnahme der Episode 5 – markant eingeführt durch die sogenannten Itinerarnotizen. Diese stehen wie literarische Ortstafeln am Beginn der jeweiligen Episode und nennen noch einmal die Wegstation, von der die Israeliten aufgebrochen sind. Meist wird dies mit dem Verb *נסע* formuliert (Ex 15,22; 16,1; 17,1), dessen wörtliche Bedeutung man mit „die Zeltpflocke herausziehen, um weiterzuziehen“¹ umschreiben kann. Dann wird der Schauplatz der bevorstehenden Episode eingeführt, an dem das Volk ankommt (בוא, 15,23.27; 16,1) bzw. sich lagert (חנה, 15,27; 17,1). Mit der Ankunft in der „Wüste Sin“ kommen sie bereits in die Nähe des Gottesberges (16,1), des Schauplatzes der Sinaiperikope (19,1f.). Eher andeutend ist auch in 17,6 vom Gottesberg die Rede, ausdrücklich dann in Ex 18,5.

Exkurs: Zur Gattungsgeschichte der Itinerarnotizen

Die Itinerarnotizen der biblischen Wanderungserzählung sind integraler Bestandteil eben dieser Erzählung, d. h. auch, dass sie nicht auf eine Quelle außerhalb der Erzählung zurückgehen. Sie haben vielmehr eine eigenständige Gattungsgeschichte, die sich aus Texten der Umwelt des Alten Testaments rekonstruieren lässt. „Sitze im Leben“ dieser Itinerare sind unterschiedliche militärische, wirtschaftliche oder zivile administrative Kontexte, sie können als Berichte abgefasst sein, Informationen vermitteln oder fürs Archiv aufgezeichnet sein.² Solche Itinerare oder nach dem Modell von Itineraren gestaltete Elemente konnten in erzählende Texte integriert werden, d. h. die Reise- oder Wegbeschreibungen wurden in jeweils neue, literarische Kontexte aufgenommen und dabei kreativ „wiederverwendet“³. Die Itinerarnotizen und ihre Folge haben in den Wüstentexten ihre eigene, narrativ-theologische Funktion (s. u.).

1 GesL 823f.

2 Vgl. Roskop, *Itineraries*, 81.

3 Roskop, *Itineraries*, 135.

Itinerar und Erzählung Auch für das Verhältnis der Erzählphase zu den Kontexten sind die Itinerarnotizen aufschlussreich. Sie setzen bereits in den Erzählungen von Auszug (Ex 12,37) und Meerwunder (13,20) ein und begleiten in sehr unterschiedlich dichter Folge die Wanderung der Israeliten durch die Wüste über diese Erzählphase hinaus bis in die „Ebenen von Moab, jenseits des Jordan bei Jericho“ (Num 22,1),⁴ also bis an die Grenze des verheißenen Landes. Im Buch Josua werden sie dann noch einmal aufgenommen (Jos 3,1) und enden in Jos 4,19 bzw. Jos 5,10 mit der Station Gilgal. Dort feiern die Israeliten das erste Päsach im Land. Mit der Kette der Itinerarnotizen schlägt die Erzählung also einen großen Bogen vom „Päsach in Ägypten“ bis zur Feier des Päsach im verheißenen Land. Die Dauer der Wegzeiten und der Aufenthalte beziffern die Itinerarnotizen bisweilen, indem sie die Zeitangaben auf den Auszug (Ex 12) und das Meerwunder (Ex 14) beziehen. An ihrer ersten Station, in der Wüste Schur, kommen die Israeliten nach einem Marsch „von drei Tagen“ (15,22) an, vom Tag des Meerwunders an gerechnet also „übermorgen“. An der nächsten Station, der Wüste Sin, kommt die Gemeinde der Israeliten „am 15. Tag des zweiten Monats nach dem Auszug“ (16,1) an, d. h. genau einen Monat nach dem Auszug und dem „ägyptischen Päsach“ (vgl. Ex 12,1.6). In der Wüste Sinai kommen sie dann „im dritten Monat nach dem Auszug“ an (19,1). Die Datierung nach der „Freiheitsära“⁵ setzt sich fort in Ex 40,(1.)¹⁷ und schließlich in Num 10,11.

Itinerar und Sinai Das narrative Verhältnis der Wanderungserzählungen zu den Sinaitexten bestimmen die Itinerarnotizen dadurch, dass sie von Ex 19,1 bis Num 10,11 *nicht* erscheinen. So kann sich der Erzählfluss gleichsam verlangsamen und verbreitern und den Rede- und Gebotstexten der Sinaiperikope Raum geben.

Nach dem Aufenthalt am Sinai greift die Erzählung auf die vorsinaitische Wanderung zurück. Teils werden einzelne der Erzählungen in modifizierter Gestalt wiedererzählt, teils werden einzelne Motive wieder aufgenommen.⁶

Literarische Eigenarten der Wanderungserzählungen

Doppelstrukturen Die Episoden der Wanderungserzählung bilden Doppelstrukturen auf zweierlei Weise. Die kurzen Episoden 1 und 2 sind durch das Motiv des Wassers einander zugeordnet. In „Mara“, dem Schauplatz von Episode 1, herrscht Wassernot, die erst durch ein Wunder behoben wird. Die nächste Station, Elim, wird als Oase mit zwölf Brunnen und siebenzig Palmen, also als ein veritabler „locus amoenus“, geschildert.

Diptychen Die ungleich umfangreicheren Episoden 3 (Ex 16), 4 (Ex 17) und 5 (Ex 18) erzählen jeweils zwei thematisch zu unterscheidende Teilepisoden, sie bilden also jeweils ein narratives Diptychon. Dabei sind beide Teile durch übereinstimmende Merkmale miteinander verbunden und aufeinander bezogen, wie die mehr oder

4 Ex 12,37; 13,20 (14,2); 15,22.27; 16,1; 17,1; 19,1f.; Num 10,11f.; 11,35; 12,16; 20,1.22; 21,4.10.11.12.13.16.18–20; 22,1; Jos 3,1; 4,19 (5,10f.).

