

# Späte Bronze- und frühe Eisenzeit in der Tora: Exodus und Landnahme

Paul Natterer

2010

## (1) Wissenschaftstheoretische Vorbemerkungen

Das zur Zeit im deutschen Sprachraum meistverwendete Einleitungswerk zum Alten Testament ist Zenger, E. / Fabry H.-J. / Braulik, G. et al.: *Einführung in das Alte Testament. Mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel*, Stuttgart <sup>7</sup>2008. Erich Zenger, der kürzlich verstorbene verantwortliche Herausgeber des Einleitungswerkes, gilt als der große alte Mann der gegenwärtigen alttestamentlichen Exegese der Römischen Kirche und darüber hinaus. Bekannt geworden ist Zenger v.a. durch ein neues (Münsteraner) Modell der Pentateuchredaktion und als Psalmenkommentator. Das Buch vereint darüber hinaus nahezu alles, was an katholisch-theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraums Rang und Namen hat.

Wer sich einen formal und methodisch gut aufbereiteten Überblick zur klassischen historisch-kritischen Exegese (Vierquellenmodell bzw. neuere Urkundenhypothese etc., 1850–1970) und zum nachklassischen, minimalistischen Ansatz des retrospektiven Fiktionalismus (seit ca. 1970) verschaffen möchte, sollte zu diesem Handbuch greifen. Er wird wahrscheinlich nirgends eine ähnlich umfassende, systematische und didaktisch aufbereitete Darstellung finden. Zu dem uns hier beschäftigenden Thema sagt das Werk:

„Der Exodus – so wie die Bibel ihn schildert – ist *nicht* historisch.“ (Zenger, E. / Fabry H.-J. / Braulik, G. a.a. O. Stuttgart <sup>7</sup>2008, 600). Und: „Ägyptische Quellen schweigen sich über den Exodus vollständig aus. Da auch keiner der biblischen Belege zeitgenössisch ist ... ist der historische Nachweis eines Exodus aussichtslos (*T. L. Thompson; J. van Seters; L. L. Grabbe*).“ (Zenger et al. / Frevel a.a.O. 2008, 600–601) Daher sind die Autoren der Auffassung: „Eine Migration von größeren Bevölkerungsanteilen als Hintergrund der Entstehung Israels ist auszuschließen.“ (ebd. 605) Die These der Autoren ist vielmehr:

„Israel konstituiert sich als ‚Fremdling‘ im Lande Palästina. In der heilsgeschichtlichen Perspektive der biblischen Texte ist es außerhalb des Landes entstanden und hat seine Wurzeln im Zweistromland (Gen 12, 1–3; Dtn 26, 5). Von Abraham über Isaak zu Jakob, der Israel genannt wird (Gen 32, 29; 35, 10), wird es in Ägypten zu einem Volk (Ex 1, 7.9). Das Volk der ‚Kinder Israels‘ kommt über den Exodus und die Wüstenwanderung von außen als Ganzes in das Land Kanaan hinein und nimmt es in Besitz. Die Darstellung aus historischer Perspektive läßt das Werden Israels in einem völlig anderen Licht erscheinen. *Israel* ist im Land entstanden, und das auch in einem langen Prozess.“ (Zenger et al. / Frevel a.a.O. 2008, 592) – „Nicht fremde Bevölkerungselemente dringen nach Palästina / Syrien ein, sondern kleinere Bevölkerungsgruppen verändern lokal beschränkt ihre Lebensweise und ihren Aufenthaltsort aufgrund von lokalen, z.T. periodischen Dürren.“ (Zenger et al. / Frevel a.a.O. 2008, 594)

Auch nach dem Göttinger Alttestamentler Reinhard Gregor Kratz ist der Exodus eine Fiktion von Priesterkreisen des 6./5. Jahrhunderts v. C. oder härter formuliert, ein frommer Betrug: „Sie [= die Priesterschrift] projiziert den Neuanfang in der Epoche des Zweiten Tempels, die sich historisch an die in Gen – Reg geschilderte Geschichte des Scheiterns anschließt, in die Zeit der Anfänge und Gründung Israels vor der Landnahme und dem untergegangenen Königtum.“ (Kratz, R. G.: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen 2000, 328)

Im Horizont der von genannten Autoren vertretenen postmodernen Hermeneutik schwimmt der Unterschied von Fiktion, Imagination, Lüge einerseits und Faktum, Geschichte, Realität andererseits. Sie richtet sich gegen den Objektivitätsanspruch der philologisch-historischen Methode: „Geschichtsschreibung ist ein subjektives Deutungsgeschehen und Teil einer kollektiven Identitätskonstruktion [...] Es gibt keine unveränderliche geschichtliche Wahrheit, und der Maßstab ist nicht, ‚wie es eigentlich gewesen‘“ (Zenger / Frevel a.a.O. 2008, 588). Ebenso Philip R. Davies, ein bekannter englischer Bibelwissenschaftler: „All story is fiction, and that must include historiography.“ (Davies, Ph. R.: *In Search of Ancient Israel*, London / New York 1992, 13) Noch ein Beleg aus der amerikanischen resp. israelischen Bibelwissenschaft: „The historical saga contained in the Bible – from Abraham’s encounter with God and his journey to Canaan, to Moses’ deliverance of the children of Israel from bondage ... [is] a brilliant product of the human imagination.“ (Finkelstein, I. / Silberman, N. A.: *The Bible Unearthed*, New York 2001, 1)<sup>1</sup>

Wir haben in der Untersuchung zur ‚Entstehung der Tora‘, Abschnitt (8) eine ausführliche wissenschaftstheoretische Evaluation dieser These durchgeführt. Hier daher nur die Erinnerung daran, dass bei methodologisch korrektem Umgang mit dem hermeneutischen Zirkel objektives Verstehen in Dialogen und von Texten möglich ist und in der philologischen und historischen Forschung trotz unterschiedlichster kultureller und ideologischer Voreinstellungen auch alltägliches Fakt ist. Diese *reproduktive* Interpretation ist konsequent von der *produktiven* Interpretation als sachlicher Aktualisierung zu unterscheiden. Sie ist die Voraussetzung von intersubjektiv geltenden, zeitübergreifenden Verstehenszusammenhängen von Sachverhalten (Seebohm, Th. M.: *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn 1972, 125–126, 159–163; vgl. ders.: *Hermeneutics, Method, and Methodology*, Dordrecht 2005 *passim*). Produktive Interpretation ohne reproduktive Interpretation ist damit im Grunde das ‚Aufzwingen des je eigenen Sprachgebrauchs in Form mehr oder wenig sublimer Gehirnwäsche‘ (Seebohm a.a.O. 1972, 163).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kenneth Kitchen macht nicht wenigen dieser Autoren den Vorwurf, sie begingen „the cardinal academic in of arbitrarily ‚bending‘ serious scholarship to modern political ends“. Dies sei eine „academic prostitution of the vilest kind“ und führe zu einem „fraudulent postmodernism“ (*On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids / Cambridge 2006, 463). Ähnlich Hoffmeier: „Recent historians are rewriting history by using postmodern methods for reasons of political correctness. Windschuttle [*The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past*, Sydney <sup>2</sup>1996] gives examples where postmodern historians selectively ignore or include data, thereby distorting evidence so as to obtain the desired end.“ (*Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford 2005, 18)

<sup>2</sup> Im Seminar und persönlichen Gespräch hat Seebohm dies mit dem Hinweis exemplifiziert, dass er im Rahmen von Forschungen zur mittelalterlichen Philosophiegeschichte Russlands in der Sowjetunion während des Kalten Krieges intensiv mit marxistischen Historikern zusammengearbeitet habe. Dabei habe in der historisch-philologischen Methode und in den Resultaten stets problemlose Übereinstimmung geherrscht – trotz maximal divergierender weltanschaulicher Voraussetzungen und Standpunkte.

In unserem konkreten Zusammenhang stellt sich nun ganz besonders eine Frage. In der Formulierung des führenden Ägyptologen und Alttestamentlers James K. Hoffmeier lautet diese so: **“How did subsequent Hebrew writers so utterly misunderstand the hoax and turn it into a history, a history that stands at the very foundation of ancient Israel’s faith ...?”** (Hoffmeier, J. K.: *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford 2005, 8) **Zwei Drittel der Tora handeln von Moses und den Erfahrungen in der Wildnis der Sinaihalbinsel** (Hoffmeier a.a.O. 2005, 3). Auch Autoren wie die eingangs genannten Zenger et al. betonen, dass Moses und die Tora und der Bund am Sinai absolut zentral und autoritativ für Israel sind (a.a.O. 2008, 125–127). Die demütigenden sozialen Ursprünge in Ägypten (Skla-ven) und des moralischen Versagens (Exodus) sind im Tanakh praktisch allgegenwärtig:

“From the so-called historical books (or Former Prophets = Hebrew *n<sup>e</sup>bī’îm*), there are references to the wilderness tradition that may predate the references in the earliest prophetic books (e.g., Amos, Hosea, Micah ...). **Joshua, Judges, and I Samuel all refer to Israel’s time in Sinai.** Joshua 5 contains a record of the circumcision of the Israelite men who had failed to be circumcised during the forty years in the wilderness.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 3)

“Caleb, Joshua’s colleague, reminds the reader that he was with Moses for the forty years in the wilderness and specifically mentions being at Kadesh-Barnea (Josh. 14:6–10), a place that plays a central role in the book of Numbers. **The Song of Deborah, regarded as a very early piece of Israelite poetry, alludes to the theophany of Yahweh at Sinai** (Judg. 5:5). The judge Jephthah offers a historical retrospective of early Israel’s activities in the Transjordan and refers to them coming to that region from Egypt via the wilderness and Kadesh (Judg. 11:15–18). The text reports the judge as saying: ‘Thus says Jephthah: Israel did not take away the land of Moab or the land of the Ammonites, but when they came up from Egypt, Israel went through the wilderness to the Red Sea and came to Kadesh’ (Judg. 11:15–16). Interestingly, in I Samuel 4:8, when the Philistines captured the ark of the covenant they were troubled by a plague that they attributed to the ‘gods’ of Israel: ‘These are the gods who smote the Egyptians with every sort of plague in the wilderness’.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 4)

The “eighth-century B.C. prophet, **Hosea from the Northern Kingdom of Israel, ... shows familiarity with the wilderness tradition.** He reminds Israel that it was in the wilderness (*midbar*) that God had established a covenant with them (Hos. 13:5) and that he would reestablish the broken covenant relationship by taking Israel back to the wilderness where it all began (Hos. 2:14–20). **Similarly, the eighth-century prophet Micah demonstrates his familiarity with the exodus-Sinai story** in chapter 6. Concerning this, Maier observes that ‘Mic. 6:3ff. runs very briefly through the Exodus from Egypt, Moses, Aaron, Miriam, Balak, Balaam, Shittim, and Gilgal – **in the chronological sequence found in the Pentateuch, incidentally** – and speaks of God’s actions encountered by Israel at each of these stages in its history, without needing to clarify any elements of this history.’ [Maier, G.: *Truth and Reality in the Historical Understanding of the Old Testament*. In: V. Philips Long (ed.): *Israel’s Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*, Winona Lake 1999, 204]

Finally, Jeremiah, the seventh-to sixth-century B.C. prophet, speaks of the wilderness experience in language reminiscent of Hosea (Jer. 2:2, 6). **Unmistakably the eighth- and seventh-century prophets of Israel and Judah could speak about the wilderness tradition without explanatory comments**, indicating that these stories were well known to audiences in both kingdoms.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 5)

Im Fazit: „**It (was) entirely self-evident that the forty years bam-midbar is known to every listener**” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 204; vgl. Kitchen, K.: *On the Reliability of*

*the Old Testament*, Grand Rapids / Cambridge 2006, 245). Auch der Altmeister Martin Noth sah vier große Überlieferungsblöcke des Hexateuch (Pentateuch + *Josua*): Patriarchen – Exodus – Sinaiwildnis – Landnahme. Speziell die Sinaiwildnis ist im Verständnis Noths eine alte Tradition „before the beginning of the formation of the kingdom“ (*The History of Israel*, London 1960, 127). Der Alttestamentler Richard Elliott Friedman, an der UCSD der Herausgeber der renommierten 70-bändigen *Anchor Bible Commentary Series*, zur selben Frage nach

“the notion that there were Israelite slaves in Egypt. The standard question of the historian when they question the tradition is ‘is there any reason why somebody would have made that up?’ Normally you would make up a story that your ancestors were kings, or gods; **you don’t make up a story that your ancestors were slaves**. There is no advantage in it. So precisely the unlikelihood of making that up supports the idea there really was some historical root.” (Donald H. Harrison: Exodus 1–18 [Interview zur Vorstellung des Exoduskommentares 1–18 / Propp]. In: *San Diego Jewish Press-Heritage*, April 18, 1997)

Das Argument Friedmans wurde und wird in ähnlicher Form oft zur Sprache gebracht:

„Sir Alan Gardiner, the renowned twentieth-century Egyptologist and usually a sharp critic of the historical value of the Old Testament ... concedes ‘that Israel was in Egypt under one form or another no historian could possibly doubt; a legend of such tenacity representing the early fortunes of a peoples under so unfavourable an aspect could not have arisen save as a reflexion, however much distorted, of real occurrences’.” (Hoffmeier J. K.: *Israel in Egypt*, Oxford 1999, 112)

Das in Rede stehende exegetische Paradigma fordert nun nicht nur zu einer präzisen wissenschaftstheoretischen Überprüfung heraus, sondern es wird durch jüngste Entwicklungen in den Bereichen Archäologie, Ägyptologie, Altorientalistik noch ganz anders und grundsätzlicher in Frage gestellt. Wir sagten bereits früher: Um auch noch in, sagen wir 10 bis 20 Jahren, auf dem Laufenden zu sein, sollten Interessierte das unseren Themenbereich abdeckende Handbuch von K. Kitchen: *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids / Cambridge 2006, lesen.

Noch einmal zum Hintergrund Kitchens: Der Liverpooler Ägyptologe und Archäologe Kenneth Kitchen ist für das pharaonische Ägypten der Perioden von 1180–650 v. C. die weltweit unbestrittene Nr.1. Er ist darüber hinaus ein international führender Experte zur Archäologie und Geschichte Palästinas und des Nahen Ostens in der Bronzezeit (3000–1200 v. C.) und Eisenzeit I–III (1200–450 v. C.). Der Brennpunkt von Kitchens fast singulärer Kompetenz liegt mithin auf den geographischen Räumen und geschichtlichen Epochen, welche Gegenstand der Bücher der Tora, Propheten und Schriften der hebräischen Bibel (Tanakh, Altes Testament [AT]) sind.

Deswegen ist die Kernthese von Kitchens Buch (500 S. plus 162 Seiten Anmerkungsapparat und Indices) von mehr als gewöhnlicher Brisanz. Sie lautet: Die sog. historisch-kritische alttestamentliche Exegese der letzten 150–200 Jahre (Julius Wellhausen et al.) ist – methodologisch und inhaltlich – wissenschaftlich nahezu wertlos und in ideologischen Vorurteilen erstarrte Schreibtischspekulation, welche auf Schritt und Tritt dem inzwischen sehr umfassend vorliegenden Daten- und Faktenmaterial widerspricht.

Dasselbe gilt für die aktuelle sog. minimalistische alttestamentliche Exegese seit den 70er Jahren des 20. Jh., welche die klassische Urkundentheorie (Jahwist, Elohist, Deuteronomist, Priesterschrift) aufgegeben hat und die Tora sowie die vorexilische Geschichte Israels überhaupt als fiktive Rückprojektion der Theologie und Ideologie der

nachexilischen Gemeinde (4. Jh. v.C.) in eine mythische Vergangenheit deutet (Niels Peter Lemche, vgl. auch Israel Finkelstein et al.).

Man muss Kitchen nicht in jeder Einzelheit und jeder These überzeugend finden. Aber er zeigt m.E. zwingend, dass dieser Minimalismus bei entsprechender Kenntnis der archäologischen, literaturwissenschaftlichen und historischen Faktenlage nicht intellektuell redlich vertreten werden kann. Als interdisziplinärer, detailgesättigter Kommentar zur biblischen Geschichte des AT aus der aktuellen Spitzenforschung heraus ist das Buch ohne Konkurrenz. Das theologische Establishment wird wohl zunächst das erdrückende Datenmaterial abwehren, aber früher oder später sich damit auseinandersetzen müssen. Was das in unserem Fall des Exodus heißt, machen folgende Streiflichter deutlich.