5 JACOB, Exodus, 1029.

6 Vgl. SCHAT, Mose, 52f. Das Motiv „Wasserwunder“ findet sich in Ex 15,22–25 und Num 21,16–18, das Manna- und Wachtelmotiv in Ex 16 und Num 11,4–34, das Motiv „Wasser aus dem Felsen“ in Ex 17,1–7 und Num 20,1–13.

weniger identischen dramatis personae. Zusätzlich dazu sind die Episoden in Ex 16 und 17 gerahmt von „Auftaktszenen“⁷, die auf jeweils eine der beiden Teilepisoden verweisen, und von Schlussbemerkungen, in denen von Reliquien oder Denkmälern die Rede ist, die die erzählten Ereignisse in Erinnerung halten sollen.

Plot und Themen der Wanderungserzählung

Der Plot: Die Idee des Weges

Der übergreifende Plot der Wanderungserzählungen erwächst aus der Reihe der Stationen: die „Idee des Weges“. Bis zum Schilfmeer waren die Israeliten auf dem Weg in die Freiheit, aber in Reichweite der ägyptischen Macht. Erst mit der Wüstenwanderung beginnt ihr Weg in der Freiheit.⁸ Die Idee des Weges selbst knüpft an die „liminalen“ Motive der Grenzerfahrungen und Grenzüberschreitungen an, denen wir bereits in der Exoduserzählung Ex 1–15 begegnet sind.⁹ Mit dem Exodus hat Israel die Existenz in der Knechtschaft hinter sich gelassen, die Vorstellung des Raums der Freiheit hat sozial, rechtlich oder theologisch aber noch nicht Gestalt gewonnen. Dies geschieht erst im Gefolge der Erscheinungen Gottes am Sinai mit der Verkündung der rechtlichen, sozialen und kultischen Ordnungen. Doch auch dies ist nur eine notwendige Zwischenstation zum eigentlichen Ziel und im Blick auf dieses hin: das verheißene Land. In diesem weiten Geschehensbogen markiert der Weg durch die Wüste mit seinen Entbehrungen und Gefahren eine Phase des Übergangs, in dem sich das Verhältnis zwischen Gott, Volk und den Mittlerpersonen Mose und Aaron dynamisch und voller Spannungen zu entfalten beginnt.

Weg in der
Freiheit

Dies findet dann auch Ausdruck in den theologischen Themen, die für die Wanderungserzählungen charakteristisch sind: dem *Murren* des Volkes über die Entbehrungen in der Wüste, das sich dann auch gegen Gott, Mose und Aaron richtet, sowie den *Versuchungen*, durch die sich Gott und Volk wechselseitig erproben.

In den Namen einzelner Orte spiegeln sich diese Motive wider. „Mara“ (מָרָה, 15,23) bezieht sich auf das untrinkbare, „bittere“ Wasser, das das „Murren“ der Israeliten hervorruft, und das durch ein von Mose auf göttliches Geheiß bewirktes Wunder „süß“, also genießbar gemacht wird. „Massa“ (מַסָּה) ist auch als ein Nomen lesbar, das von dem Verbum נָסָה abgeleitet ist und „Prüfung“, „Erprobung“ oder „Versuchung“ bedeutet. „Meriba“ (מִרִיבָה) steht für das Motiv des „Murrens“ der Israeliten, das in der siebten Erzählphase in zwei Verben zum Ausdruck kommt,

Ortsnamen

-
- 7 Auftaktszenen, die auf bevorstehende größere Erzählzusammenhänge verweisen bzw. diese vorbereiten, sind ein Stilmittel, das sich auch in der Sinaiperikope findet (vgl. zu Ex 24,12–18 und 32,7–14).
- 8 Insofern ist u. E. mit der Wegnotiz Ex 15,22 und der Station Mara eine deutliche, ja entscheidende Zäsur im Erzählbogen des Exodusbuches gesetzt, die es sinnvoll erscheinen lässt, hier den Beginn einer neuen Erzählphase zu sehen. Zu Abgrenzungsfragen der Wüstentexte im Exodusbuch vgl. ALBERTZ, *Wilderness Material*, 151f.
- 9 Vgl. UTZSCHNEIDER/OSWALD, *Exodus 1–15*, 22f.; 295–297. DOZEMAN, *Exodus*, 347, vergleicht die Abfolge von Exodus, Wüstenzug und Landnahme mit drei Phasen des „rite de passage“ Arnold van Genneps: „act of separation“, „marginal state, described as ‚liminal‘“, „reintegration into a new social structure“.

dem Verbum לון Ni./Hi. „murren“ (15,24; 16,2.7.8; 17,3)¹⁰ und dem Verbum ריב „hadern/streiten“.

Das „Murren“

Narrative Anlässe des „Murrens“ sind Entbehrungen und Gefahren: Wassermangel und Durst (15,22–25; 17,1–7), Nahrungsmangel und Hunger (Ex 16), Begegnungen mit Wüstenbewohnern, die fremd und feindlich (17,8–14) sein können. Sobald die Israeliten die Knechtschaft verlassen haben und sich mit Durst und Hunger oder Angriffen durch fremde Völker konfrontiert sehen, geht ihr Blick nach Ägypten zurück. In verklärender Rückschau scheint ihnen das Leben dort komfortabel. Da steigt Furcht und Unmut in ihnen auf und sie wenden sich „murrend“ an Mose und Aaron, erstmals am Schilfmeer.¹¹ In dieser Notsituation „schreien“ (צעק) sie zu JHWH und verleihen ihrer Furcht in einer als Frage formulierten Klage Ausdruck: „Gab es denn keine Gräber in Ägypten? Du hast uns mitgenommen, damit wir in der Wüste sterben.“ (14,11).