Speziell unser Anfangstext *Exodus* 1–14 war für die klassische Urkundentheorie (Jahwist, Elohist, Deuteronomist, Priesterschrift) ein Paradebeispiel der Quellenscheidung in J, E und P. Dies kann inzwischen nicht mehr so gesehen werden:

“The linguistic and literary criteria used in the past to identify different sources can no longer be sustained. The **thematic and stylistic unity of the opening two chapters of Exodus** has been reinforced [...] by Gordon Davies [*Israel in Egypt: Reading Exodus 1–2*, Sheffield 1992] Similarly, G. Fischer [*Jahwe unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4)*, Freiburg 1989] discovered that **Exodus 3 and 4 also displayed a thematic coherence and literary unity**. Thomas Thompson has recently rejected the traditional source-critical analysis of Genesis and Exodus because it is ‘no longer sufficient to maintain such a radical interpretation of the narrative, one which carries us so far from any immediate reading of the text. Differences in divine names, places names, references to individuals and groups, even differences in style and language, while often giving evidence for lack of homogeneity in the tradition, do not justify the positing of distinct documents, separated by centuries.’ [*The Origin Tradition of Ancient Israel I: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1–23*, Sheffield 1987, 155]” (Hoffmeier, J. K.: *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford 1999, 108)

Die in obigem Zitat angesprochenen neuen soziologischen und v.a. literaturtheoretischen Ansätze analysiert Hoffmeier in seinem *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, wie folgt:

“Source criticism and tradition criticism remain pillars in the field of Pentateuchal studies. Their influence, however, seems to have given way to new sociological and literary approaches. The analysis of structure and form of a narrative has shifted from a microscopic study of the Bible, an examination of sources, to a **macro or panoramic view of narratives**. In order to see the current influence of these literary approaches on the field of biblical studies, one need only consult the program of the annual meetings of the Society of Biblical Literature. Building on the findings of an earlier generation of scholars such as Umberto Cassuto, the ‘new literary approach’ is interested in the broader literary characteristics of a story or passage. The fact that chiasmus operates both on the micro and macro levels, for instance, has resulted in recognizing the literary unity of the flood story. The significance here is that for over a century the flood story, along with the creation narratives, was the starting point for adherents of the documentary hypothesis. Robert Alter’s *The Art of Biblical Literature* has made a significant contribution to new literary readings, and a host of biblical scholars now employs this more comprehensive approach. Such analyses have enabled the reader to see the **tapestry of the text**, and have shed new light on the **rhetorical and thematic dimensions of narratives** that have long been overlooked. Scholarly investigation of the past century has been preoccupied with identifying literary threads or strands (that is, sources), thus missing the design of the

fabric which was there all along. To use another metaphor, scholars were so bent on looking at the trees that they missed the forest.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 14)

Noch einmal zurück zur Quellenscheidung, für deren aktuelle Einschätzung auch der Literaturbericht Hoffmeiers in seinem *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, einschlägig ist:

“After nearly two centuries of source analysis, critics are unable to concur, even though its adherents consider it to be an ‘objective’ and ‘scientific’ method for analyzing the Torah. The problem lies, in my opinion, with source criticism as it has been practiced. It is simply a flawed approach, and a number of mainline biblical scholars are now rejecting source criticism as the means for critical study of the Bible [Rendtdorff, R.: *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin / New York 1977; Kikawada, I.: *Before Abraham Was: A provocative Challenge to the Documentary Hypothesis*, Nashville 1985; Whybray, R. N.: *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, Sheffield 1987; Thompson, Th. L.: *The Origin Tradition of Ancient Israel: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1–23*, Sheffield 1987]” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 182).

Ein jüngster, auch andernorts noch zur Sprache kommender Übersichtsband ist noch deutlicher: “The Documentary theory which he [Wellhausen] had so persuasively argued was [in the 19<sup>th</sup>/early 20<sup>th</sup> centuries] in the ascendant, commanding ever increasing support, today is in sharp decline – some would say in a state of advanced *rigor mortis* – and new solutions are being argued and urged in its place.” (Nicholson, E.: *The Pentateuch in the Twentieth century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford 1998, 96) Hoffmeier macht für die unbefriedigenden Resultate auch mehrere handfeste methodologische Trugschlüsse verantwortlich (siehe die Untersuchung zur ‚Entstehung der Tora, Abschnitt (8). Zwei seien noch einmal genannt. Einmal die **fallacy of presumptive proof**: “In shifting the burden of proof to the ancient document and demanding that the maximalist historian ‘prove’ the historicity of a text’s claim, the minimalist historian commits a methodological fallacy. Historian David Hackett Fischer labels this practice the ‘fallacy of presumptive proof’, which ‘consists in advancing a proposition and shifting the burden of proof or disproof to others’ [*Historian’s Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, New York 1970, 48].” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 10) Zum Hintergrund:

„Während die sog. **Minimalisten** biblische Texte nur dann in die Geschichtsschreibung einbeziehen, wenn sie mit außerbiblischen (archäologischen, inschriftlichen, ikonographischen) Befunden in Deckung gebracht werden können, nehmen **Maximalisten** die Bibel so lange als historische Quelle, wie sie nicht durch außerbiblische Befunde widerlegt werden kann oder an sich nicht plausibel ist“ (Zenger et al. 2008, 588).

Ein korrektes Vorgehen wie in sonstigen altertumswissenschaftlichen Disziplinen sähe so aus:

“Kenneth A. Kitchen, an Egyptologist who works expertly with a number of different ancient Near Eastern languages as well as Hebrew, offered a way of looking at texts over thirty years ago that remain germane. He proposed: ‘It is normal practice to assume the general reliability of statements in our sources, unless there is good, explicit evidence to the contrary. **Unreliability, secondary origins, dishonesty of a writer, or tendentious traits – all these must be clearly proved by adduction of tangible evidence**, and not merely inferred to support a theory’.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 21)

Eine weitere Fehlerquelle ist, so Hoffmeier, eine dogmatische naturalistische Vorurteilsstruktur, ein **built-in naturalistic bias**:

“One of the standard tenets of modern historiography is that natural explanation for a given phenomenon or event is preferable to an explanation that involves overt divine intervention. When speculating about the ‘actual historical events’ behind the biblical account of Israel’s past, therefore, what historians often do, in effect, is bringing the biblical story into line with reality as we moderns perceive it [Maxwell Miller, J.: *Reading the Bible Historically: The Historian’s Approach*. In: S. R. Haynes / S. L. McKenzie: *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, Louisville 1993, 12]” (Hoffmeier 1999, 11).<sup>3</sup>

Die Bücher der Tora oder des Tanakh sind theologische **Interpretationen** der Geschichte, aber *keine* Erfindung von Geschichte. Nicht bezweifelte authentische assyrische (und ägyptische, hethitische, moabitische etc.) Berichte und Chroniken enthalten genauso wie diese theologische Interpretationen der Geschichte. Ein Beispiel:

“**Divine involvement or intervention [e.g.] in military affairs is a regular feature of Near Eastern military writing.** The Merneptah stela provides an excellent illustration. In line 14, the capture of the Libyan chieftain is described as ‘a great wonder (or miracle) happened’. Despite the claim of a miracle and the use of hyperbole in this inscription, no Egyptologist rejects the historicity of the Libyan war of Merneptah.” (Hoffmeier 1999, 42)

Hier kommt dann, so Hoffmeier, ein dritter Trugschluss oder logischer Fehler ins Spiel, nämlich der **methodological inconsistency**: “Historical minimalists such as Ahlström and Lemche become maximalists [when confronted with non-hebrew material], accepting at face value an Egyptian document, despite the fact that it too is religious and ideological, replete with hyperbole and propaganda. Yet when similar literary devices and rhetoric are found in Joshua, the historical value of those narratives is summarily dismissed. The methodological inconsistency is self-evident.” (Hoffmeier 1999, 38) In anderer Formulierung:

„If Assyrian theological interpretation can be part of their original account, then exactly the same should apply to the Hebrew text [...] The Old Testament scholars got it wrong, through not knowing the actual usage of the epoch [...] **The ancient writer’s theological beliefs in each case have nothing to do with the reality of the events – only with the imputed cause behind the events** [...] Hypercriticism of the Hebrew data is wrong in attitude, methods, and results alike.” (Kitchen a.a.O. 2006, 50–51)

In der Nachfolge Eliades und des phänomenologischen Ansatzes der Religionswissenschaft kritisiert Hoffmeier

“the inability ... to do what ... must be done in the study of religion, namely, **view the religious phenomenon through its own context** and not through the modern (or postmodern) worldview of critic. The idea of divine intervention in human history did not create ideological or theological conflicts for peoples of the ancient Near East during the Late Bronze and Iron Ages, the relevant periods to our study. On the contrary, their theistic worldview expected it, and nearly every phenomenon of nature and the events of history

<sup>3</sup> Ein Beispiel: “Since [e.g. the minimalist] Van Seters embraces the conclusions of earlier German historians, such as Ernst Troeltsch and Hugo Gressmann, who rejected the historical trustworthiness of a text when it reports divine intervention in human affairs ... there is a built-in bias against ancient writers for whom there was no church-state, religion-history separation or dichotomy between secular and sacred worlds.” (Hoffmeier 1999, 11)

were understood to be divinely ordained or orchestrated” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 30–31).

Hoffmeiers Aktualisierung des phänomenologischen Ansatzes folgt den Religionswissenschaftlern M. Eliade, R. Otto, G. v. d. Leeuv und greift Einsichten E. Husserls und D. Føllesdals auf. In Anwendung auf unser Thema ist sodann von einem phänomenologischen Ansatz her zu nennen Smart, N.: *The Phenomenon of Religion*, New York 1973, und Zevit, Z.: *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London 2001 (vgl. Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 28–33):

“To recognize that different worldviews exist today, and that these are unlike those in ancient times, is an important starting point. Ninian Smart rightly sees the challenge for the present-day scholar who examines ancient texts and traditions [Smart, N.: *Worldviews: Cross-Cultural Explorations of Human Beliefs*, New York 1983]. The phenomenological approach ... addresses this problem [...] **I believe, one of the greatest strengths of the phenomenological approach ... is [that] it takes both theophany and history seriously.**” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 28, 30)

Hoffmeier zu unserem Thema des Exodus und der Folgeereignisse: „I maintain that there is nothing in the main points of this story that defies credulity to justify the recent reductionist tendencies” (1999, 52)

## (2) *Exodus 1: Israeliten in Ägypten*

Wir erinnern uns: Das letzte Viertel des Buches *Genesis* handelt von dem jüngsten und Lieblingssohn Jakobs, Josef, der von seinen Brüdern aus Neid in die Sklaverei nach Ägypten verkauft wird, dort eine angesehene Verwalterstellung erreicht, unter falscher Anklage jedoch in lange Gefängnishaft gerät, später aufgrund prophetischen Charismas und organisatorischer Kompetenz aber einen steilen Aufstieg am Hof und in der Regierung des Pharaos erfährt und schließlich in einer Dürreperiode seine Ursprungsfamilie veranlasst, zu sich nach Ägypten überzusiedeln. Dies geschieht wahrscheinlich um ca. 1650 v. C.

Das zweite Buch der Tora, *Exodus*, setzt nun genau hier ein und informiert den Leser, dass sich der Aufenthalt in dem Gastland Ägypten über mehrere Jahrhunderte bis ca. 1250 v. C. ausgedehnt und auch zunächst sehr vorteilhaft gestaltet habe. Letzteres sei jedoch in das Gegenteil umgeschlagen, so dass die nachkommen Jakobs seitens der ägyptischen Staatsführung zunächst zu Zwangsarbeiten herangezogen worden seien, später ihre Überführung in den Sklavenstatus veranlasst worden und schließlich auf ihr Aussterben durch systematische Kindstötung hingearbeitet worden sei. Hier die wichtigsten Aussagen im Originaltext (*Exodus 1, 1–14.22*):

„Das sind die Namen der Söhne Israels, die nach Ägypten gekommen waren – mit Jakob waren sie gekommen, jeder mit seiner Familie: Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issachar, Sebulon, Benjamin, Dan, Naftali, Gad und Ascher. **Zusammen waren es siebzig Personen;** sie alle stammten von Jakob ab. Josef aber war bereits in Ägypten. Josef, alle seine Brüder und seine Zeitgenossen waren gestorben. Aber die Söhne Israels waren fruchtbar, sodass das Land von ihnen wimmelte. Sie vermehrten sich und wurden überaus stark; sie bevölkerten das Land. In Ägypten kam ein neuer König an die Macht, der Josef nicht gekannt hatte. Er sagte zu seinem Volk: Seht nur, das Volk der Israeliten ist größer und stärker als wir. Gebt Acht! Wir müssen überlegen, was wir gegen sie tun können,



damit sie sich nicht weiter vermehren. Wenn ein Krieg ausbricht, können sie sich unseren Feinden anschließen, gegen uns kämpfen und sich des Landes bemächtigen.

Da setzte man Fronvögte über sie ein, um sie durch schwere Arbeit unter Druck zu setzen. **Sie mussten für den Pharao die Städte Pitom und Ramses als Vorratslager bauen.** Je mehr man sie aber unter Druck hielt, umso stärker vermehrten sie sich und breiteten sie sich aus, sodass die Ägypter vor ihnen das Grauen packte. Daher gingen sie hart gegen die Israeliten vor und machten sie zu Sklaven. **Sie machten ihnen das Leben schwer durch harte Arbeit mit Lehm und Ziegeln und durch alle möglichen Arbeiten auf den Feldern.** So wurden die Israeliten zu harter Sklavenarbeit gezwungen [... und] der Pharao gab seinem ganzen Volk den Befehl: Alle Knaben, die den Hebräern geboren werden, werft in den Nil! Die Mädchen dürft ihr alle am Leben lassen.“

Der Experte Nr. 1 für diese Ära und Zusammenhänge ist der Ägyptologe und Alttestamentler James Karl Hoffmeier. Für einen minutiösen Forschungsbericht siehe Hoffmeier: *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford 1999, 52–76 zur Frage von Semiten in Ägypten, 77–106 zur Analyse der Josefserzählung und 107–134 zur Frage von Israeliten in Ägypten. Hoffmeier ist zur Zeit neben dem bekannten Wiener Archäologen Manfred Bietak und Edgar Pusch vom Hildesheimer Römer- und Pelizaeus-Museum, welche die Hauptstadt Ramses II., Pi-Ramesse, entdeckt haben bzw. ausgraben, und Mohamed Ab del-Maksoud vom Supreme Council of Antiquities of Egypt der bedeutendste Feldforscher des Nildeltas. Zusammen mit Ab del-Maksoud rekonstruiert Hoffmeier schwerpunktmäßig die durch eine Festungslinie schwer bewachte Ostgrenze zum Sinai mit den interkontinentalen Fernrouten nach Asien, welche Ostgrenze für das pharaonische Ägypten von vitalem ökonomischen Interesse und von erstrangiger strategischer Bedeutung war. Hier nun die Faktenlage, zunächst zur Anwesenheit von Asiaten, und hier vor allem Semiten in Ägypten:

“There is no doubt that there was a **significant Semitic population throughout Egypt during the New Kingdom** [...] Because of the preponderance of epigraphic evidence for a Syro-Palestinian presence in Egypt from the mid to late second millennium B.C., even the most skeptical historian cannot dismiss the fact that both the Bible and Egyptian sources agree on this situation.” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 112)

Neben **Wirtschaftsflüchtlingen** und **Gastarbeitern** verdankt sich die Präsenz von Asiaten militärischen Unternehmungen. So brachte der 1. Feldzug Pharao Amenhoteps II. in Westasien 2214 **Gefangene, Geiseln und Deportierte** mit sich. Sein 2. Feldzug war mit 101.128 Gefangenen, Geiseln und Deportierten verbunden (Hoffmeier a.a.O. 1999, 113).