In den Wanderungserzählungen nimmt die Stelle des Klagerufs (צעק) der Israeliten, der in der Exoduserzählung von JHWH positiv beantwortet wird (3,8), das „Murren“ (לון) des Volkes ein. Zunächst „murren“ die Israeliten noch verhalten. In 15,24 findet sich lediglich eine klagende Frage „Was sollen wir trinken?“. Den Klageruf (צעק) richtet Mose fürbittend¹² an Gott, der umgehend dafür sorgt, dass das Volk zu trinken hat. In Ex 16 richtet die Gemeinde ihr Murren an Mose und Aaron und kleidet ihr Anliegen – ähnlich wie in Ex 14 – in einen Ausruf, der zugleich den Auszug aus Ägypten in Frage stellt: „Wären wir doch durch die Hand JHWHs im Land Ägypten gestorben! Da saßen wir am Fleischtopf und hatten Brot zu essen, bis wir satt waren ...“ (V. 3). Doch auch hier erfolgt zunächst ohne Weiteres die Zusage JHWHs, Abhilfe zu schaffen (V. 4). Anders als in Ex 14 denken Mose und Aaron dann aber laut über das „Murren“ nach: „Wir aber, wer sind wir, dass ihr gegen uns murrst?“ (V. 7) Und Mose fügt hinzu: „... gegen JHWH richtet sich euer Murren“ (V. 8). In Ex 17,2–4 richtet das Volk die Forderung an Mose „Gib uns Wasser, damit wir zu trinken haben!“ Der aber fasst die Aufforderung als feindseliges Hadern und Streitige Anklage (ריב) auf, die er als eine „Versuchung JHWHs“ (V. 2) deutet. Im Kontext kann das nur bedeuten, dass Mose dem Volk vorhält, dass es die Fürsorge Gottes auf die Probe stellen will und nicht still auf sie vertraut (vgl. Ex 14,14).¹³ Die Komponente der Feindseligkeit kommt in den V. 3–4 verstärkt zum Tragen. Das Volk stellt nicht nur den Auszug in Frage, sondern Mose sieht sich von ihm handfest bedroht. Auch in dieser Situation schreit Mose zu JHWH; es ist nun wohl ein Hilfeschrei in eigener Sache, nicht mehr – wie in Ex 15,25 – eine Fürbitte für das Volk. Dennoch geht JHWH auf die Aufforderung des Volkes ein.

10 Das Verbum ist fast ausschließlich in Texten der „Ringkomposition“ belegt, vgl. auch Num 14,2.27.29.36; 16,11; 17,6.20; Jos 9,18.

11 Vgl. dazu UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus 1–15, 312f.

12 Vgl. AURELIUS, Fürbitter, 55.

13 Vgl. KUPFER, Weg, 79, der den Akzent darauf legt, dass sich das Volk an Mose und nicht unmittelbar an JHWH wendet.

Auch im näheren und weiteren Kontext „murr“ bzw. „streitet“ das Volk, wenn auch in unterschiedlicher Weise und Intensität. Als einen Gipfelpunkt des Streitens gegen Mose und JHWH kann man die Forderung nach „einem Gott, der vor uns hergeht“ in der Erzählung vom „Goldenen Kalb“ verstehen (Ex 32,1–6). In den „Murrtexten“ nach dem Aufenthalt am Sinai schafft Gott zwar jeweils Abhilfe, zugleich aber straft er das murrende Volk (Num 11,33; 14,36; 17,6–15), und schließlich auch Mose und Aaron (Num 20,12).

Zunächst ist das „Murren“ eine Volksklage, die die Fürsorge JHWHs hervorruft (Ex 14,10–14; 15,22–25). Diese bleibt auch unerschütterlich, als Mose und Aaron das „Murren“ als Auflehnung gegen Gott zu verstehen beginnen (Ex 16) und schließlich als Rebellion gegen ihre Führung erfahren (Ex 17). Erst in den Erzählungen jenseits des Sinaiaufenthalts wird das Murren durchgehend als Rebellion gegen Gott, Mose und/oder Aaron aufgefasst.

Klage und
Rebellion

Die Versuchung/Prüfung

Eine ähnliche Spannung drückt sich auch im Motiv der „Prüfung“ – in traditioneller Terminologie: der „Versuchung“¹⁴ – aus, das mit dem hebräischen Verbum נִסָּה ausgedrückt wird (Ex 15,25; 16,4; 17,2) und im Ortsnamen נִסְבָּ (17,7) anklingt. Im alltäglichen Gebrauch bedeutet das Verbum so viel wie etwas Unbekanntes bzw. jemand Unbekanntes „prüfen“, „ausprobieren“ oder „testen“ (vgl. etwa 1 Sam 17,38f.). Bezeichnenderweise prüfen sich in den Wüstenerzählungen Gott und Volk gegenseitig. In Ex 15,25f. und 16,4 „prüft“ Gott den Gesetzesgehorsam des Volkes. In der ersten Teilepisode von Ex 17 wirft Mose dem Volk vor, mit seinem „Hader“ prüfen zu wollen, ob „JHWH in unserer Mitte ist oder nicht“ (Ex 17,7). Gott aber scheint es zunächst schweigend hinzunehmen, von den Israeliten geprüft zu werden, und lässt das Volk mit Wasser versorgen (17,6).

Das Motiv der „Prüfung“ resp. „Versuchung“ verbindet diese Erzählphase auch mit dem Kontext. Am Sinai ist es noch einmal JHWH, der das Volk prüft, und zwar durch sein bloßes, furchterregendes Erscheinen bei der Verkündung des Dekalogs (Ex 20,20). In der Wanderungserzählung jenseits des Sinai-Aufenthalts verwahrt sich JHWH dann gegen jede weitere „Prüfung“ durch das Volk und verhängt gegen die auf-rührerische Wüstengeneration die größtmögliche Sanktion: Sie wird das Ziel des verheißenen Landes nicht erreichen (Num 14,22f.). Jetzt prüft nur (noch) Gott. So stellt es sich dann auch in allen anderen alttestamentlichen Belegen für das Prüfungsmotiv dar. Schon der Urvater des Volkes, Abraham, wird durch Gott geprüft (Gen 22,1). In (nach-)deuteronomistischen Texten ist die Prüfung des Volkes ein fester Topos (Dtn 8,2.16; 13,4; Ri 2,22; 3,1.4). Die Prüfungen geben dem Volk „die Möglichkeit ..., sich an harten Widerständen zu bewähren“¹⁵. Falls es versagt, und das Gericht wirksam wird, ist die Prüfung auch eine „Theodizee zugunsten Jahwes“¹⁶. Die Prüfung Gottes durch

Weitere
Prüfungen

14 So lautet auch nach wie vor der terminus technicus der Forschung, vgl. etwa ARNETH, Art. Versuchung II., 1071.

15 LOHFINK, Arzt, 69.

16 LOHFINK, Arzt, 64.

das Volk wird in der Erinnerung hingegen als aufrührerisches, sündiges Verhalten gewertet (Dtn 6,16; Ps 78,17–18.56; 95,8f.; 106,14).¹⁷

Dass der Unterschied zwischen den beiden Prüfungsrichtungen in der vorsinaitischen Wanderungserzählung nicht so schroff gezeichnet wird, zeigt, dass das Gottesverhältnis Israels hier als ein liminales Anfangsstadium gesehen wird. Vielleicht ist das Verhältnis Gottes mit seinem angehenden Volk mit einer „rite de passage“, ja mit einer Art vorehelichen „Testphase“¹⁸ vergleichbar, die erst mit der Theophanie und der Gesetzesverkündung am Sinai (Ex 20,20) ihr Ende findet.