Die Beschäftigung asiatischer Fremdarbeiter für Ziegelherstellung und Landarbeit v. a. in der hier in Rede stehenden Periode von 1540–1170 v. C. ist gut belegt. Ebenso die Existenz von „two levels of oversight ... Egyptian main overseers and ... the ‘native’ foremen” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 248), welche in *Exodus* 5 im Mittelpunkt steht: ägyptische „Aufseher“ oder „Antreiber des Pharao“ und „israelitische Listenführer“. Bei dieser Verwendung von Semiten für Staatsbauten, welche im Deltagebiet mangels Naturstein mittels mit Stroh verstärkten Ziegeln aus Ton ausgeführt wurden, war auch regelmäßiger Urlaub für eigene religiöse Feiertage der Arbeiter vorgesehen. An diese Regelung knüpft die Bitte oder Forderung der Israeliten in *Exodus* 5, 1–3 an, „in der Wüste ein Fest feiern [...] und ... unserm Gott Schlachtopfer darbringen“ zu wollen. Schließlich und endlich ist eine fast paranoide Angst der ägyptischen Verantwortungs-träger vor Aufständen und Überfremdung im Detail belegt (Hoffmeier a.a.O. 1999,

114–115). Auch Zenger / Fabry / Braulik (2008) relativieren auf diesem Hintergrund ihre Infragestellung der Geschichtlichkeit des Aufenthaltes der Israeliten in Ägypten und des Exodus:

„Mit Rainer Albertz [*Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen 1996] ist festzuhalten, dass die Verwendung des Exodus als Gründungsmythos Israels in der Literatur des 1. Jts. v. Chr. ... noch nicht dessen historischen Ursprung in einem Geschehen des 2. Jts. v. Chr. ausschließt [...] Dem Fehlen positiver Evidenz steht gegenüber, dass nichts einer Flucht oder Vertreibung von Schasu-Gruppen aus dem Ostdelta ... besonders in der späten Ramessidenzeit ... zwingend widerspricht [...] Die **Anwesenheit von Asiaten bzw. Semiten aus Syrien und Palästina in Ägypten ist unbestritten und in ägyptischen Dokumenten gut bezeugt**. Sie kommen als Wirtschaftsflüchtlinge oder als Kriegsgefangene in das Nil-Deltagebiet ..., wo sie als Fremdarbeiter und Söldner eingesetzt werden und z.T. in höchst Staatsämter aufsteigen. Die Deportationspraxis der Ägypter und die mit dem Trauma der Überfremdung verbundene Abwehr der Asiaten stellen nach Manfred Görg [*Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten*, Darmstadt 1997] ... ein plausibles Motiv für eine Flucht von Hapiru und Schasu-Gruppen aus Ägypten dar [...] Ex 1, 11 gibt an, dass die ‚Israeliten‘ zur Fronarbeit beim Aufbau der Vorratsstädte Pitom und Ramses eingesetzt werden. Pitom ... ist im Wadi et Tumelat zu suchen, das das östliche Nildelta mit dem ‚Timsah-See‘ verbindet [...] Pi-Ramses wurde von Ramses II (1279–1213 v. Chr.) umfassend ausgebaut. Seit den Grabungen von M. Bietak und E. Pusch wird Ramses mit dem Tell el-Dab’a, dem heutigen Quantir, identifiziert [...] **Der archäologische Befund zu Pitom und Ramses ... widerspricht nicht der Annahme, dass semitische Bevölkerungselemente, die als Exodusgruppe aus Ägypten fliehen oder vertrieben werden, dort als Fremdarbeiter eingesetzt wurden.**“ (Zenger et al., a.a.O. 2008, 601–603)

Wir haben gesehen, dass nach *Exodus* 1 die Nachkommen Jakobs speziell für den Auf- und Ausbau von Ramses oder Pi-Ramesse herangezogen wurden. Pi-Ramesse wurde von dem vielleicht politisch bedeutendsten und militärisch mächtigsten Pharaos Ramses II. als neue Hauptstadt Ägyptens im Nildelta nahe der Sinaigrenze geplant und realisiert. **Pi-Ramesse** ist daher von welt- und kulturgeschichtlicher Bedeutung und ist auch in quantitativer Hinsicht ein Superlativ. **Es ist die größte Residenz der Weltgeschichte:**

„In its day, Pi-Ramesses was comparable to the largest cities in the ancient Near East [...] It was probably the vastest and most costly royal residence ever erected by the hand of man [...] Its known palace and official centre covered an area of at least four square miles, and its temples were in scale with this, a colossal assemblage forming perhaps the largest collection of chapels built in the pre-classical world by a single ruler at one time [...] Compared to the great capitals of the ancient Near East, like Niniveh and Babylon which cover areas of 1,800 and 2,250 acres respectively, Pi-Ramesses covered 2,500 acres.“ (Hoffmeier a.a.O. 1999, 119)

Vgl. auch Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 57:

“The ongoing work of Edgar Pusch at Quantir has confirmed the massive size of the city that had been projected on the basis of ancient texts. Extensive magnetometer surveying has showed that Pi-Ramesses was larger than thought, occupying ten square kilometers [...] The identification of Rameses in Exodus 1:11, 12:37, and Numbers 33:3 makes best sense as Pi Ramesses.”

Die zweite Stadt *resp.* Bauprojekt war Pitom (*Exodus* 1, 11). Pitom ist mit einer größeren Wahrscheinlichkeit das heutige Tell el-Retabeh während der Dynastien 22 und 23 (11./10. Jh.) des Neuen Reiches und das heutige Tell el-Maskhuta ab Necho II. 610 v. C.: Die Stadt wurde dorthin verlagert aufgrund der Lage am neuen Rote-Meer-Kanal

mit Übertragung der Steinblöcke, Statuen und Blöcke vom alten Standort, um so eine bewusste Kontinuität zu garantieren (Hoffmeier 2005, 64). Hoffmeiers abschließendes Urteil über die beiden in *Exodus* 1 erwähnten Städte *resp.* Vorratslager und Bauprojekte Ramses und Pitom ist dieses:

“Thus it might be suggested that the reference to the **store-cities of Pithom and Rameses** in Exodus 1:11 points to the **vast storage facilities of a temple of Atum and the palace at Rameses** or of Rameses (i.e., the king). Consequently, the search for a city by the name of Pithom that corresponds to the Bible might indeed be futile. Thus although Tell el-Retabeh may be the site described in Exodus 1:11, alternatively, the ‘store cities’ might only be the storage complexes attached to a temple of Atum (in Pi-Ramesses, Heliopolis, or elsewhere) and for the palace or some administrative institution at Pi-Ramesses.” (2005, 63)

### (3) *Exodus* 2–4: Mosebiographie und -berufung

Der schon erwähnte Alttestamentler und Herausgeber der *Anchor Bible Commentary Series*, Richard Elliott Friedman, sagte einmal zur Frage nach Moses:

“Moses is so central to the story so early, it is inconceivable to me that he could be made up. The usual line among mainstream Bible scholars is ‘if it wasn’t Moses, it was another man with the same name’.” (Donald H. Harrison: *Exodus* 1–18 [Interview zur Vorstellung des Exoduskommentares 1–18 / Propp]. In: *San Diego Jewish Press-Heritage*, April 18, 1997)

Dasselbe drücken Robert, A. / Feuillet, A. (Hrsg.): *Einleitung in die heilige Schrift. Bd. I: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament*, Wien / Freiburg / Basel 1963, so aus: „Das Studium des Pentateuch [vermittelt] sehr wohl den Eindruck, daß das ganze Werk ohne Moses und seinen Einfluß auf dessen Entstehung historisch gesehen zu einem unbegreiflichen Rätsel würde.“ (1963, 374) Bei Hoffmeier finden sich hierzu diese Eckdaten:

“The traditional view of the Pentateuch was that **Moses occurs 693 times in the Hebrew Bible**, making him the most dominant person in Jewish scripture. He is portrayed as the **writer of both historical reports and the laws revealed at Sinai**. As a historian, Moses is instructed to record the events he had witnessed upon conclusion of the battle against the Amalekites: ‘Write this as a memorial in a book’ (: *seper* = scroll) (Exod. 17:14). Moses is also reported as **recording the itineraries** of Israel’s travel: ‘Moses wrote down their starting places, stage by stage’ (Num. 33:2). Concerning the laws, Moses is told, ‘Write these words; in accordance with these words I have made a covenant with you and with Israel’ (Exod. 34:27). References to Moses speaking to the people are ubiquitous. So one can understand why the later biblical texts speak of the ‘law of Moses’ (Josh. 8:3–32, 32:6; Judg. 4:11; I Kings 2:3; 2 Kings 14:6; Ezra 3:2). The association of Moses and the law (Torah) continues in the **New Testament**, where **Moses is mentioned around ninety times**. There are seven occurrences of the expression ‘law of Moses’ in the New Testament, and around 150 references to ‘the law’.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 9)

*Exodus* 2 berichtet von der Geburt des Mose in der Phase stärkster Unterdrückung und dass seine Ursprungsfamilie es unter abenteuerlichen Umständen (Binsenkorb) einrichten konnte, ihn als Baby von einer Prinzessin des pharaonischen Hofes adoptieren zu lassen:

„Während die Pharaonen der 18. Dynastie (etwa 1570–1345) ihre Residenz im ober-ägyptischen Theben hatten, residierte die 19. Dynastie, zu der Sethos I., Ramses II. und Menephta gehören, im Delta, also nahe den israelitischen Wohnsitzen. Dem entspricht die biblische Darstellung, wonach die Tochter des Pharaos 2, 5 nicht weit zu den Israeliten und Moses später nicht weit zum Pharaos zu gehen hatte, vgl. 7, 15.“ (Schneider, H.: *Das Buch Exodus*. In: Nötscher, F. (Hrsg.): *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Altes Testament I*, Würzburg<sup>3</sup>1955, 165)

Die **Geburtsgeschichte des Moses ist nach Szenario und Wortschatz genuin ägyptisch**, und verwendet z. B. sechs ägyptische Wörter aus dem Neuen Reich (2. Hälfte des 2. Jt. v. C.) : „Consequently, the birth narrative of Exodus 2 must at least date back to the time of Solomon, when close political and cultural ties with Egypt existed, or even earlier.“ (Hoffmeier a.a.O. 1999, 140) Nach der Tora durchlief Mose später den höheren Bildungsweg und war „unterrichtet in aller Weisheit der Ägypter“. Es ist plausibel, dass dies an der auch für ausländische Vornehme offenen Prinzen-erziehungsanstalt für Söhne und Töchter des Pharaos geschah (Hoffmeier a.a.O. 1999, 142–143). Mit Blick auf die späteren Ereignisse und Dokumente hat Kitchen folgenden indirekten Beweis (Übersetzung von mir):

„Die besondere Form des Bundeschlusses nach Ausweis von Exodus-Levitikus und im Deuteronomium ... konnte selbst im 14./13. Jh. nicht neu erfunden werden von einem weggelaufenen Sklavenhorde aus der Ziegelherstellung unter irgendeinem ungehobelten Anführer, der nicht mehr Bildung und Erziehung als sie selbst hatte.

Das formale Vereinbaren, Formatieren und Herausgeben von Vertragsdokumenten ist Sache der Regierungen und (im Altertum) der königlichen Höfe. Private Bürger hatten keinen Anteil daran und kein Wissen aus erster Hand über solche verborgenen, diplomatischen Prozeduren [...] Wie kommt es, dass Dokumente wie **Exodus-Levitikus und Deuteronomium just sehr nahe den Rahmen und die Ordnung und viel von der Natur des Inhalts solcher Verträge und Gesetzessammlungen** verkörpern, welche von Königen und ihrem Schreiberstab am Hof in ihren jeweiligen **Hauptstädten im späten 2. Jt.** erstellt wurden? [...]

Um zu erklären, was in unseren hebräischen Dokumenten vorliegt, benötigen wir einen hebräischen Führer, der **Erfahrung mit dem Leben am Ägyptischen Hof** hatte, hauptsächlich im Ostdelta (also in Pi-Ramesse), einschließlich **Wissens um Dokumente des Vertragstyps und ihres Formates**, genauso wie um das überlieferte **semitische Gewohnheitsrecht**, das seinem eigenen Volk vertrauter war. In anderen Worten jemand, der dem altbekannten ‚Held‘ der biblischen Überlieferung, Moses, verzweifelt ähnlich ist, ist an diesem Punkt bitter nötig, damit die gegebene Situation einen irgendeinen Sinn macht“ (Kitchen a.a.O. 2006, 295).

Als junger Mann erschlug, so *Exodus*, Mose einen ägyptischen Beamten oder Aufseher, welcher israelitische Fronarbeiter drangsalierte, was zu seiner Ächtung und Flucht in den Sinai zu Midianitern führte, welche ihre Abstammung ebenfalls auf Abraham zurückführten, wo er Schwiegersohn von deren Priester Jitro (auch: Reguel) wurde. Die Flucht des Moses und sein Leben bei Beduinen und die Heirat einer Priester- resp. Häuptlingstochter und die spätere Rückkehr haben eine direkte geschichtliche **Parallele in der ‚Erzählung Sinuhes‘**, welche in der Ramessidenära in Gebrauch war (Hoffmeier a.a.O. 1999, 143–144). Dieser midianitische Aufenthalt Moses wird von manchen Exegeten als ein Indiz für die Theorie genommen, dass der JHWH-Glaube sich nomadischen Stämmen Arabiens und des Sinai (sog. Schasu-Gruppen) verdanke:

“Da die Herkunft des Wettergottes JHWH aus Nordwestarabien bzw. dem südlichen Transjordanien nach wie vor plausibel ist ... sind für die Verbindung des Gottes JHWH

mit dem Exodus besonders die Schasu-Gruppen von Edom / Seir von Bedeutung, die den Glauben an die Exodusgruppe vermittelt haben könnten (sog. Midianiter- oder Keniterhypothese)“ (Zenger et al. 2008, 602).

Hoffmeier (2005, 128–153 und 236–243) bietet die aktuell wohl umfassendsten Forschungsberichte zu „The Origins of Israel’s God“ und „The Israelites as Shasu“, welche insbesondere klären können, dass die Midianiterhypothese aus Fehlinterpretationen v.a. späterer Textstellen des Tanakh resultiert und *ad acta* gelegt werden sollte. Vgl. zu Moses und Exodus-Theophanie überhaupt Hoffmeier a.a.O. 1999, 135–163 und auch die ältere Untersuchung von Kaufmann, Y.: *The Religion of Israel: from its Beginnings to the Babylonian Exile*, New York 1972. Eine umfassende religionswissenschaftliche Erörterung der Frage erfolgt in unserer Untersuchung zur „Theologie der Tora“. In *Exodus* 3 ist sodann die bekannte prophetische Berufung Moses (Brennender Dornbusch) thematisch (*Exodus* 3, 7. 10. 13–14. 16. 18–20):

„Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. **Ich kenne ihr Leid** [...] Ich sende dich zum Pharao. **Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus!** [...]