Theophanie und Gesetz

„Theophanie“ und „Gesetz“ sind zentrale Themen der Sinaiperikope, also der unmittelbar folgenden Erzählphase. Gottes Erscheinen ist auch in dieser Erzählphase schon Thema, wenngleich eher flüchtig und latent, gewissermaßen als Vorspiel der Erscheinungen Gottes am Sinai.

Ähnliches lässt sich für das Thema „Gesetz“ sagen. Gewiss werden auf der Wanderung noch keine Gesetzestexte wie etwa der Dekalog oder das Bundesbuch verkündet. Aber bereits an der ersten Station, in Mara, erfahren die Israeliten, dass JHWH ihnen „Ordnung und Recht“ auferlegen wird. In der zweiten Teilepisode von Ex 16 (V. 16–31) kann die Gemeinde im Umgang mit dem Manna lernen, den Sabbat zu halten. In Ex 18,13–26 schließlich ordnet Mose nach dem Rat seines Schwiegervaters das Rechtswesen. Auch dies lässt sich als Vorverweis auf das Geschehen am Sinai verstehen.

B. Einleitung zur diachronen Auslegung

Hinführung

Für ein angemessenes Verständnis der Literargeschichte der Wüstenepisoden sind einige Vorklärungen notwendig. Beginnend im 19. Jahrhundert hatte sich ein Hypothesenkomplex durchgesetzt, wonach der Gottesberg ein Wallfahrtsort gewesen sei, und die Ortsangaben in Ex und Num auf einem alten Verzeichnis von Pilgerstationen basierten, das in Num 33 erhalten ist. Alternativ wurde erwogen, dass die Ortsangaben auf nomadischen Wegebeschreibungen beruhten.¹⁹ In beiden Szenarien handelte es sich um altes Überlieferungsgut, das seinen Weg in die späteren literarischen Werke gefunden haben soll. Diese Auffassung ist seit mehreren Jahren aus verschiedenen Gründen in die Kritik geraten.

Num 33 Zunächst handelt es sich bei dem Stationenverzeichnis Num 33 um ein spätes systematisierendes Kompilat aus den einschlägigen Partien in Ex und Num, das

17 Vgl. zu den Psalmenstellen und ihrem Bezug zu den Wanderungserzählungen SEILER, Text-Textbeziehungen, 112.122.213.

18 Vgl. PROPP, Exodus 1–18, 34.579.

19 Zur Forschungsgeschichte vgl. DOZEMAN, Itineraries; ROSKOP, Itineraries, 1–13.187–193.

alle Ortsangaben von den literargeschichtlich ältesten bis hin zu den jüngsten der Tora-Komposition enthält.²⁰ So sollen etwa die zahlreichen Namen in Num 33,18–37 die 40-jährige Wüstenzeit mit Ortsnamen bereichern.

Auch ein Pilgerweg kann nicht im Hintergrund der Ortsangaben stehen, da der Text keinen Hinweis auf eine regelmäßige Anreise enthält. Zudem fehlt jeder Beleg dafür, dass es solche Pilgeritinerare gegeben haben könnte.²¹ Die besondere Gestalt von Ex 15–18 deutet nicht auf eine Liste von Ortsnamen als Grundlage der Erzählung, allenfalls kann das Genre des Itinerars ganz allgemein im Hintergrund gestanden haben: „We owe the present shape of the wilderness narrative not to use of a source document but to profoundly creative uses of the itinerary genre.“²²

Pilgerweg?

In Ex 15–18 sind Itinerar und Erzählung aufs Engste verflochten und daher ist es viel wahrscheinlicher, dass die Ortsangaben sukzessive im Zusammenhang mit der Abfassung der Episoden entwickelt wurden. Dafür sprechen nicht zuletzt auch – wie oben gezeigt – die symbolischen Ortsnamen.

Itinerar und Erzählung

Auch ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang zu den verschiedenen Wüstenmotiven im Hoseabuch liegt nicht vor, denn in Hos 2,16; 13,5 gilt die Wüstenzeit, anders als in Ex und Num, als Heilszeit. Auch Jer 2 steht eher in der Tradition des Hoseabuches und scheint zudem ein später Text zu sein.²³ Überhaupt ist die Vorstellung einer Wüstenwanderung Israels keine alte Tradition. Die betreffenden Episoden in Ex und Num sind durch und durch von aktuellen Problemlagen geprägt.²⁴

Tradition?

Überdies kennt das Exodusbuch keine klar abgrenzbare Wüstenphase. Wie sich am Anfang Auszug und Wüste überlappen, so am Ende Wüste und Gottesberg. Schon in Ex 15,22–26 sind Wüstenszenario und Gesetzgebung verschränkt, in 17,1–7 befinden sich Mose und Israel ausdrücklich bereits „in der Ödnis“, was seit Ex 3,1 auf den Gottesberg deutet, in Ex 18 schließlich wird die Relation expliziert: Der Gottesberg befindet sich in der Wüste (18,5). Für die diachrone Auslegung bedeutet dies, dass die Gottesberg-/Sinaiperikope und die Wüstenepisoden in ein und demselben literargeschichtlichen Bezugsrahmen zu erklären sind.

Gottesberg und Wüste

Überblick über die Literargeschichte der Wüstenepisoden

Gemäß dem Gesamtmodell der Literargeschichte des Exodusbuches, wie es in der Einleitung zum ersten Band dieses Kommentars entworfen wurde,²⁵ ist ab Ex 15,22 die Exodus-Gottesberg-Erzählung (EG-Erzählung) das älteste literargeschichtliche Stratum, denn die ältere Exoduserzählung endete in 14,31aα. Der vordere Teil der

EG-Erzählung

20 Vgl. dazu SCHMIDT, Das 4. Buch Mose, 202–208; ROSKOP, Itineraries, 136–144; DOZEMAN, Itineraries, 286f., Anm. 104.105.

21 ROSKOP, Itineraries, 144–146.

22 ROSKOP, Itineraries, 144 (H. i. O.).

23 CARROLL, Jeremiah, 115–140.

24 Apologetische Werke wie HOFFMEIER, Sinai, müssen natürlich die literarische und pragmatische Dimension der Texte ignorieren. Stattdessen wird eine Flut von pseudohistorischen Informationsbröckchen geboten, die freilich nicht überdecken kann, dass es für eine Wüstentradition gerade keine Evidenz gibt.

25 UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus 1–15, 35–54.

EG-Erzählung bietet an drei Stellen Vorausblicke auf die Zeit nach dem Exodus. Nach Ex 3,12b folgt auf den Auszug aus Ägypten direkt der Aufenthalt am Gottesberg: „Wenn du das Volk aus Ägypten führst, werdet ihr dem Gott auf diesem Berg dienen.“ Und nach Ex 3,18 und 8,23 wollen die Israeliten drei Tagesmärsche in der Wüste gehen. Diese Stellen machen deutlich, dass in dieser ersten Phase der Literargeschichte keine lange Wüstenwanderung im Blick war, und in der Tat lässt sich von den folgenden Episoden nur Ex 18 (in Teilen) der EG-Erzählung zuordnen.

DtrG Die nächste literargeschichtliche Phase ist die deuteronomistische, und diese Autoren haben die Erzählung von der Amalekierschlacht (Ex 17,8–16*) in die Erzählung eingefügt. Damit kommt es zu einer ersten örtlichen und zeitlichen Dehnung der Wüstenwanderung der Israeliten.

P-Komposition Die P-Komposition hat die Wüstenwanderung in zweifacher und überdies tiefgreifender Weise verändert. Zum einen stammt die Mannaerzählung Ex 16 weit überwiegend von priesterlicher Hand, zum anderen sind drei der Itinerarnotizen (Ex 16,1aβγb; 17,1a; 19,1) auf die P-Komposition zurückzuführen. Erst durch diese Zeitangaben entsteht das Szenario eines mehrwöchigen Wüstenzuges. Und zugleich entsteht jetzt der Eindruck, dass sowohl vor als auch nach dem Sinai längere Distanzen zurückzulegen waren. Der Sinai wird damit in erheblicher Entfernung von Ägypten und vom verheißenen Land verortet.

Keine nomadische Vorzeit Damit setzt die P-Komposition ihre schon im Genesisbuch begonnene Revision der politischen Geographie konsequent fort. Ihr geht es darum, dass alle relevanten Ereignisse der Volkwerdung Israels im Ausland stattgefunden haben. Jakob Wöhrle schreibt über die Genesis:

So werden die Väter infolge der priesterlichen Bearbeitungen als exemplarische Exulanten dargestellt. [...] Zudem hat sich das von den Vätern herkommende Volk nach den priesterlichen Passagen gerade dort im Ausland konstituiert. [...] Schließlich wird das so im Ausland entstandene, von den Vätern herkommende Volk als eine exklusive, nach außen abgeschlossene Gruppe vorgestellt.²⁶

Dementsprechend wird in Ex 1,7 die Volkwerdung Israels ins ägyptische Ausland verlegt, genauso wie in Ex 6,2–8 die zäsurhafte Offenbarung JHWHs an Mose. Das Szenario einer ausgedehnten Wüstenwanderung soll also keineswegs eine lang zurückliegende nomadische Vorzeit in Erinnerung rufen, sondern vielmehr die Einrichtung des Gemeinwesens und des Kultes weit außerhalb des verheißenen Landes verorten.

Tora-Komposition Die Tora-Komposition bringt schließlich die Elim-Episode Ex 15,27 mitsamt der Aufbruchsnotiz 16,1aα ein. Und sie übernimmt die Ortsangabe „Refidim“ aus 17,8 und fügt sie in Ex 17,1b und 19,2a ein.

Babylonier- und Perserzeit Historisch betrachtet bringt die Vorstellung einer länger währenden, entbehrungsreichen Wüstenzeit die Erfahrungen der Menschen im Judäa der Babylonier- sowie der frühen und mittleren Perserzeit trefflich auf den Punkt. Die Zerstörungen der Babylonier im Jahr 587 waren sehr gründlich gewesen. Für nahezu zwei Jahrhunderte waren Juda ein Land (vgl. Jes 54,3; 61,4) und Jerusalem eine Stadt (vgl. Jes 52,9; Neh 1,3; 7,4), auf die man mit Hilfe der Wüstenmetaphorik unmiss-

26 WÖHRLE, Fremdlinge, 224.

verständlich Bezug nehmen konnte: „Wüste und Steppe ... sind eine Metapher für den trostlosen Zustand Jerusalems und des Gottesvolkes in exilisch-frühnachexilischer Zeit.“²⁷

27 BERGES, Jesaja 40–48, 104, zu Jes 40,3.

Siebte Erzählphase: Ex 15,22 – 18,27: Israels Weg zum Gottesberg (Wanderungserzählung)

Episode 1: Ex 15,22–26: Wasser und Gebote in Mara

22 Da ließ Mose Israel vom Schilfmeer aufbrechen, und sie zogen hinaus^a in Richtung auf die Wüste Schur und gingen drei Tagesreisen in der Wüste, fanden aber kein Wasser^b.

23 Da kamen sie nach Mara, konnten aber das Wasser von Mara nicht trinken, denn es war bitter. Deswegen heißt es „Mara“. 24 Da murrte das Volk gegen Mose und sprach: „Was sollen wir trinken?“

25 Da schrie er zu JHWH, und JHWH lehrte^a ihn ein Holz (zu nehmen). Da warf er es ins Wasser, und das Wasser wurde süß.

Dort legte^b er ihm Ordnung und Recht auf und dort prüfte er es^c. 26 Da sprach er:

Wenn du aufmerksam auf die Stimme JHWHs, deines Gottes, hören wirst,
was recht ist in seinen Augen tun wirst,
auf seine Gebote hören wirst,
und all seine Ordnungen beachten wirst,
(dann) will ich all die Krankheit, die ich Ägypten auferlegt habe, dir nicht auferlegen.