Da sagte Mose zu Gott: Gut, ich werde also zu den Israeliten kommen und ihnen sagen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt. Da werden sie mich fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen darauf sagen? **Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der «Ich-bin-da»**. Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der «Ich-bin-da» hat mich zu euch gesandt [...] Geh, versammle die Ältesten Israels und sag ihnen: Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, ist mir erschienen und hat mir gesagt: Ich habe sorgsam auf euch geachtet und habe gesehen, was man euch in Ägypten antut [...] Wenn sie auf dich hören, so geh mit den Ältesten Israels zum König von Ägypten; sagt ihm: Jahwe, der Gott der Hebräer, ist uns begegnet. Und jetzt wollen wir drei Tagesmärsche weit in die Wüste ziehen und Jahwe, unserem Gott, Schlachtopfer darbringen. Ich weiß, dass euch der König von Ägypten nicht ziehen lässt, es sei denn, er würde von starker Hand dazu gezwungen. **Erst wenn ich meine Hand ausstrecke und Ägypten niederschlage mit allen meinen Wundern, die ich in seiner Mitte vollbringe, wird er euch ziehen lassen.**“

Hoffmeier diskutiert auch die literaturwissenschaftliche und historiographische Einordnung der Mosebiographie in *Exodus*:

“J. Robin King offers a literary analysis of the stories of Joseph in Genesis and Moses in Exodus that treats the genre of these stories as ‘**a special kind of hero tale**’, utilizing the ten-step narrative structure found in the Egyptian story of Sinuhe. This Egyptian story originated in the Twelfth Dynasty (ca. 1949 B.C.) and continued to be transmitted down to the Nineteenth Dynasty (ca. thirteenth century B.C.). The ten steps include **(1) initial situation, (2) threat, (3) threat realized, (4) exile, (5) success in exile, (6) exilic agon, (7) exilic victory, (8) threat overcome, (9) return and reconciliation, and (10) epilogue**. These narrative steps are found in other Near Eastern stories, including those of Idrimi of Alalakh, Hattusilis of Hattusas, Esarhaddon of Assyria, and Nabonidus of Babylon, spanning the second through the mid-first millennia B.C. Their stories are described by King as being ‘much more historical and lack[ing] the rhetorical polish and romance of the Egyptian story [i.e., Sinuhe]. To be sure, they are all tendentious, but their tendentiousness is expected in the *kind of history writing they are* – dynastic apologetics.’ Could it be that some aspects of this widely dispersed Near Eastern literary pattern were employed by the Hebrew author(s) to present the biblical stories? In view of the fact that Idrimi, Hattusilis, Esarhaddon, and Nabonidus are well-attested historical rulers, it would seem imprudent to attribute fictional status to the biblical heroes because of the use of this or similar literary structures. On the contrary, **if the ten narrative steps of hero tale are**

**consistently applied to historical personalities, then it should be recognized as a legitimate historiographical technique**, as King observes, used by scribes of the ancient Near East, including Hebrew writers.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 15)

In der für manche minimalistische Literatur typischen Weise wird auch hier durch die Hintertür eine grundsätzliche Plausibilität der Mosebiographie eingeräumt – während man nach vorne und offiziell den Exodus als Legende einstuft:

„Ausgehend von den ägyptischen Dokumenten sind in der späten Ramessidenzeit mehrere Absatzbewegungen vorstellbar, deren Erinnerung in der ‚Exodustradition‘ bewahrt sein könnte. Aufmerksamkeit verdient die mit Aufständen verbundene Unruheperiode vor dem Regierungsantritt Ramses‘ III. (1183–1151 v. Chr.), wo es nach Ausweis des *Papyrus Harris I* und der sog. *Elephantine-Stele des Sethnacht* um 1185/84 v. Chr. zu einer **Vertreibung von Asiaten aus Ägypten** gekommen ist. Inwieweit der Verwaltungsfunktionär Beja, der maßgeblich an den Unruhen beteiligt ist, mit Mose zu verbinden ist (*E. A. Knauf*) und so doch ein historischer Haftpunkt für die Figur des Mose zu finden wäre, wird in der Forschung ebenso diskutiert wie der Vorschlag, Mose als Erinnerungsfigur an Amenophis IV Echnaton (1351–1334 v. Chr.) und seine monotheistische Reform zurückzubinden (*J. Assmann*). Bei beiden Hypothesen überwiegen aufgrund fehlender bzw. sehr später historischer Ansatzpunkte die Probleme.“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 603)

Neben *Exodus* 3 liegt auch in *Exodus* 6 ein Bericht mit einem eigenen Profil über die Berufung des Moses vor. Solche Doppelberichte oder Wiederholungen waren für die Quellenscheidung und -kritik erstrangige Argumente. Ein weiteres, bekanntes Beispiel sind die Berichte über die Einsetzung von Ältesten-Richtern in *Exodus* 18, 13–27 und *Deuteronomium* 1, 9–18. Zur Stellung und Reichweite der Quellenkritik wurde nun bereits öfter und auch in vorliegendem Abschnitt (1) das Nötige gesagt. Hier soll nur das Folgende ergänzt werden: Solche mehrfachen Darstellungen verkörpern in der Regel unterschiedliche (i) **Traditionen** zum Thema und (ii) unterschiedliche **Perspektiven** auf das Thema sowie unterschiedliche (iii) literarische Stile oder historiographische **Zwecke**. *Exodus* 3 ist z. B. eine sehr persönliche, konkrete Erzählung, während *Exodus* 6 das Geschehen eher abstrakt-begrifflich fasst. Solche aus den angegebenen Gründen herrührende Differenzen sind zwangsläufig und damit auch notwendig für historische Echtheit. Der bekannte Schüler Eduard Meyers und langjährige Münsteraner Ordinarius für Alte Geschichte, Hans Erich Stier, sagte dazu einmal:

„Als Althistoriker muß ich erklären: **Die Quellen ... in ihrer relativ großen Widersprüchlichkeit im einzelnen stellen für den Historiker gerade ein Kriterium außerordentlicher Glaubwürdigkeit dar**. Denn wäre das die Konstruktion einer Gemeinde oder einer sonstigen Gruppe, dann wäre sie lückenlos geschlossen und einleuchtend. Daher ist jeder Historiker gerade dann besonders **skeptisch, wenn ein außergewöhnliches Ereignis nur in völlig widerspruchsfreien Darstellungen** berichtet wird.“ (Stier, H. E. in: Deutsches Institut für Bildung und Wissen: *Moderne Exegese und historische Wissenschaft*, Trier 1972, 152)<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Wissenschaftstheoretisch geht es hier darum, dass das reale geschichtliche Leben komplexer als logische Begriffe und sprachliche Abstraktionen ist und es keinen für uns möglichen logischen Kalkül hierfür gibt. In der logischen Grundlagenforschung sagt man deswegen, dass der Sprachgebrauch in einer Sprachgemeinschaft zwar den Sinn von Sätzen und die Interpretation von Namen definieren und klären kann, aber nicht den Wahrheitswert noch die Referenz der Individuenterme und Sätze. Denn Sprachen müssen zum einen semantisch interpretiert werden (durch ein reales Modell) und sind zum anderen nicht referentiell eindeutig, da reale Objekte unbeschränkt viele Eigenschaften haben (*individuum est ineffabile*, vgl. Davidson, D.: *Der Mythos des Subjektiven*, Stuttgart, 1993, 16–39). Linguistische Überzeugungen als

#### (4) *Exodus 5–13: Mose versus Pharao: Ägyptische Katastrophen (Plagen) – Paschaopfermahl*

Was nun folgt, hat Hoffmeier treffend als einen **“contest of wills and clash of religious ideology”** (Hoffmeier a.a.O. 1999, 145) beschrieben. Von mindestens einschliessweise symbolischer Bedeutung ist, dass Moses unter göttlicher Inspiration, so die Tora, dabei seinen Hirtenstab aus der Zeit bei Jitros Herden mit sich führt. Die symbolische Bedeutung liegt darin, dass auch die **Pharaonen als Zeichen ihrer königlichen und göttlichen Autorität einen Hirtenstab in Zepterform** trugen und der gekrümmte Hirtenstab eine für das Wort Führer und Zepter verwendete Hieroglyphe war. Auf beiden Seiten der Auseinandersetzung verstehen sich die maßgeblichen Repräsentanten als Gottes Hirten, symbolisiert durch den Hirtenstab: der Pharao als König der Ägypter *resp.* Mose als Führer der Israeliten. **Der theologisch-politische Kampf geht um die Klärung, wer wirklich Gott ist** (Hoffmeier a.a.O. 1999, 154): „The Hebrew scriptures view the plagues as a contest, a divine struggle. **The cosmic confrontation is played out with Pharaoh as the representative of Egypt’s gods and Moses and Aaron as Yahweh’s agents.**” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 151; vgl. überhaupt 149–155). In den Worten Kitchens:

„Der Zugriff der Plagen kann als **Entwertung oder Bestreitung ägyptischer Glaubensüberzeugungen** verstanden werden. Eine massiv unbeherrschbare und zerstörerische Nilflut von roter Farbe und todbringender Natur war das Gegenteil von Hapi (Gottheit der Flut), welche normalerweise durch ihre Wasser Bringerin neuen Lebens war. Die Flut verkörperte auch den wieder lebendig gewordenen Osiris (Farbe Grün) – während aggressives Rot die Farbe war, die für seinen Feind und Mörder Seth stand! Frösche waren das Symbol von Überfluss (und damit von Wohlstand; personifiziert als Heqat), aber hier brachten sie noch einmal Tod. Die restlichen Plagen bedrohten und negierten wiederum den Wohlstand, den man als Gabe der Ägyptischen Götter erwartete, während die tiefe Dunkelheit den obersten Sonnengott, Re oder Amen-Re verdunkelte. Der Pharao wurde herkömmlich als ‚Sohn Res‘ betitelt und sein Patron wurde unsichtbar gemacht, wie bei einer Sonnen – oder Mondfinsternis (welche ebenfalls als feindliche Ereignisse behandelt wurden).“ (Kitchen a.a.O. 2006, 253, Übersetzung von mir)

Eine aktuelle fachübergreifende Erörterung entwickelt Hoffmeier a.a.O. 1999, 146–153. Zum Aufbau des Berichtes merkt Hoffmeier an: „In their present form, the nine plagues of Exodus constitute a literary unity comprised of three parallel cycles, with the tenth plague functioning as the climax.” (1999, 145) Die ersten neun Plagen sind physische Zeichen *qua* extremer Steigerungen natürlicher Vorgänge und Abfolgen (scholastisch: Wunder *quoad modum*). Die 10. Plage hat einen eigenen Charakter als metaphysisches Gericht (scholastisch: Wunder *quoad substantiam*)<sup>5</sup>:

„Die ersten drei betreffen das **Wasser** und seine Bewohner (Fische, Frösche, Stechmücken hervorbringung); die nächsten drei befallen **Menschen**, Weidevieh, dann Menschen und Vieh (einschließlich des Häuserinnenbereichs); die letzten drei waren **atmosphärisch**: Hagel, Heuschrecken, dichte Dunkelheit. Die zehnte erstreckte sich nur auf

---

fiktive Objekte weisen hingegen eben nur endlich viele Eigenschaften auf. Die Unterscheidungen und Synthesen der Natürlichen Sprache sind deswegen insgesamt zahlreicher, gesünder und genauer als die der künstlichen Sprachen, weil sie im lebensweltlichen Existenzkampf, in der unaufhörlichen Auseinandersetzung mit der sprachunabhängigen Realität gestaltet wurden und deswegen das Instrument realitätsdichter Vernunft sind (vgl. Kutschera, F. v.: *Die falsche Objektivität*, Berlin/New York 1993, 182 und überhaupt 176–182).

<sup>5</sup> Vgl. auch Deissler, A. / Vögtle, A. (Hrsg.): *Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*, Freiburg / Basel / Wien 2000, zu *Exodus* 7, 8 – 10, 29.

einen engen Bereich (Menschen und Tiere, Erstgeburt) [...] **Die Phänomene ... handeln von realen Dingen: Fluss, Fische, Frösche, Insekten, Vieh, Menschen ... und nicht von einer Phantasiewelt** von ... Drachen, Monstern, Genien, Liliths oder anderen offensichtlich mythischen Wesen, in einem realen Land (Ägypten), nicht an einem geographisch unbekanntem Platz in einer Vorstellungswelt“ (Kitchen a.a.O. 2006, 249, Übersetzung von mir).

Hier zunächst der Wortlaut von *Exodus* im Auszug (6, 1. 26–27; 7, 4. 17–18; 7, 27–29; 8, 12. 17; 9, 2–3. 8–9. 17–18. 31–32; 10, 3–5. 7–11. 21–23; 11, 3–6; 12, 21–24):

„Das waren also Aaron und Mose, zu denen der Herr gesagt hatte: **Führt die Israeliten aus Ägypten und übernehmt dabei die Leitung der Scharen!** [...] Die beiden waren es, die mit dem Pharao, dem König von Ägypten, reden ... sollten, Mose und Aaron [...] Der Pharao wird nicht auf euch hören. Deshalb werde ich meine Hand auf Ägypten legen und unter gewaltigem Strafgericht meine Scharen, mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten führen [...]

(1) So spricht Jahwe: Daran sollst du erkennen, dass ich Jahwe bin: Mit dem Stab in meiner Hand schlage ich auf das **Wasser im Nil und es wird sich in Blut verwandeln**. Die Fische im Nil werden sterben und der Nil wird stinken, sodass sich die Ägypter davor eckeln, Nilwasser zu trinken [...]

(2) Weigerst du dich, sie ziehen zu lassen, so bringe ich eine **Froschplage** über dein ganzes Land. Der Nil wird von Fröschen wimmeln; sie werden heraufkommen und in dein Haus eindringen, in dein Schlafgemach, auf dein Bett werden sie kommen, in die Häuser deiner Diener und deines Volkes, in deine Backöfen und Backschüsseln [...]

(3) Darauf sprach der Herr zu Mose: Sag zu Aaron: Streck deinen Stab aus und schlag damit auf die Erde in den Staub! In ganz Ägypten sollen daraus **Stechmücken** werden [...]

(4) Wenn du mein Volk nicht ziehen lässt, lasse ich **Ungeziefer** auf dich los, auf deine Diener, dein Volk und deine Häuser. Die Häuser in Ägypten werden voll Ungeziefer sein; es wird sogar den Boden, auf dem sie stehen, bedecken [...]

(5) Wenn du dich weigerst, sie ziehen zu lassen, und sie immer noch festhältst, wird die Hand Jahwes dein Vieh auf dem Feld, die Pferde und Esel, die Kamele und Rinder, die Schafe und Ziegen, überfallen und über sie eine sehr schwere **Seuche** bringen [...]

(6) Da sprach der Herr zu Mose und Aaron: Holt euch eine Hand voll Ofenruß und Mose soll ihn vor den Augen des Pharao in die Höhe werfen. Er wird als Staub auf ganz Ägypten niedergehen und an Mensch und Vieh **Geschwüre** mit aufplatzenden Blasen hervorrufen, in ganz Ägypten [...]

(7) Wenn du dich weiterhin als den großen Herrn über mein Volk aufspielst und sie nicht ziehen lässt, dann lasse ich morgen um diese Zeit ein sehr schweres **Hagelwetter** niedergehen, wie es in Ägypten seit seiner Gründung bis auf den heutigen Tag noch keines gegeben hat [...] **Der Flachs und die Gerste waren zerschlagen**; denn die Gerste hatte gerade Ähren angesetzt und der Flachs stand in Blüte. Der Weizen und der Spelt wurden nicht zerschlagen, denn sie kommen später heraus [...]

(8) Mose und Aaron gingen zum Pharao und sagten: So spricht Jahwe, der Gott der Hebräer: Wie lange willst du dich noch weigern, dich mir zu unterwerfen? Lass mein Volk ziehen, damit sie mich verehren können. Wenn du dich weigerst, mein Volk ziehen zu lassen, so schicke ich morgen **Heuschrecken** über dein Land. Sie werden die Oberfläche der Erde bedecken, sodass man den Erdboden nicht mehr sehen kann. Sie werden auch noch das verzehren, was der Hagel verschont hat, und alle Bäume kahl fressen, die



auf euren Feldern wachsen [...] Die Diener sagten zum Pharao: Wie lange soll uns dieser Mann noch Unglück bringen? Lass die Leute ziehen, damit sie Jahwe, ihren Gott, verehren können. Merkst du denn noch immer nicht, dass Ägypten zugrunde geht? Da holte man Mose und Aaron zum Pharao zurück und er sagte zu ihnen: Geht, verehrt Jahwe, euren Gott! Wer von euch will denn mitgehen? Mose antwortete: Wir gehen mit Jung und Alt, mit unseren Söhnen und Töchtern; auch die Schafe, Ziegen und Rinder nehmen wir mit. Denn wir feiern ein Jahwefest. Da sagte er zu ihnen: Dann sei Jahwe ebenso wenig mit euch, wie ich euch und eure Kinder ziehen lasse. Seht, ihr habt Böses im Sinn. Nein, nur ihr Männer dürft gehen und Jahwe verehren; denn das habt ihr verlangt. Und man jagte sie vom Pharao weg [...]

(9) Da sprach der Herr zu Mose: Streck deine Hand zum Himmel aus; dann wird eine **Finsternis** über Ägypten kommen und es wird stockdunkel werden. Mose streckte seine Hand zum Himmel aus und schon breitete sich tiefe Finsternis über ganz Ägypten aus, drei Tage lang. Man konnte einander nicht sehen und sich nicht von der Stelle rühren, drei Tage lang. Wo aber die Israeliten wohnten, blieb es hell [...]

(10) Der Herr ließ das Volk bei den Ägyptern Gunst finden. **Auch Mose genoss in Ägypten bei den Dienern des Pharao und beim Volk hohes Ansehen.** Mose sagte: So spricht Jahwe: Um Mitternacht will ich mitten durch Ägypten gehen. Dann wird jeder **Erstgeborene in Ägypten sterben**, vom Erstgeborenen des Pharao, der auf dem Thron sitzt, bis zum Erstgeborenen der Magd an der Handmühle und bis zu den Erstlingen unter dem Vieh. Geschrei wird sich in ganz Ägypten erheben, so groß, wie es keines je gegeben hat oder geben wird [...]