Denn ich bin JHWH, dein Arzt.

Anmerkungen zu Text und Übersetzung

22a LXX und Sam lesen ויציאהו (Hi.) „und er (Mose) führte es (Israel) hinaus“. Zur Bedeutung der Wurzel siehe die Auslegung.

22b LXX ergänzt „um zu trinken“; vgl. Ex 17,1.

25a Sam hat ויראהו, LXX ἔδειξεν; sie leiten die Form ויורה also nicht von ירה Hi., „lehren“ ab, wie es der Konsonantenbestand nahelegt, sondern von ראה Hi., „sehen lassen“. Darauf beruhen die Wiedergaben mit „zeigen“, bzw. „to show“ in den gängigen Übersetzungen. Vgl. auch PROPP, Exodus 1–18, 574.

25b Die beiden (we-)x-qatal-Sätze unterbrechen die wayyiqtol-Reihe der vorausgehenden Erzählung und können als Umstandssätze auf die wayyiqtol-Redeeinleitung bezogen werden. In V. 25b leitet der Erzähler die in V. 26 folgende Rede ein und kommentiert ihren Gehalt. (Weiter dazu in der Auslegung.)

25c Die Personalpronomina bzw. hebr. Suffixe sind den handelnden Personen nicht eindeutig zuzuordnen. Im ersten Satz von V. 25b könnte Gott Subjekt sein, der Mose Ordnungen gibt, es könnte aber auch Mose sein, der dem Volk die Ordnungen gibt. Allerdings kann das Subjekt der „Prüfung“ im zweiten Satz von V. 25b nur Gott und das Objekt das Volk sein. Mose ist es, der dann in V. 26 das Volk zum Gehorsam ermahnt, während JHWH in Ich-Rede dem Volk die heilsamen Konsequenzen des Gehorsams vor Augen

hält. Mose und JHWH agieren und reden in Ex 15,25b–26, als wären sie eine Gestalt. Das entspricht der engen und heilsamen Kooperation zwischen JHWH und Mose in der Wasserwundererzählung. Ähnliche grammatische und personelle Konstellationen finden sich im Dtn (vgl. Dtn 17,3; 28,20, vgl. LOHFINK, Arzt, 22; KUPFER, Weg, 50f.).

Synchrone Analyse

Die Episode lässt sich vier Szenen gliedern:

- Szene 1: 15,22: Kein Wasser auf dem Zug in die Wüste
- Szene 2: 15,23–24: Das Volk murret über bitteres Wasser in Mara
- Szene 3: 15,25a: Gott lehrt Mose, das Wasser trinkbar zu machen
- Szene 4: 15,25b–26: Mose/JHWH setzen Ordnung und Recht

Die Szenen 1–3 bilden eine kleine Erzählung im üblichen hebräischen Erzählstil und mit der Struktur von Komplikation und Auflösung. In der vierten Szene wechselt der Text in eine Rede, als deren Sprecher sowohl Mose als auch Gott in Frage kommt. Durch ihr Thema „Gesetzesgehorsam“ und ihren Stil, den man als „hochrhetorische Prosa“¹ bezeichnet hat, unterscheidet sie sich deutlich von der Erzählung.

- 15,22: Szene 1 Die erste Szene ist nach dem Muster der Itinerarnotizen gestaltet. Sie zeigt Mose und Israel auf dem Weg vom Schilfmeer in die Wüste „hinausziehend“. Dabei knüpft das für die Terminologie der Itinerarnotizen ungewöhnliche Verbum אָזַק („ausziehen“) noch einmal an das Exodusgeschehen an. Jetzt, erst jetzt, verlassen die Israeliten den Bannkreis der ägyptischen Knechtschaft.² Auch die Richtungsangabe „Wüste Schur“ knüpft an die Ortsvorstellung der Meerwundererzählung an, für die wir das „Grenzgebiet zwischen Ägypten und der östlichen Wüste“³ angenommen haben. „Schur“ wird sonst ein Ort oder eine Region an der Ostgrenze Ägyptens (Gen 16,7; 20,1; 25,18; 1 Sam 15,7; 27,8; vgl. das sog. Stationenverzeichnis Num 33,8) genannt. Vielleicht soll in dem Namen ein ähnliches Wort für „Mauer“ (Gen 49,22; Ps 18,30) anklingen und auf eine Grenzmauer zwischen dem ägyptischen Nildelta und der Sinaiwüste verwiesen werden. Die „drei Tage“ können sowohl eine Dauer als auch eine Entfernung, also „Tagesreisen“, bedeuten (vgl. Gen 30,36; Ex 3,18; 8,23; Num 10,33; 33,8; Jona 3,3). Sie bezeichnen wohl eine mittlere Dauer,⁴ die freilich unter bestimmten Umständen auch ziemlich lang werden kann, so z. B. wenn sie den Durchmesser der assyrischen Metropole Ninive anzeigt (Jona 3,3) oder eben die Dauer eines Wüstenmarsches ohne Wasser. Die Erzählung setzt voraus, dass man nach drei Tagen dringend Wasser gesucht hat.

1 LOHFINK, Arzt, 22.

2 JACOB, Exodus, 449: „... hier ist das Wort nötig, weil sonst gar nicht gesagt wäre, daß die Israeliten das andere Ufer des Schilfmeers gewonnen hätten ... Jetzt sind sie erst völlig Pharaos ledig, haben für immer Ägypten hinter sich gelassen ...“, vgl. auch UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus 1–15, 323f.

3 UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus 1–15, 303.

4 „... greater than a day and less than a week...“, so PROPP, Exodus 1–18, 206; anders HOUTMAN, Exodus I, 62.

Die zweite Szene greift noch einmal auf die Sprache des Itinerars zurück, um den Ortswechsel zu markieren: Die Israeliten gelangen nach Mara. Der Ortsname kündigt an, was ihnen bevorsteht. Sie finden Wasser, das aber nicht trinkbar ist. Selbstverständlich hat man versucht, den Ort geographisch zu lokalisieren, meist in der nord-westlichen Uferregion des Golfs von Suez, da dort, wie für viele andere der Sinai-Region „bitteres“ Wasser, d. h. brackiges, mit Magnesiumsulfat angereichertes Wasser zu finden ist. Wie so oft basiert auch hier die literarische Ortsvorstellung auf Umweltwissen, ohne dass daraus zwingende Rückschlüsse auf eine bestimmte Ortslage oder auf den historischen Ort der Autoren zu ziehen wären. Der abschließende Satz „Deswegen heißt es Mara“ ist eine ätiologische Formel, mit der vor allem in der Genesis die Herkunft von Personen- und Ortsnamen bezeichnet wird (Gen 11,9; 16,14; 21,31; 26,33 u. ö.).

15,23–24:
Szene 2

Die Komplikation wird nun gesteigert: Das dürstende Volk „murrte gegen Mose“. Dieses Murren ist noch ohne wirkliche Spitze gegen Mose oder gar Gott und rückt auch die Murrenden noch nicht in schlechtes Licht.⁵

Dem entsprechend ist in der dritten Szene die Reaktion des Mose dargestellt, der nun als Protagonist in den Fokus rückt. Er „schreit“ (צעק) zu J_{HWH}. Die Situation ist der von Ex 14,15 vergleichbar, in der die Rettungszusage Gottes einen stellvertretenden Notschrei des Mose voraussetzt. Auch in Ex 15,25a ist die Reaktion J_{HWH}s auf die Rettung gerichtet; den aktiven Part dafür soll freilich Mose übernehmen.

15,25a:
Szene 3

Die merkwürdige Formulierung: „J_{HWH} lehrte ihn ein Holz“ kombiniert u. E. zwei nicht unbedingt kompatible Motive: das Motiv des Gottesmannes als Heiler und das Motiv Gottes als Lehrer. Vorbilder für ersteres Motiv sind Elia (1 Kön 17,17–24) und vor allem Elisa, von dem eine ganze Reihe von (Heilungs-)Wundern überliefert sind (2 Kön 2–7, insbesondere 2 Kön 2,19–22). Mose wird auf das „Holz“ als Wundermittel⁶ durch J_{HWH} aufmerksam gemacht und darüber „belehrt“ (ירה). Gott als Lehrer⁷ ist ein Topos, der mit „rechtem Verhalten“ (דרך: 1 Kön 8,36; Ps 27,11; 86,11) und „Gesetz“ verbunden sein kann, das Gott die Frommen lehrt („Lehre mich, J_{HWH}, den Weg deiner Ordnungen [דרך חקיך]“, Ps 119,33). Die Assoziation des generellen Begriffes „Tora“ (תורה) liegt sprachlich und sachlich nahe. Mose erscheint hier als wundertätiger Gottesmann, der seine Wunder- und Heilkraft der Belehrung durch Gott verdankt – einer Belehrung, die Mose zu der künftig noch viel größeren und heilsameren Aufgabe des Lehrers der Tora für Israel befähigen wird. Auch die folgende Redeszene hebt auf diese Kombination ab. Der Schluss des Erzählteils beschränkt sich darauf, in zwei kurzen Strichen vom Erfolg der Heilungstat des Mose zu berichten. Am Schluss der Szene bleibt eine Leerstelle. Dass die Israeliten ihren Durst dann auch tatsächlich stillten, wird nicht erzählt (so auch in Ex 17,2–6, s. dort). Ist es aus der Leserperspektive allzu selbstverständlich oder hatte der Erzähler anderes im Sinn, das ihm wichtiger war?

Gott als Lehrer

5 So auch LOHFINK, Arzt, 18. Anders AURELIUS, Fürbitter, 155, der das Murren der Israeliten bereits hier als „Sünde“ deutet.

6 Die seit jeher intensive Suche nach Analogien, die dieses Wundermittel erklären könnten, ist bisher ohne Ergebnis geblieben. DILLMANN, Exodus, 178f. PROPP, Exodus 1–18, 582, sieht hier eine Anspielung auf den Lebensbaum (das hebr. Wort für „Holz“ bedeutet auch „Baum“), der die Tora symbolisiert.

7 Vgl. FISCHER, Gottes Lehren.

15,25b–26: Die vierte Szene ist sprachlich von anderem Zuschnitt als die vorausgehende Erzählung.⁸ Mit den beiden Sätzen „Dort legte er ihm Ordnung (הק) und Recht (משפט) auf und dort prüfte er es“ meldet sich der Erzähler als Kommentator zu Wort (vgl. Textanm. 25^b). Er deutet den Gehalt der in V. 26 folgenden Rede und macht diese zugleich als Ereignis kenntlich: In der Rede und durch sie, also „performativ“, geschieht, worauf der Kommentar hinweist: Mose (als letztes Subjekt in V. 25) bestimmt für „es“ (als Bezug kommt nur „das [murrende] Volk“ in V. 24 in Frage) „Ordnung und Recht“ und prüft es. Zugleich stellt der Kommentar durch den wiederholten Ortsverweis „dort“ betont den Bezug zum Schauplatz Mara und dem Wasserwunder her, das das Volk dort gerade erlebt hat. Für den Leser, dem der Kommentar des Erzählers gilt, bedeutet dies die Aufforderung, auf die inneren Bezüge zwischen der Erzählung und der folgenden Rede zu achten.

Rechtssetzung Das performative Verständnis der Rede macht es überflüssig zu fragen, um welches Gesetz oder welche Ordnung es sich eigentlich handelt und wie sich diese zu den am Sinai verkündeten Gesetzen verhalten, zumal dann nicht von „Ordnung und Recht“ im Singular, sondern im Plural von „Ordnungen und Gesetzen“ o. ä. die Rede sein sollte.⁹ הק ומשפט im Singular und in Kombination mit dem Verbum שים bezeichnet in etwa das, was wir „Rechtssetzung“ nennen würden. In diesem Sinne will Ex 15,25b als rechtlich verbindlich verstanden wissen, was die Rede in V. 26 zum Ausdruck bringt. Diese Rede, die zunächst wohl Mose als Sprecher voraussetzt und dann in V. 26b in eine Gottesrede in der Ich-Form übergeht, hat drei Teile:

Bedingung:	Wenn du der Stimme JHWHs, deines Gottes, gehorchen wirst, was recht ist in seinen Augen tun wirst, auf seine Gebote hören wirst, und all seine Ordnungen beachten wirst,
Selbstverpflichtung:	(dann) will ich all die Krankheit, die ich Ägypten auferlegt habe, dir nicht auferlegen.
Selbstvorstellung:	Denn ich bin JHWH, dein Arzt.