Da rief Mose alle Ältesten Israels zusammen und sagte zu ihnen: Holt Schafe oder Ziegen für eure Sippenverbände herbei und schlachtet das **Paschalamm!** Dann nehmt einen Ysopzweig, taucht ihn in die Schüssel mit Blut und streicht etwas von dem Blut in der Schüssel auf den Türsturz und auf die beiden Türpfosten! Bis zum Morgen darf niemand von euch das Haus verlassen. Der Herr geht umher, um die Ägypter mit Unheil zu schlagen. Wenn er das Blut am Türsturz und an den beiden Türpfosten sieht, wird er an der Tür vorübergehen und dem Vernichter nicht erlauben, in eure Häuser einzudringen und euch zu schlagen. **Haltet euch an diese Anordnung! Sie gelte dir und deinen Nachkommen als feste Regel.**“

Dass in dem Bericht der Name des betreffenden Pharaos nicht erwähnt wird, ist im Übrigen als Beweis der Authentizität des Textes aus der Ramessidenära anzusehen (vgl. Hoffmeier a.a.O. 1999, 87, und Kitchen 2006, 467). Denn in dieser Ära von 1500 bis 1100 (max. 925) v. C. war es so allgemeine und offizielle Praxis. Danach werden die Pharaonen in entsprechenden Inschriften und Berichten mit Namen genannt.

Die ersten sechs Plagen entwickeln offensichtlich eine sachlogische **Abfolge von Szenarios nach einer extremen Nilüberschwemmung** (Juli/August), welche mit roter Farbe des Wassers (aufgrund der mitgeführten Roterde-Partikel) einhergeht (*Exodus* 7, 20) plus Geißeltierchenepidemie (Flagellaten) in den Flutwassern, welche wegen der Störung des Sauerstoffhaushaltes für den Tod der Fische und den fauligen Geruch (*Exodus* 7, 21) verantwortlich ist (Plage 1). In den weiten Überschwemmungsarealen entwickeln sich nach einer Woche massenhaft Frösche, welche auch ansonsten am Ende der Nilflut (September/Oktober) das Land überfallen, deren plötzlicher Tod wahrscheinlich durch eine Anthraxvergiftung ausgehend von den verfaulenden Fischen hervorgerufen wird (Plage 2). In den weiten Überschwemmungsarealen entwickelt sich ferner wie auch in normalen Flutjahren eine Insektenplage durch Stechmücken oder Moskitos (Plage 3). Die Fliegen (Plage 4) waren wahrscheinlich die besonders bisswütigen Hunsfliegen, welche nach einer Inkubationsphase, in welcher die Plage 5 sich entfaltete (Pestinfektion durch anthraxverseuchte Frösche) für die Plage 6: Geschwüre und

Beulen durch Infizierung mit Krankheitserregern aus den verrottenden toten Tierkörpern, verantwortlich waren. Maßgeblich ist hierzu bis heute die Untersuchung von Greta Hort: *The Plagues of Egypt*. In: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 69 (1957), 84–103; 70 (1958), 48–59. Aktuelle Rekonstruktionen bieten Hoffmeier a.a.O. 1999, 146–147, und Kitchen a.a.O. 2006, 249–254.

Die als Plage 7 genannten Hagel und Gewitterregensturm sind sehr selten in Ägypten und vernichten Flachs und Gerste, welche in der Ära 1800 bis 1000 v. C. zusammen und als erstes nach der Nilflut angebaut wurden, während der Weizen später ausgebracht wurde und deswegen nicht mit betroffen war (vgl. die entsprechende Bemerkung *Exodus* 9, 31–32). Plage 8: Heuschrecken sind bis heute eine besonders gefürchtete Naturkatastrophe:

“A press report several years ago began with the following ominous description: ‘Billions of locusts are moving across North Africa in the worst plague since 1954, blotting out the sun and settling the land like a black, ravenous carpet to strip it clean of vegetation.’ [*Chicago Tribune*, 25.03.1988, S. 8] **The locusts, the report continued, could cover 150 square miles at a time, with a quarter million per acre, devouring one hundred thousand tons of vegetation each time the horde landed [...]** *Exodus* 10:13 has the locusts swarms being blown in by an east wind, which might be from the southeast since the Hebrews did not use more specific directions than the four cardinal points, and locusts hordes that hit north Africa generally do originate in the Sudan Area.” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 148)

Die in Plage 9 im Mittelpunkt stehenden drei Tage Finsternis (*Exodus* 10, 21–23) können mit großer Wahrscheinlichkeit als Wirkung der Wüstensandstürme (*khamsin*) gedeutet werden, welche Ägypten im März heimsuchen:

„The minute particles of sand transported by the khamsins, coupled with the extreme heat, make these desert storms most uncomfortable. I can attest to the discomfort of this phenomenon: in 1967 I traveled by train from Minya to Cairo (about 275 kilometers or 170 miles) and throughout this trip, the **Nile Valley was blanketed by a brownish cloud that literally could be felt**, a point noted in *Exodus* 10:21. In the mid-afternoon hours, cars drove with lights on. Again in **March of 1995, a khamsin covered Egypt from South of Luxor to north of Cairo throughout the day**, grounding planes. Finally at 11:00 P.M: our plane could depart Luxor for Cairo. **Khamsins can last up to two or three days.**” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 148)

Hoffmeiers abschließende Frage ist sicherlich nicht unberechtigt: “Is it just coincidence that the redactor organized the divergent, even supposedly contradictory, traditions into a form that makes perfect sense in an Egyptian setting?” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 149)

In *Exodus* 12, 37 heißt es „Die Israeliten brachen [in jener Nacht] von Ramses nach Sukkot auf. Es waren an die sechshunderttausend Mann, nicht gerechnet die Kinder.“ In *Numeri* 11, 21 wird ebenfalls von „600.000 Mann“ gesprochen. In *Exodus* 38, 26 und *Numeri* 1, 46 und 2, 32 werden präzise „603.550 Mann“ genannt und in *Numeri* 26, 51 schließlich „601.730 Mann“. Diese Zahlen sind offensichtlich durch ein philologisches Missverständnis zustande gekommen, dessen Natur heute wahrscheinlich als aufgeklärt betrachtet werden kann. Weshalb die Zahlen nicht authentisch sein können, hat zuletzt Hoffmeier (a.a.O. 2005, 153–159) ausführlich erläutert. Hoffmeier nennt diese fünf Argumente:

(1) Die ägyptische Bevölkerung in der hier einschlägigen Ramessidenära zählte 3, 5 Mio. Menschen. Wenn die Musterung der israelitischen Männer in *Numeri* 600.000

Mann ergab, dann ist mit Frauen, Kindern und Greisen eine Gesamtzahl von 3–4 Millionen Menschen für Israel anzusetzen. Abgesehen von dem Paradoxon, dass dann die Israeliten mehr Menschen gezählt hätten als die ägyptische Gesamtbevölkerung, ist archäologisch keine Konzentration von 3–4 Mio Menschen in Goschen, dem Siedlungsgebiet der Israeliten, nachweisbar.

(2) Nach *Exodus* 14, 7 lässt der Pharao 600 Kampfwagen gegen die abziehenden Israeliten aufbieten. Dies entspricht den tatsächlichen militärischen Verhältnissen an der Ostgrenze Ägyptens: Edgar Pusch hat im Jahre 2000 bei den Ausgrabungen in der grenznahen Hauptstadt Pi-Ramses 460 Pferdeboxen für Streitwagen identifizieren können (persönliche Mitteilung an Hoffmeier, nach anderen Quellen handelt es sich um eine Remise für 700 Pferde) (Hoffmeier 2005, 154). Es ist jedoch unplausibel, dass mit nur 600 Kampfwagen eine Streitmacht von 600.000 Mann aufgehalten werden sollte. In diesem Fall hätte die militärische Führung versuchen müssen, möglichst viele der prinzipiell verfügbaren 2500 Kampfwagen zum Einsatz zu bringen.

(3) Die maximale Mannstärke der gesamten ägyptischen Armee lag bei 20.000–25.000 Mann. Diese waren zudem disloziert in Libyen, Innerafrika (Nubien), Kanaan und an der Delta-Sinai-Grenze. Es ist nicht vorstellbar, dass die Israeliten dagegen 600.000 wehrfähige Männer zum Einsatz bringen konnten. Zum Vergleich: In einer der größten Schlachten des Alten Orients in Qarqar (853 v. C.) sah sich der assyrische König Salmanassar III einer enormen feindlichen Allianz von 11 Königen gegenüber. Deren vereinte Gefechtsstärke erreichte 3940 Kampfwagen, 2900 Kavalleristen und 53.000 Mann infanteristische Bodentruppen, also nur 10% der durch 600.000 Mann verkörperten Kampfkraft (2005, 155).

(4) Es gibt keine Anzeichen für die Präsenz von Millionen Menschen im Kanaan der Spätbronzezeit:

“Over the past twenty-five years a number of studies have been undertaken to learn the population of Canaan and Israel at different periods. The results are based upon decades of archeological work and extensive regional surveys from the 1970s and 1980s. During the Early Bronze Age (ca. 2600 B.C.), the maximum population of the region is thought to be around 150,000. In the Middle Bronze II period (ca. 2000–1500 B.C.), the population appears to have dipped slightly, there being an estimated 140,000 people dwelling in Canaan. In Iron Age II Israel, it appears that the population of the Northern and Southern Kingdoms swelled to between 750,000 and 900,000. Another study of the Iron II period, however, offers a significantly lower figure: 460,000 for the two kingdoms.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 155)

(5) *Exodus* 32, 30 und *Numeri* 13, 27–28 belegen, dass die eigene Selbsteinschätzung Israels dahin ging, sich als zahlenmäßig deutlich geringer als die Kanaaniter einzuschätzen. Ebenso *Deuteronomium* 7, 1: „Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt [...], **die zahlreicher und mächtiger sind als du** ...“ Angesichts der größten Stadt Kanaans in der Spätbronzezeit, Hazor mit einer 40.000 Einwohner zählenden Bevölkerung, waren die Israeliten anfänglich der Meinung, dass sie als unüberwindlich zu gelten habe, was keinen Sinn ergibt, wenn 600.000 Mann für die Eroberung zur Verfügung gestanden hätten.

Orientalisten und Alttestamentler wie Abraham Malamat (Hebrew University Jerusalem)<sup>6</sup>, Kenneth Kitchen (2006, 263–265) und James Hoffmeier (2005, 157–159) sind heute der Auffassung, dass George E. Mendenhall: *The Census Lists of Numbers 1 and 26*. In: *Journal of Biblical Literature* 77 (1958), 52–66 und neuerdings der Cambridger Physikprofessor Colin J. Humphreys das Problem am überzeugendsten aufgeklärt haben. Humphreys Überlegungen wurden von ihm veröffentlicht unter dem Titel: *The Number of People in the Exodus from Egypt: Decoding Mathematically the Very Large Numbers in Numbers I and XXVI*. In: *Vetus Testamentum* 48 (1998), 196–213 und 49 (1999), 131–132; sowie ders.: *The Numbers in the Exodus From Egypt: A Further Appraisal*. In: *Vetus Testamentum* 50 (2000), 323–328. Die außerordentlich große Zahl bei den Volkszählungen „arises because the ancient Hebrew word ‘*lp* can mean ‘thousand’, ‘troop’, or ‘leader’, according to the context.” (1998, 196; umfassende philologische Belege für diese Doppelbedeutung finden sich bei Kitchen 2006, 264). Auch im Assyrischen und anderen westsemitischen Sprachen „analogous multiplicity of meaning occurs with the [...] Ugaritic and Hebrew *l’m*, with shifts between the meanings ‘people (-group)’, ‘thousand’, and ‘leader of thousand’” (Kitchen 2006, 264–265; vgl. A. R. Millard: *The Eponyms of the Assyrian Empire, 910–612 B.C.*, Helsinki 1994, 9). In den ursprünglichen Manuskripten bzw. bei deren Lesern hätte dieses Missverständnis wegen der persönlichen Vertrautheit mit den tatsächlichen demographischen Verhältnissen nicht existiert.

Das entscheidende Argument ist also, dass das Zahlwort in *Exodus* und *Numeri* für „Tausend“ (‘*lp* / *eleph* oder Plural: *alaphim*) auch „Führer“, „Abteilung“, „Clan“ bezeichnen kann. Angewandt auf *Exodus* 38, 26 und *Numeri* 1, 46 und 2, 32, wo „603.550 Mann“ genannt werden und auf *Numeri* 26, 51, wo der Text „601.730 Mann“ hat, heißt dies, dass korrekterweise zu lesen ist 603 bzw. 601 Familien / Abteilungen / Klans / Führer mit insgesamt 550 bzw. 730 befehligten Einheiten oder Abteilungen [zu je 9 oder 10 Mann, vgl. Hoffmeier 2005, 159; oder 5–14 Mann, so Mendenhall 1958] = 5.500 Mann bzw. 7.300 Mann.<sup>7</sup> Hochgerechnet um die Zahl der Frauen, Kinder und Älteren liegt die absolute Gesamtzahl bei etwa 20–22.000 Menschen. Dies deckt sich auch mit der archäologischen Situation der Eisenzeit IA (ab 1200 v. C.) in Kanaan, welche eine Gesamtbevölkerung von 50.000 bis 70.000 Menschen nahe legt, davon 20.000 frühe Israeliten, welche durch in Folge zu erörternde kulturelle Marker mit großer Wahrscheinlichkeit archäologisch zu identifizieren sind.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Malamat, Abraham: Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel. In: *XV<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale: La Civilisation de Mari. Les Congrès et Colloques de l’Université de Liège*, 1967, 42.

<sup>7</sup> Man kommt auch mittels Summenbildung der den einzelnen Stämmen zugeordneten Zahlen auf ein analoges Ergebnis. Der Stamm Ruben zählt nach *Numeri* 1, 21 z. B. 46.000 Mann. Im Hebräischen genauer: 46 ‘*eleph* und 500 Mann. Also: 46 Truppenabteilungen mit insgesamt 500 Mann über 20 Jahren.

<sup>8</sup> Eine alternative Interpretation sieht in den Zahlen einen gematrischen Kode, in welchem die Ziffern für Buchstaben stehen: „The biblical chronological data (at least in the Torah) have a different *raison d’être*. They are highly symbolic and are meant to be read so.” (Philippe Guillaume (Beirut): *Tracing the Origin of the Sabbatical Calendar in the Priestly Narrative, Genesis 1 to Joshua 5*. In: *Journal of Hebrew Scriptures* 5 art.13, 1) Die in *Exodus* 12, 37 und *Numeri* 11, 21 genannten „600.000 Mann“ seien in der der priesterschriftlichen Quellenurkunde im Hintergrund stehenden Zahlenlehre so aufzuschlüsseln, dass die Zahl 6 und ihre Vielfachen für Zerstörung steht und die Zahl 600.000 den völligen Untergang der waffenfähigen Männer der Generation symbolisiere, welche Ägypten verlassen habe. Denn nach *Exodus* sollte keiner von ihnen aufgrund ihrer Dauerrebellion das Gelobte Land betreten (Guillaume a.a.O., 8, 15). Dieselbe symbolische Information sieht Guillaume in der numerischen Zeitdauer von 600.000 [präzise: 602.467] Tagen von der Schöpfung bis zur Flut: “Symbolically, this indicates that the flood resulted in the complete destruction of all creatures except one family (Gen. 6:19), since number six has destructive value.” (ebd. 10) Dass in der Tora mit Zahlensymbolik zu rechnen ist, wurde und wird immer wieder in verschiedenen Zusammenhängen ins Spiel gebracht und sollte jeweils ernsthaft geprüft werden.