Gegenseitigkeit Die Struktur ist dem Eröffnungstück der Sinaiperikope in Ex 19,3–6 sehr ähnlich, die ebenfalls eine Bedingung für Israel und eine Selbstverpflichtung JHWHs enthält (V. 5–6a). Dort fällt auch das Stichwort „Bund“ (ברית), und in der Tat ist bereits hier schon die Rede vom Grundgedanken der Bundestheologie in dem Sinne geprägt, dass das Verhältnis zwischen Gott und Volk als solches zwar von Gott gestiftet, dann aber von einer gegenseitigen Verpflichtung erfüllt ist. Zu dieser Gegenseitigkeit gehört auch die „Prüfung“ (vgl. dazu die Einleitung zu dieser Erzählphase).

Rechtsförmigkeit Der Bedingungsteil in V. 26 macht nun deutlich, dass die Verpflichtung des Volkes material Ordnungscharakter hat und rechtsförmig sein wird. Für das Volk soll gelten, was in Gottes Augen angemessen ist, seine Gebote und seine Ordnungen (nun im Plural) sollen maßgebend sein. Diese werden im Einzelnen noch nicht

8 „Plötzlich stellt sich die Sprache auf.“ LOHFINK, Arzt, 19.

9 Dtn 4,45; 5,1; 12,1 u. ö.; ähnlich mit anderer Terminologie Ex 24,3. Die beiden weiteren Belege, in denen das Verbum שים mit הק ומשפט im Singular kombiniert ist, beziehen sich auf performative Rechtssetzungen (vgl. Jos 24,25; 1 Sam 30,24f.).

genannt, ja noch nicht einmal angedeutet. Es geht um die Rechtsförmigkeit der Beziehung als solche, die in dieser Rede etabliert, aber erst am Sinai entfaltet wird. Aufseiten des Volkes erfordert diese Beziehung vor allem Aufmerksamkeit. Dreimal in dem viergliedrigen Bedingungsteil ist davon die Rede: aufmerksam „auf die Stimme hören“, „hören“, „beachten“. Wer diese Stimme vertritt, sagt die Rede nicht ausdrücklich, es ergibt sich aber aus der Situation. Es ist die Stimme des Mose.

In dem Teil der Rede, die der göttlichen Selbstverpflichtung gilt, wechselt die Stimme in die „Ich-Form“ der unmittelbaren Gottesrede. Sie beginnt mit einem Element der Erinnerung an die „ägyptische Krankheit“. Dies ist eine Anspielung auf die Plagenerzählung.¹⁰ In Dtn 28 sind es „Eventualsanktionen“, die dann eintreten, wenn die Israeliten sich nicht an die Tora Gottes halten. Hier sagt Gott zu, dass er sie den Israeliten nicht „auferlegen“ (שים; vgl. V. 25b) wird – zu ergänzen ist: wenn sie auf die Stimme Gottes als die Stimme des Gesetzes hören.

Göttliche
Selbstver-
pflichtung

Dass es in der rechtsförmigen Gottesbeziehung nicht in erster Linie um Zwang oder Strafe geht, sondern dass sie Segen bewirken soll,¹¹ macht die abschließende Selbstvorstellung Gottes als „dein (also Israels) Arzt“ (רפאך) klar. Sie ist in dieser Form im Alten Testament einmalig, knüpft aber an eine Tradition an, die JHWH als heilenden (Sonnen-)Gott verstanden hat.¹² Ihren im positiven Sinne „prägnantesten Ausdruck“¹³ findet sie in Mal 3,20: „Euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird aufstrahlen die Sonne der Gerechtigkeit; und Heilung (מרפא) ist auf ihren Flügeln ...“ Eine bedeutende, allerdings ambivalente Rolle spielt JHWH als Arzt seines Volkes in der Prophetie. Einerseits finden sich positive Aussagen, die von JHWH Heilung erwarten (Hos 6,1; Jer 30,17; Ps 60,4), andererseits kann Gott als Arzt im Falle von Schuld auch „schlagen“. „Heilung und Schuld [sind] Gegensätze“¹⁴ (vgl. z. B. Hos 6,11b–7,1). Dass die Zuschreibung „JHWH als Arzt“ hier positiv gemeint ist, ergibt sich aus dem Verhältnis des Wasserwunders zur abschließenden Redeszene, an deren Zusammenhang dem Erzähler – wie gesagt – viel gelegen zu sein scheint. Genau dort, wo Israel auf JHWHs Weisung Rettung vor dem Verdursten erfahren hat, legt er ihm Ordnung und Recht auf. Mose, der auf Gottes Weisung für trinkbares Wasser gesorgt hat, ist es auch, der die rechtsförmige Beziehung zwischen Gott und seinem Volk etabliert. Kurz: Die Erzählung des Wasserwunders und die Setzung der Tora-Beziehung zwischen Gott und Volk verhalten sich zueinander in der Art eines rabbinischen „qal wachomer“-Schlusses:¹⁵ Wenn Gott sein Volk in der Not mit Wasser segnet, um wie viel mehr wird ihm seine Tora zum Segen gereichen, wenn, ja wenn das Volk „Ordnung und Recht“ anzunehmen willens ist.

JHWH als Arzt

10 Vgl. dazu schon UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus 1–15, 194.

11 So vor allem LOHFINK, Arzt, 22.37 u. ö.

12 Vgl. vor allem NIEHR, JHWH als Arzt, 9–13.

13 NIEHR, JHWH als Arzt, 11: Der Sonnengott ist gemeinorientalisch als Richter-gott auch Heilungsgott.

14 NIEHR, JHWH als Arzt, 12.

15 Vgl. STRACK/STEMBERGER, Einleitung, 28.