Was die grundsätzliche **geschichtliche Möglichkeit** eines solchen mehrjährigen bis jahrzehntelangen Trecks oder Zuges eines ganzen Stammes oder Volkes mit Frauen und Kindern in militärischer Ordnung über Hunderte oder Tausende von Kilometern zur Gewinnung neuer Wohnplätze angeht, wie in *Exodus* vorliegend, so ist diese viele Male und gehäuft in unserer eigenen Geschichte belegt. Aus allen Regionen Germaniens und Skandiaviens sind während 1000 Jahren, vom 1. Jh. v. C. bis zum 10. Jh. n. C., tausende bis zehntausende, aber auch bis zu hunderttausende Menschen zählende Stämme mit ihren Familien, Herden, Waffenschmieden, Handwerkern und Planwagen (oder auch auf Schiffen) aufgebrochen. Eine ganze Epoche ist nach dem Phänomen benannt: **Völkerwanderung**. Sie haben, wie die Israeliten der Tora, ihre Mission in der Regel erfolgreich beendet und weit überlegene Zivilisationen militärisch besiegt. Bekanntlich wurden dadurch die politischen Verhältnisse völlig umgeschrieben, da auf solchen Zügen oder Trecks die Franken und Burgunder das spätere Frankreich, die Angeln und Sachsen England, die Goten und Langobarden Italien und Spanien und die Rus (Waräger, Schweden) Russland eroberten und besiedelten. Bereits Cäsars Gallischer Krieg (*De bello gallico*) erhält bekanntlich seine Signatur durch solche Völkerwanderungen oder Trecks der Helveter und Sueben.

### (5) Exodus 14–15: Auszug und Meerwunder

Hier zunächst der Wortlaut von *Exodus* 12, 37; 13, 17–22, der die erste Etappe des Exodus nach dem Aufbruch von Ramses oder Pi-Ramesse beschreibt:

„**Die Israeliten brachen von Ramses nach Sukkot auf** [...] Als der Pharao das Volk ziehen ließ, führte sie Gott **nicht den Weg ins Philisterland**, obwohl er der kürzere war. Denn Gott sagte: Die Leute könnten es sonst, wenn sie Krieg erleben, bereuen und nach Ägypten zurückkehren wollen. So ließ sie Gott einen Umweg machen, der durch die Wüste zum Schilfmeer führte. Geordnet zogen die Israeliten aus Ägypten hinauf. Mose nahm die Gebeine Josefs mit; denn dieser hatte die Söhne Israels beschworen: Wenn Gott sich euer annimmt, dann nehmt meine Gebeine von hier mit hinauf! **Sie brachen von Sukkot auf und schlugen ihr Lager in Etam am Rand der Wüste auf**. Der Herr zog vor ihnen her, bei Tag in einer **Wolkensäule**, um ihnen den Weg zu zeigen, bei Nacht in einer **Feuersäule**, um ihnen zu leuchten. So konnten sie Tag und Nacht unterwegs sein. Die Wolkensäule wich bei Tag nicht von der Spitze des Volkes und die Feuersäule nicht bei Nacht.“

Das in *Exodus* 1, 11; 12, 37 sowie *Numeri* 33, 3 genannte Ramses [Ramesses / Pi-Ramesse] war in der 19./20. Dynastie 1290 bis 1130 Residenz von 11 Königen (besiedelt bis 1070), und ist später buchstäblich vom Erdboden verschwunden, da es durch die neue Hauptstadt Tanis ersetzt wurde. Die Nennung von Ramses ist daher, so Kitchen, ein „early marker“ (a.a.O. 2006, 255/56; vgl. Hoffmeier 2005, 57). Wir haben in Abschnitt (2) gesehen, dass nach *Exodus* 1 die Nachkommen Jakobs speziell für den Auf- und Ausbau von Ramses oder Pi-Rameses herangezogen wurden, die von dem bedeutendsten Pharao des Neuen Reiches, Ramses II, realisierte neue Hauptstadt Ägyptens im Nildelta nahe der Sinaigrenze. Pi-Ramesse war, wie ebenfalls oben erwähnt, die größte Residenz der Geschichte und wird zur Zeit von österreichischen und deutschen Archäologen ausgegraben. Von Ramses zogen die Israeliten nach unserem Bericht Richtung Südosten nach **Sukkot** (*Exodus* 13, 20) in das das Nildelta mit den Bitterseen /

---

Im vorliegenden Fall erscheint jedoch das Argument Guillaumes nicht so überzeugend. Denn sein Aufsatz muss für das gewünschte Ergebnis eine Reihe von Zusatzannahmen machen.

Timsah-See / Suezkanal verbindende Wadi et Tumulat (auch: Tumilat). Sukkot ist eventuell die zentrale östliche Grenzfestung Tjeku (Hoffmeier 2005, 65–68, 71). Durch das **Wadi Tumilat bis zum Timsah-See und dann südostwärts bis zum Golf vom Suez zog sich eine Linie von Festungen** wie im Übrigen auch weiter **nordostwärts entlang der Rollbahn** [ägypt.: Horus-Straße; hebr.: Weg ins Philisterland] **nach Kanaan / Gaza** (ebd. 2005, 67). Diese hochgerüstete Nordostgrenze sollten die Israeliten nach o.g. Textpassage vermeiden, um nicht sofort in militärische Auseinandersetzungen verwickelt zu werden. Das nächste Etappenziel **Etam** (*Exodus* 13, 20) liegt an Grenze zur Wüste Schur im nördlichen Sinai, östlich des heutigen Suezkanals.

Von dort erfolgt nun nach unserem Text die strategisch an sich verhängnisvolle **Rück- bzw. Nordwendung in eine Sackgasse** zwischen Grenzkanal<sup>9</sup> / El-Ballah-See und der Festungslinie des Östlichen Deltas mit der großen Festung Tjaru (*Exodus* 14, 1). Dies zur Erweckung des Eindrucks, dass Mose und sein Volk die Orientierung verloren habe. Auf diese Weise sollten, so der Text, die aufrichtigen Absichten des Pharao und der Glaube der Israeliten an ihren Befreier auf die Probe gestellt werden (vgl. Hoffmeier 2005, 71–73, 90–94). Im Wortlaut von *Exodus* 14, 1–4:

„Der Herr sprach zu Mose: **Sag den Israeliten, sie sollen umkehren und vor Pi-Hahiroth zwischen Migdol und dem Meer ihr Lager aufschlagen. Gegenüber von Baal-Zefon sollt ihr am Meer das Lager aufschlagen.** Dann denkt der Pharao: Die Israeliten haben sich im Land verlaufen, die Wüste hat sie eingeschlossen. Ich will das Herz des Pharao verhärten, sodass er ihnen nachjagt; dann will ich am Pharao und an seiner ganzen Streitmacht meine Herrlichkeit erweisen und die Ägypter sollen erkennen, dass ich der Herr bin. Und so taten sie es.“

Eine akribische Diskussion der aktuellen archäologischen und historisch-philologischen Forschungssituation zu in *Exodus* 14, 2 genannten Orten bietet Hoffmeier: zu **Pi-Hahiroth** vgl. 2005, 105–108, zu **Migdol** 2005, 94–105, und zu **Baal-Zefon** 2005, 105–108. Wie der Wiener Ägyptologe Manfred Bietak, der große alte Mann der Deltaarchäologie, ist Hoffmeier aufgrund neuester Ausgrabungen und Satellitenanalysen seit kurzem der Überzeugung, dass das für die kommenden Ereignisse zentrale **Schilfmeer** (siehe in Folge) **mit dem El-Ballah-See gleichzusetzen** ist, der im Gefolge des Baues des Sinaikanals im 19. Jh. trocken gefallen ist (a.a.O. 2005, 81–89). Die Ortsangaben verweisen darüber hinaus massiv in die Geographie, Ökologie und Geschichte des 13. Jh. v. C., welche sich später radikal änderte:

„What this investigation of ... yām sūp [Schilfmeer] and the place names associated with it in Exodus 14:2 demonstrates is that the author has a specific location in mind and that the terms correspond best to Egyptian toponyms of the thirteenth century B.C.“ (2005, 108)

Es ist schlicht unglaublich, so Hoffmeier, dass ein Schreiber des 5. Jh. v. C. diese sehr spezielle, seit vielen Jahrhunderten nicht mehr existierende Geographie und die militär- und kulturgeschichtlichen Einzelheiten exakt und korrekt mit den alten, später nicht mehr bekannten Namen beschreiben konnte, wie von minimalistischer Seite behauptet:

“The toponyms of Exodus 14:2 have a specificity that was certainly not necessary for a writer inventing the story or drawing on his creative imagination. The names themselves seem to serve no theological or aetiological agenda, and they are not contrived and garb-

<sup>9</sup> Vgl. zu diesem sog. Östlichen Grenzkanal den ausführlichen Forschungsbericht bei Hoffmeier (a.a.O. 1999, 164–175), welcher an dessen archäologischer Identifizierung selbst wesentlich beteiligt war bzw. immer noch ist.

led. If P were historicizing an original mythic version of the sea-crossing episode, he did a remarkable job of identifying toponyms known in New Kingdom Egypt, and they fit into a geographical zone that accords well into the generally wet paleoenvironmental situation of the late second millennium B.C. **I conclude, therefore, in the light of the new archaeological and paleoenvironmental data presented here, that the geographical setting of Exodus 14 is the area between the north side of the el-Ballah Lakes system and the southern tip of the eastern lagoon** (i.e., the proposed location of Migdol). **By P's day (fifth century B. C.), this area had radically changed.** The Pelusiac had mirrored fifteen to twenty kilometers to the north, meaning that the Quantara region began to dry up, resulting in dessication of the East Frontier Canal." (Hoffmeier 2005, 108)

Der folgende Text von Kapitel 14 (ab Vers 5) von *Exodus* soll ganz wiedergegeben werden, denn er ist für alles Weitere zentral:

„Als man dem König von Ägypten meldete, das Volk sei geflohen, änderten der Pharao und seine Diener ihre Meinung über das Volk und sagten: Wie konnten wir nur Israel aus unserem Dienst entlassen! Er ließ seinen Streitwagen anspannen und nahm seine Leute mit. Sechshundert auserlesene Streitwagen nahm er mit und alle anderen Streitwagen der Ägypter und drei Mann auf jedem Wagen. Der Herr verhärtete das Herz des Pharao, des Königs von Ägypten, sodass er den Israeliten nachjagte, während sie voll Zuversicht weiterzogen. **Die Ägypter jagten mit allen Pferden und Streitwagen des Pharao, mit seiner Reiterei und seiner Streitmacht hinter ihnen her und holten sie ein, als sie gerade am Meer lagerten. Es war bei Pi-Hahiroth vor Baal-Zefon.**

Als der Pharao sich näherte, blickten die Israeliten auf und sahen plötzlich die Ägypter von hinten anrücken. Da erschrakten die Israeliten sehr und schrien zum Herrn. Zu Mose sagten sie: **Gab es denn keine Gräber in Ägypten, dass du uns zum Sterben in die Wüste holst? Was hast du uns da angetan?** Warum hast du uns aus Ägypten herausgeführt? **Haben wir dir in Ägypten nicht gleich gesagt: Lass uns in Ruhe!** Wir wollen Sklaven der Ägypter bleiben; denn es ist für uns immer noch besser, Sklaven der Ägypter zu sein, als in der Wüste zu sterben.

Mose aber sagte zum Volk: Fürchtet euch nicht! Bleibt stehen und schaut zu, wie der Herr euch heute rettet. **Wie ihr die Ägypter heute seht, so seht ihr sie niemals wieder.** Der Herr kämpft für euch, ihr aber könnt ruhig abwarten. Der Herr sprach zu Mose: [...] Sag den Israeliten, sie sollen aufbrechen. Und du heb deinen Stab hoch, streck deine Hand über das Meer und spalte es, damit die Israeliten auf trockenem Boden in das Meer hineinziehen können. Ich aber will das Herz der Ägypter verhärten, damit sie hinter ihnen hineinziehen. So will ich am Pharao und an seiner ganzen Streitmacht, an seinen Streitwagen und Reitern meine Herrlichkeit erweisen. **Die Ägypter sollen erkennen, dass ich der Herr bin, wenn ich am Pharao, an seinen Streitwagen und Reitern meine Herrlichkeit erweise.** Der Engel Gottes, der den Zug der Israeliten anführte, erhob sich und ging an das Ende des Zuges und die Wolkensäule vor ihnen erhob sich und trat an das Ende. Sie kam zwischen das Lager der Ägypter und das Lager der Israeliten. **Die Wolke war da und Finsternis und Blitze erhellten die Nacht.** So kamen sie die ganze Nacht einander nicht näher. **Mose streckte seine Hand über das Meer aus und der Herr trieb die ganze Nacht das Meer durch einen starken Ostwind fort.** Er ließ das Meer austrocknen und das Wasser spaltete sich. Die Israeliten zogen auf trockenem Boden ins Meer hinein, während rechts und links von ihnen das Wasser wie eine Mauer stand.

**Die Ägypter setzten ihnen nach; alle Pferde des Pharao, seine Streitwagen und Reiter** zogen hinter ihnen ins Meer hinein. Um die Zeit der Morgenwache blickte der Herr aus der Feuer- und Wolkensäule auf das Lager der Ägypter und brachte es in Verwirrung. Er hemmte die Räder an ihren Wagen und ließ sie nur schwer vorankommen. Da sagte der Ägypter: Ich muss vor Israel fliehen; denn Jahwe kämpft auf ihrer Seite gegen

Ägypten. Darauf sprach der Herr zu Mose: Streck deine Hand über das Meer, damit das Wasser zurückflutet und den Ägypter, seine Wagen und Reiter, zudeckt. **Mose streckte seine Hand über das Meer und gegen Morgen flutete das Meer an seinen alten Platz zurück, während die Ägypter auf der Flucht ihm entgegenliefen.** So trieb der Herr die Ägypter mitten ins Meer. **Das Wasser kehrte zurück und bedeckte Wagen und Reiter, die ganze Streitmacht des Pharaos,** die den Israeliten ins Meer nachgezogen war. Nicht ein Einziger von ihnen blieb übrig [...] So rettete der Herr an jenem Tag Israel aus der Hand der Ägypter. Israel sah die Ägypter tot am Strand liegen. Als Israel sah, dass der Herr mit mächtiger Hand an den Ägyptern gehandelt hatte, fürchtete das Volk den Herrn. **Sie glaubten an den Herrn und an Mose,** seinen Knecht.“

Eine treffende religionsphilosophische Analyse des beschriebenen Ereignisses hat Hoffmeier:

“In the final showdown at the sea, god discloses to Moses the rationale for this final act of judgment: ‘... **The Egyptians shall know that I am the Lord, when I have gotten glory over the Pharaoh**’ (Exod. 14:17–18). Indeed, the gods of Egypt and their power are shown to be impotent in the plagues narrative. In the final analysis, however, the ‘signs and wonders’ represent God’s triumph over Pharaoh, as is emphasized by the twice repeated claim ‘I will get glory over Pharaoh’” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 155)<sup>10</sup>

Besonders hinzuweisen ist auch auf folgende wichtige Anmerkung zu den Bildwörtern der **“Starken Hand”** und des **“Ausgestreckten Armes”**:

“A number of the references ... mention the strong hand ... and outstretched arm ... in connection with the sea crossing, and these expressions ... are found in Exodus 15:6, 12, and 16. I have demonstrated that this language originated in the exodus narratives (cf. Exod. 3:19; 6, 6; 13:3, 14, 16; 32:11) and that **it was used as a deliberate play on the Egyptian concept of the victorious pharaoh who conquered his enemies with his powerful arm ... and outstretched hand** [Hoffmeier: The Arm of God versus the Arm of Pharaoh in the Exodus Narratives. In: *Biblica* 67 (1986), 378–387]. Rather than Pharaoh defeating his enemies with his powerful arm, it was the God of Israel whose arm triumphed. The metaphorical use of the Egyptian language shows further the writer’s familiarity with royal ideology, just as Towers argued was the case for Exodus 15. **It is this language and ideology that reached its zenith in New Kingdom times in Egypt, which is used polemically against the pharaoh of the exodus** [Hoffmeier: The Arm of God versus the Arm of Pharaoh a.a.O. 386–387]” (Hoffmeier a.a.O. 2005, 78).

Wir sagten oben, dass Manfred Bietak und James Hoffmeier aufgrund neuester Ausgrabungsergebnisse, Bodenerkundungen und Satellitenanalysen der Überzeugung sind, dass das Schilfmeer mit dem El-Ballah-See (nördlich des Tuwilat-Sees, größtenteils östlich des heutigen Nordabschnittes des Suezkanals) gleichzusetzen ist, der im Gefolge des Baues des Sinaikanals trocken gefallen ist. Noch heute gibt es in der Region Marschland mit Schilf und Wasserflächen, also Schilfmeer. Vor dem Bau des Assuanstaudammes konnte sogar die gesamte Sinaigrenze als potenzielles Schilfmeer angesprochen werden: Im Norden lag der **El-Ballah-See**, im mittleren Bereich gab es den **Timsah-See** und häufige Überschwemmungen des Wadi Tumilat durch das Nilhochwasser; im Süden die **Bitterseen**, welche in der Antike noch weiter nach Süden reichten und Verbindung mit dem Golf vom Suez hatten (für Einzelheiten siehe Hoffmeier a.a.O. 1999, 207). Es ist z. B. bekannt, dass Napoleon während des Ägyptenfeldzuges ein Feldlager in dem in Rede stehenden Gebiet aufschlagen ließ. Dabei wurde er von einer plötzlichen Wasserflut überrascht, welche durch eine weit nach Norden ins Binnenland

<sup>10</sup> Dass ein solches Ereignis in ägyptischen Urkunden in Erscheinung tritt, ist apriorisch unmöglich, denn Pharaonen überliefern nicht die Namen ihrer Feinde (Hoffmeier a.a.O. 1999, 110–111).



drückende Flut im Golf von Suez ausgelöst worden war. Im weiteren 19. Jh. berichten der Forschungsreisende S. C. Bartlett und der Erbauer des Suezkanals, F. de Lesseps, bei außerordentlichen Stürmen von einem nordwärtsgerichteten Wasserdruck tief ins Land, welcher bis 1, 80 m tiefe Überschwemmungen auslöste (vgl. Hoffmeier a.a.O. 1999, 208).<sup>11</sup> Wer alles zur Zeit Wissbare über die Namen „Rotes Meer“ und „Schilfmeer“, ihre Etymologie, Verwendung und ihren Zusammenhang erfahren will, sei ebenfalls auf Hoffmeier a.a.O. 1999, 199–222, verwiesen.

Das in *Exodus* folgende sog. Siegeslied oder Meerlied (Kap. 15) ist nach mehrheitlicher Auffassung der Forschung sehr alt und zeitnah (Hoffmeier a.a.O. 1999, 203; a.a.O. 2005, 77–78; Freedman, D. N. / Cross, F. M.: *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, Missoula 1975, 31–33). Zur fallweise verwendeten mythologischen Sprache des Meerliedes ist Folgendes religionsphilosophisch relevant: „The salient point here is that for the phenomenologist of religion, mythology is not the opposite of history; rather it is at its very essence dealing with historical events. And subsequent **use of archetypical language is rooted in belief in the historical reality of the archetypical event.**“ (Hoffmeier 2005, 79)<sup>12</sup> Ein Beispiel: “Ramesses II in the battle of Kadesh employed considerable mythic language, notes [Donald] Redford [*Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992, 409], to describe a historical event not even the most radical historical minimalist would deny.” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 109). Dasselbe gilt formal für die Tora:

“Because of their theistic worldview, the biblical writers interpreted the events they experienced or heard about in a theological manner for didactic or liturgical reasons. This approach to interpreting history is common in the ancient world.” (Hoffmeier a.a.O. 2005, 79)

Überhaupt ist diese Expertenstellungnahme im Auge zu behalten: Der Alte Orient “did not historicize myth (i.e., read it as an imaginary ‘history’ [...] there was, rather, a trend to ‘mythologize’ history, to celebrate actual historical events and people in mythological terms.” (Kitchen 2006, 262) Ein schon andernorts angeführtes Beispiel:

“Divine involvement or intervention in military affairs is a regular feature of Near Eastern military writing. The Merneptah stela provides an excellent illustration. In line 14, the capture of the Libyan chieftain is described as ‘a great wonder (or miracle) happened’. **Despite the claim of a miracle and the use of hyperbole in this inscription, no Egyptologist rejects the historicity of the Libyan war of Merneptah.**” (Hoffmeier 1999, 42)

An keiner anderen Stelle der Tora und des Tanakh überhaupt wird nun eine so starke Konzentration von außergewöhnlichen, physischen und metaphysischen Zeichen oder Machttaten angetroffen wie in den Vorgängen vor (Ägyptische Plagen), während (Meerwunder) und nach (Sinaitheophanie) dem Exodus. Daher hierzu ein kurzer

<sup>11</sup> *Salva reverentia* soll nur auf zwei philologische Unkorrektheiten lateinischer Bezeichnungen bei Hoffmeier hingewiesen werden: ‚Rotes Meer‘ ist im Lateinischen *mare rubrum* und nicht *mari rubro* (1999, 200). Letzteres ist die Dativform. Und der ‚Indische Ozean‘ ist im Lateinischen *mare ultimum* und nicht das auch grammatikalisch inkongruente *mari ultimum* (ebd. 205).

<sup>12</sup> Vgl. Hübner, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; und ders.: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg / München 2002. Hübners Position ist nicht jene der Tora, wenn er sagt, Offenbarung und Religion korreliere mit dem Mythos, nicht mit der Metaphysik. Aber die Bedeutung singulärer Tatsachen auch für den prophetischen Theismus – in sich und als Träger von Symbolen oder Ideen – statt der lediglich abstrakten Allgemeinbegriffe der Metaphysik, ist richtig beobachtet. Und diese singulären Tatsachen plus deren symbolische oder ideelle Bedeutung fasst Hübner etwas missverständlich auch als Mythos.

religionsphilosophischer Exkurs. Traditionell hat man bei Zeichen oder Machttaten zwischen Wundern *quoad substantiam* und *quoad modum* unterschieden. Erstere werden als metaphysische Eingriffe bzw. Manifestationen in der physischen Natur verstanden, welche deren Potenzial grundsätzlich übersteigen. Letztere als außerordentliches Eintreffen oder Zusammentreffen natürlicher Ursachen bzw. Umstände, oft in Verbindung mit deren prophetischer Vorhersage:

“From a ... scientific worldview, some of these phenomena might be ... explained as a passing comet or meteor, thunder, earthquakes, shifting tides, and the like, or merely the good fortune of a successful warrior-king, whereas the peoples of Egypt, Anatolia, Mesopotamia, and Canaan/Israel saw the **hand of deity in the planning and execution of these events** [...] understood to have occurred at certain times and specific locations [...] **None of the events described in these ancient texts should be relegated to the category of myth**, that is, timeless events in the realm of gods.” (Hoffmeier 2005, 80)

Bibelwissenschaftler neigen heute oft dazu, nur diese Kategorie der Wunder *quoad modum* gelten zu lassen. Der sehr einflussreiche Tübinger Theologe (und heutige Kardinal der Römischen Kirche) Walter Kasper bringt dazu, in einer Evaluation der Messianischen Tora des Neuen Testaments, diese in der Sache kantisch inspirierte Überlegung:

„Soll Gott Gott bleiben, dann müssen auch seine Wunder als durch geschöpfliche Zweitursachen vermittelt gedacht werden. Andernfalls stünden sie wie ein Meteor aus einer anderen Welt und wie ein völlig unassimilierbarer Fremdkörper in unserer Welt [...] und es ist die] Frage, ob ein solches Ereignis überhaupt vorstellbar ist, ob es sich also denken läßt, daß etwas in der Wirklichkeit erscheint, ohne sich von ihren Bedingungen [= Kategorien und notwendiger kategorialer Erfahrungszusammenhang] bestimmen zu lassen“ (Kasper, W.: *Jesus der Christus*, Mainz <sup>8</sup>1981, 108).

Nun, dieses Bedenken ist bereits systemimmanent, von der kantischen Theorie her, nicht stichhaltig. Denn Kant nimmt nur und genau eine logische, nicht eine kausale Notwendigkeit der Kategorien für unsere Erfahrung an. **Der Inhalt der kategorialen Erfahrungsurteile in Wissenschaft und Lebenswelt ist empirisch:** „Sie enthalten bloß die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit ... der Wahrnehmungen ... empirisch [!] gesucht werden soll.“ (*Kritik der reinen Vernunft* B 748–749). Kategorien sind somit semantische, konzeptuelle Bedingungen der Wahrnehmung und Kognition, nicht nomothetische Naturkausalitäten. Für eine ausführliche Diskussion der Forschungsliteratur zu dieser Frage vgl. des Verfassers *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin/New York 2003, 410–411. Zusätzlich zu den angeführten Belegen für den nichtnomologischen Charakter der kantischen Kausalitätskategorie ist auf ein weiteres zwingendes Argument aus *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RiGbV) zu verweisen. **Dort akzeptiert und diskutiert Kant ganz selbstverständlich die Möglichkeit und Tatsächlichkeit von physikalischen Wundern**, also von partieller Aufhebung oder Änderung der gewohnten empirischen Kausalverknüpfungen. In RiGbV (2. Aufl., 193–194) setzt sich Kant mit dem „**Geschichtsglauben** wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner [= Christi] Person“ auseinander, der „wohl der **Bestätigung durch Wunder** bedurfte“. Im Neuen Testament werden dementsprechend „dieser Lehre [...] noch Wunder und Geheimnisse beigegeben“, deren Glaubwürdigkeit „**durch [historisch-philologische] Gelehrsamkeit, sowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach abgesichert werden kann**“. Vgl. die parallele Erörterung in RiGbV (2. Aufl., 302 Anmerkung) zum „wundertuenden **Glauben** [...] (‘wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn, usw.’)“. Dessen Faktizität wird von Kant wegen der moralischen Unvoll-

kommenheit der Menschen zwar so gut wie ausgeschlossen, nicht aber dessen Möglichkeit, „daß wenn wir das **ganz** wären, oder einmal würden, was wir sein sollen, und (in der beständigen Annäherung) sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdenn nie unweise sein würden, gehorchen müßte“. Vgl. im selben Sinn zu Wundern grundsätzlich RiGbV, 2. Aufl., 116–124, sowie die ausführliche Interpretation von S. R. Palmquist (*Kant's Critical Religion. Vol. Two of Kant's System of Perspectives*, Aldershot / Burlington / Singapore / Sidney 2000, 472–482) zur kantischen Theorie physikalischer Naturwunder.

Vgl. noch einmal aus o.g. Kommentar des Verfassers: „Kant stellt demgemäß unbefangene folgende Vorbehalte bzgl. des Geltungsbereichs der transzendentalen Logik auf, die ‚orthodoxe‘ Kantianer nicht selten als Verstoß gegen die *political correctness* des Kantianismus empfunden haben. KrV B 122:

„Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände [!] in der Anschauung gegeben [!] werden, mithin können uns allerdings Gegenstände [!] erscheinen [!], ohne daß sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte.“ Und: B 122: „Denn ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden“.

Notwendige transzendente Bedingungen für die empirischen Wahrnehmungsurteile sind nur die sinnlichen Anschauungsformen, nicht die transzendentalen Denkformen (B 122–123 ...).“ (Natterer a.a.O. 2003, 227)

Und ebd. 285: „Zwischen der kategorialen ‚Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit‘ (B 165) und den empirischen Gegenständen und Gesetzen ist ein **Spielraum oder eine Grauzone**, in welcher Wahrnehmungen auftauchen können, die zwar in der formalen Zeitordnung stehen, aber zunächst oder grundsätzlich **erratische Blöcke im kognitiven Universum der empirischen Gegenstände und Gesetze** sind. Naheliegende Beispiele bietet die kognitive Entwicklungspsychologie: Kinder sehen sich tagtäglich in ihrer kognitiven Entwicklung mit solchen Situationen konfrontiert. Ein anderes Beispiel sind Kulturschocks (*cultural clashes*), wie sie in den letzten 500 Jahren permanent die Begegnung außereuropäischer Kulturen und primitiver Zivilisationen mit der westlichen Zivilisation und Technik gekennzeichnet haben, wo etwa Indianer europäische Reitersoldaten als Kentauren und ihre Galeonen als schwimmende Inseln wahrnahmen. Daraus ergibt sich, dass ... die **notwendige Affinität in der globalen Zeitordnung folglich durchaus kompatibel ist mit einer chaotischen Abfolge der Erscheinungen in dieser Zeitordnung**: Denn es könnte sein, dass ‚alles so in Verwirrung läge, daß z.B. in der Reihenfolge der Erscheinungen [die also durchaus in einer geordneten Zeitreihe stünden!] sich nichts darböte, was eine [begrifflich-apperzeptive!] Regel der Synthesis an die Hand gäbe‘ (B 123).“

Minimalistische Theologen argumentieren gegen die Möglichkeit namentlich von Wundern *quoad substantiam* aber nicht nur philosophisch, sondern auch naturwissenschaftlich. Besonders bekannt wurde in dieser Hinsicht Rudolf Bultmann, welcher in *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen <sup>10</sup>1995) meint, dass diese für Menschen des Atomzeitalters zu einem überholten mythischen Weltbild gehörten. Eine religionsphilosophische Evaluation dieser These kann bei dem schon öfter zitierten Hans-Peter Dürr (Direktor des Max-Planck-Instituts für Physik und Astrophysik in München bis 1997) ansetzen, einem bekannten Vordenker philosophischer und ethischer Einordnung der Physik [vgl. Dürr, H.-P. (2000) *Das Netz des Physikers*, 3. Aufl. München; Dürr, H.-P. (2000) *Für eine zivile Gesellschaft. Beiträge zu unserer Zukunftsfähigkeit*, München]. Darüber hinaus hat Dürr einen unser Thema direkt ansprechenden Sammelband mit Aufsätzen 12 maßgeblicher Physiker veröffentlicht,

der den Titel trägt: *Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*, München 1986. Hier die wichtigsten Aussagen:

„Richtig erscheint mir, daß viele Menschen erkennen, daß die durch **naturwissenschaftliches Denken** erfaßbare, oder allgemeiner: die durch **wissenschaftliche Methoden** beschreibbare Wirklichkeit **nicht die eigentliche, die ganze Wirklichkeit darstellt und darstellen kann**, ja daß durch Wissenschaft nicht einmal der für uns Menschen ‘wesentliche Teil’ dieser eigentlichen Wirklichkeit beleuchtet wird, und daß es deshalb in unserem Zeitalter der Wissenschafts- und Technikeuphorie dringend nötig ist, wieder auf die **prinzipiellen Grenzen der Naturwissenschaft** und der aus ihren Erkenntnissen entwickelten **Technik**, hinzuweisen.“ (*Das Netz des Physikers*, München 2000, 26)

Neben und über dem analytischen rationalen Denken ist die vorrationale **ganzheitliche** (holistische) **Intuition**, die existentielle und wahrnehmungsmäßige Zugehörigkeit zur Gesamtrealität wichtig:

„Wenn wir ... feststellen, daß die **Welt immer ein Ganzes** ist, das gar keine Aufteilung erlaubt, dann fragen wir: Wo ist unser Zugang zu diesem Ganzen? Und dann entdecken wir, daß die **Erfahrung des Geistigen** uns diesen Zugang eröffnet [...] Das Geistige erleben wir nie als etwas Abgeschlossenes.“ – „Im Ganzen des Weltalls [gibt es] eine Intelligenz, von der wir keine Vorstellung haben. [...] Ich kann auch eine Gewißheit haben von etwas, was ich nicht begreifen kann. Unter Intelligenz verstehe ich etwas **Offenes, wo die Naturgesetzlichkeit nicht greift**.“ (Dürr, H. P.: Gespräch: Das Geistige hat keine Ränder. In: *Spiegel Spezial* 7 (1999), 32–36)

Die klassische Physik hat zum Gegenstand Elementarteilchen und deterministische Gesetze. Die moderne Physik hat zum Gegenstand statt Elementarteilchen **Relationen, Information, Geist**, und statt deterministischen Gesetzen statistische Gesetze, **Offenheit, Freiheit, Lebendigkeit**: „Das zukünftige Geschehen ist also nicht mehr determiniert, nicht festgelegt, sondern bleibt in gewisser Weise offen. Das Naturgeschehen ist dadurch **kein mechanistisches Uhrwerk** mehr, sondern hat den Charakter einer **fortwährenden Entfaltung**“ (*Das Netz des Physikers*, München 2000, 36). Die Zeit hat gegenüber dem Raum den Vorrang. **Zeit ist das entscheidende Medium**. Kausalität spielt sich im Medium der Zeit ab: Die sog. modale Theorie der Kausalität hat hohe Plausibilität, in der die **Vergangenheit notwendig** ist, und die **Zukunft offen**:

„Die Welt entspricht in ihrer zeitlichen Entwicklung – entsprechend einem Bild von David Bohm – mehr einem **Fluß**, dem Strom des Bewußtseins vergleichbar, der nicht direkt faßbar ist; nur bestimmte **Wellen, Wirbel, Strudel** in ihm, die eine gewisse relative Unabhängigkeit und Stabilität erlangen, sind für unser fragmentierendes Denken begreiflich und werden für uns zur ‚Realität‘.“ (*Das Netz des Physikers*, München 2000, 112)

Die Frage nach dem Absoluten, nach Gott stellt sich, so Dürr, erstens angesichts des **Geistes in der Natur** und zweitens angesichts der **Freiheit in der Zeit**:

„Hatte man ursprünglich vermutet, daß das ‚Transzendente‘ im Laufe der Entwicklung der Naturwissenschaft immer weiter zurückgedrängt werden würde, ... so stellte sich nun im Gegenteil heraus, daß die uns so handgreiflich zugängliche **materielle Welt** sich immer mehr als **Schein** entpuppt und sich in einer Wirklichkeit verflüchtigt, in der nicht mehr Dinge und Materie, sondern **Form** und **Gestalt** dominieren.

Das **Höhlengleichnis Platons**, in dem die von uns wahrnehmbare Welt nur als Schatten einer eigentlichen Wirklichkeit, der Welt der Ideen, aufgefaßt wird, kommt einem in

diesem Zusammen- hang unwillkürlich in den Sinn [...] **Die physikalische Welt erscheint als eine Konkretisierung der Transzendenz.**“ (*Das Netz des Physikers*, a.a.O. 108–109)

Deswegen sollte man sich das Folgende vergegenwärtigen, so Dürr: „Unsere Vernunft gründet sich nicht nur auf unseren Verstand, unser Wissen über mögliche Wirkungszusammenhänge, sondern auch auf unsere **Wertvorstellungen**, die wir aus einer tieferen Schicht unseres Seins, aus den **Traditionen der menschlichen Gesellschaft**, aus den **Religionen** beziehen [...] Der Mensch bedarf, um handeln zu können, einer über seine wissenschaftlichen Erkenntnisse hinausgehende Einsicht – er bedarf der **Führung durch das Transzendente.**“ (*Das Netz des Physikers*, a.a.O. 103–104)

In dieselbe Richtung gehen die Überlegungen Herwig Schoppers, 1980–2000 Generaldirektor der *Europäischen Organisation für Kernforschung* (CERN) in Genf, dem weltgrößten Forschungszentrum auf dem Gebiet der Teilchenphysik:

„Aus dem neuen Verständnis vom Wesen der Materie ergeben sich völlig neue Perspektiven [...] Denn die Konsequenz besteht darin, daß die **Welt der Physik nicht mehr durch rein materielle Elemente bestimmt ist, sondern einen transzendenten Hintergrund besitzt.**“ (Was ist Materie? In: Thomas, H. (Hrsg.): *Naturherrschaft. Wie Mensch und Welt sich in der Wissenschaft begegnen*, Herford 1991, 23) – „Die Wissenschaft mit ihrer auf Reproduzier- und Falsifizierbarkeit beruhenden Wahrheit [erfaßt] nicht die ganze Realität [...] **Sie kann eine transzendente Realität des Glaubens nicht ausschließen. Sie kann dazu gar nichts sagen** [...] Dafür, daß die Naturwissenschaft aufgrund ihrer Methode mit dem, was sie als wahr erkennt, keinen Sinngehalt und keine moralischen Normen liefern kann, sollte man sie nicht rügen.“ (ebd. 1991, 31–32)

Die uns beschäftigende Frage hat aber nicht nur eine philosophische und eine naturwissenschaftliche Dimension, sondern auch eine sozialpsychologische. Diese letztere Dimension hat Johann Adam Möhler am Beispiel der Messianischen Tora des neutestamentlichen Israel gut herausgearbeitet:

„Die **Macht der Gesellschaft, in welcher der Mensch lebt, ist so groß, daß sie in der Regel immer ihr Bild Demjenigen eindrückt, der in ihren Kreis kommt:** fröhne sie der Wahrheit oder Lüge, widme sie sich höheren Bestrebungen, oder fördere sie nur Nichtswürdiges zu Tage: Immerhin wird sie ihre Genossen nach sich bilden. Daher wird es der Zweifel, wenn er in der Gesellschaft verbreitet, und sie das lebendige Bild desselben geworden ist, dem Einzelnen [*sic!*] unendlich erschweren, sich über ihn zu erheben; der Glaube dagegen, den der Mensch um sich her fest, wie einen Felsen, erblickt, und die Gemeinschaft ... ergreift und erfüllt auch unausbleiblich den Einzelnen. Lebt hienach der religiöse Mensch in einer Gemeinschaft, welcher das Bewußtsein unverwüstlich innewohnt, die Wahrheit zu besitzen, und welche die stärksten äußeren und inneren Gründe dafür hat, so wird er notwendig dem zerreißenen Zweifel preisgegeben, der Glaube gründet sich entweder gar nicht, oder er verliert sich wieder.

Laßt uns noch einmal auf die Wunder in der Geschichte des Christentums ... zurückkommen. **Eine gewisse Betrachtungsweise der göttlichen Dinge, welche einmal in einem Volke, oder in einer Masse von Völkern vollkommenes Leben gewonnen hat, fesselt den Menschen mit so mächtiger Kraft, daß sich jede wesentliche Veränderung zum Besseren, d.h. der Übergang von der Lüge zur Wahrheit, ohne höhere, äußere Dazwischenkunft als unmöglich darstellt.** Hätte Christus nicht Wunderbares gewirkt, wäre die Thätigkeit der Apostel nicht von Zeichen begleitet gewesen, hätte sich die göttliche Kraft, dergleichen zu verrichten, nicht auf ihre Schüler vererbt, nie hätte das Evangelium das römisch-griechische Heidentum verdrängt. Der Irrthum war in die Rechte eingetreten, die nur der Wahrheit zustehen, und der **Mensch, der durch sein**

**ganzes Wesen genöthigt ist, den Cult des socialen Lebens, in das er versetzt ist, für den treuen Ausdruck, für das entsprechende Bild der religiösen Wahrheit, wie sie an sich ist, zu hinzunehmen, bedurfte außerordentlicher, äußerer Beweise für die neue Ordnung der Dinge,** und zwar so lange, bis sich dieselbe auch in einem großen Gesamt-leben befestigt hatte.

In dem Leben des Erlösers selbst treten diese höheren Bezeugungen am gewaltigsten hervor, und ganz dicht aneinander gedrängt, weil die **noch ganz in sich geschlossene Gewalt der alten Welt eben erst gesprengt werden mußte**, und die Erstlinge für das neue Reich Gottes ihrem Zauberkreise zu entreißen waren. In demselben Maße, als der Umfang der Kirche wuchs, und ... in einem immer mächtigeren, socialen Bilde sich darstellte, nahmen die Wundererweise ab, bis sie endlich ihre Aufgabe völlig gelöst, und eine andere sie ersetzende Auctorität zur Anerkennung gebracht hatten. In dieser Auctorität zeugen sie nun ... immerhin fort, eben weil dieselbe ihr Erzeugniß ist, und der Kirche das **Bewußtsein innewohnt, ihr Dasein eben jenen Wundern zu verdanken und sich ohne dieselben nicht begreifen kann.**“ (Möhler, J. A.: *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz <sup>11</sup>1890 [1832], 342–344, Orthographie leicht modernisiert)

Diese Argumentation wird aufgegriffen in dem modernen Begründungsversuch des Theismus seitens des Altmeisters der amerikanischen Psychologie, William James. In *The Varieties of Religious Experience*, London 1982[1902], erklärt den religiösen Glauben aus dem Zusammenwirken dreier legitimer Motive der Zustimmung: der **biologischen Vernunft** (Gefühl), der **sozialen Vernunft** (Autorität und Tradition) und der **experimentellen Vernunft** (religiöse Erfahrung). Vgl. die aktuelle Diskussion hierzu bei Wolfgang Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, IV: Kripkes Wittgenstein. Empiristischer Vorstoß ins Normative und Transzendente*, Stuttgart 1989, 493–499. Bei James kommt von der Psychologie her die Bedeutung von **Tradition, Autorität und Institutionen** als notwendigen positiven Elementen und Rahmenbedingungen der Ethik und des Glaubens ins Spiel. Vgl. Kants RiGbV III, Ciceros *De re publica*, Thomas von Aquin (Lex-Traktat, Quaestiones 90–97 der *Theol. Summe* 1 II), Gehlen (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Aufl. Wiesbaden 1986), Gadamer (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Aufl. Tübingen 1990). Diese wird nicht dadurch aufgehoben, dass die zentrale Gefahr, Korruption und Entartung der Moral, Theologie und Religion im Missbrauch dieser Faktoren liegt (vgl. die prophetischen Bücher des Tanakh und des Neuen Testaments und RiGbV IV). Wie sehr die Bedeutung der äußeren, physischen, sozialen und situationalen Rahmenbedingungen normalerweise unterschätzt wird, und die Bedeutung der inneren Handlungsantriebe (Überzeugungen, Absichten) überschätzt wird, drückt sich darin aus, dass die experimentelle Sozialpsychologie für diese **größte und häufigste perspektivische Verzerrung in der sozialen Wahrnehmung und Beurteilung** den Begriff „fundamentaler Attributionsfehler“ geprägt hat (vgl. Zimbardo: *Psychologie*, 6. Aufl. Berlin/Heidelberg/New York 1995, 704–707).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Ergänzend mag folgende Einschätzung des spirituellen Klassikers des prophetischen Theismus, Joannes a cruce, interessant sein. Er erörtert unser Thema unter dem Leitbegriff außerordentlichen spirituellen Charismas. Charismen sind „alle von Gott verliehenen Gaben und Gnaden, die die natürliche Fähigkeit und Kraft übersteigen“, wie „Glaube, Heilkraft, Wunderkraft, Prophetie ...“ (Johannes vom Kreuz: *Sämtliche Werke*, Einsiedeln/CH 1962/64, Band I., 3. Buch, 30.–32. Kapitel, 297). Seine Einschätzung bzw. Grundannahme ist: „Es liegt Gott nicht, Wunder zu wirken. Er wirkt sie (sozusagen) nur, wenn Er nicht anders kann.“ (*Sämtliche Werke* I, 303). Begründung für diese Grundannahme: 1. Charismen sind kein Kriterium des eigenen ethischen Wertes: „Der Mensch darf sich also nicht daran erfreuen, dass er solche Gnaden besitzt und ausübt, außer er ... dadurch Gott dient in wahrer Liebe“. 2. Sie sind v.a. da „zum Nutzen anderer“ d. h. zu deren Heilung, Befreiung, Warnung und Hilfe in Gefahren,

In vielen Fällen beschäftigen minimalistische Autoren jedoch nicht ungeklärte philosophische, naturwissenschaftliche oder sozialpsychologische Fragen bzw. konkrete Verständnisprobleme. Sondern ihre Abwehr ist darin begründet, dass sie existentiell in vielen unterschiedlichen Akzeptanz- und Intensitätsgraden einem **agnostischen** und **naturalistischen** Paradigma verpflichtet sind, welches konträr zum theistischen Weltbild steht. Für Theologen ist dies eine letztlich inkonsistente Position. Hoffmeier weist ausdrücklich darauf hin und diskutiert das Problem offen. Es wird der Versuch gemacht, Religion auf die subjektive Innerlichkeit zurück zu führen, verstanden als emotionale Subjektivität, d.h. als religiöses Gefühl. Die religiöse Subjektivität gilt als die zureichende Bedingung oder Ursache des Glaubens. Diese ist das Thema der berühmten Antimodernismus-Enzyklika *Pascendi* Pius X. von 1907. Sie erscheint dort als ‚Vital-Immanenz-Theorie‘: *Vital* ist hier ein anderes Wort für irrational, emotional; und *Immanenz* ein anderes Wort für Innerlichkeit, Subjektivität. Theologen, die dem naturalistischen Paradigma nahe stehen, neigen daher zum **Deismus** oder **Pantheismus**. Auch dies steht im Fokus der erwähnten Gegenkritik der Antimodernismus-Enzyklika:

„Als Grundlage der Religionsphilosophie betrachten die Modernisten die unter dem Namen Agnostizismus bekannte Doktrin. Nach ihr ... vermag sie [= die menschliche Vernunft] sich ... nicht zu Gott zu erheben und auch nicht seine Existenz aus den sichtbaren Dingen zu erkennen. Es folgt also, daß Gott auf keinen Fall direkt Gegenstand der Wissenschaft sein könne; und was die Geschichte betrifft: daß **Gott in keiner Weise als Gegenstand der Geschichte anzusehen** sei. [...] Nachdem ... die Modernisten die natürliche Theologie beseitigt und durch Leugnung der Beweggründe des Glaubens zur (göttlichen) Offenbarung den Weg versperrt, ja **jede äußere Offenbarung als solche zu einer Unmöglichkeit gemacht** haben [...] kann diese Erklärung [des Fakts und Ursprungs] der Religion nur im Leben des Menschen liegen: Daher das **Prinzip der religiösen Immanenz**. Weil also Gott der Gegenstand der Religion ist, so ergibt sich der Schluß, daß der Glaube, der Anfang und die Grundlage einer jeden Religion, in einem tiefinnerlichen Gefühle bestehe, welches aus dem Bedürfnis nach dem Göttlichen [...] im Unterbewußtsein“ entspringt, „ohne daß ein Urteil des Verstandes vorausgeht [...] Dieses Gefühl ist es, was die Modernisten ‚Glauben‘ nennen: es ist ihnen der Anfang der Religion“ und „der Ort, wo die Offenbarung liege [...] Solle man es nicht ‚Offenbarung‘ ... nennen [so die Vertreter des Modernismus], wenn jenes ‚religiöse Gefühl‘ im Bewußtsein auftaucht? Solle man nicht sagen, daß Gott selbst in eben diesem religiösen Gefühle ... sich dem Gemüte ‚offenbar‘ mache?“ und „jene ‚Offenbarung‘ ... Gott zugleich als den Offenbarenden und als den Geoffenbarten“ umfasse? “So ... kommen ... die Modernisten zu der ... Behauptung: **Jede Religion müsse zugleich natürlich und übernatürlich genannt werden** .... Daher kommt es, daß sie Bewußtsein und Offenbarung im gleichen Wortsinn gebrauchen. Daher ihr Gesetz, das religiöse Bewußtsein sei die allgemeine Norm, die mit der Offenbarung ganz und gar gleichzusetzen wäre; ihm müsse alles untergeordnet sein“.<sup>14</sup>

Dass hier das zentrale Selbstverständnis der Tora zur Debatte steht, welche immer wieder auf die zentrale Bedeutung und Beweiskraft der ganz außerordentlichen Machttaten in Ägypten, am Schilfmeer und in der Wüste abhebt, liegt auf der Hand. Es war daher zu erwarten, dass die Frage im christlichen Israel auf höchster Ebene zur Verhandlung kam, so im I. Vatikanischen Konzil (1870–1871):

---

sowie damit Göttliches besser erkannt und ihm angemessener gedient wird. Sie „können ... auch außerhalb der Gnade und Liebe getan werden“. Schließlich und endlich können sie wirklich vom Ewigen kommen, sie können aber auch dämonisch oder parapsychologisch sein (*Sämtliche Werke* I, 298–299).

<sup>14</sup> Denzinger / Schönmetzer: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus Fidei et Morum*, Barcelona / Freiburg / Rom <sup>36</sup>1976, 3475–3500 [Übersetzung nach Pius X: Apostolisches Rundschreiben *Pascendi Dominici Gregis* v. 08.09.1907, Wien 1991, 6–10].

„Damit nichtsdestoweniger ‚der Gehorsam‘ unseres Glaubens ‚der Vernunft sinnvoll entspreche‘ (vgl. Röm 12, 1), wollte Gott den inneren Gnadenhilfen des Heiligen Geistes äußere Beweisgründe für seine Offenbarung beigesellen, nämlich göttliche Machttaten und hier vor allem Wunder und Prophezeiungen, welche, da sie die Allmacht und das unbegrenzte Wissen Gottes leuchtkräftig aufweisen, unbedingt sichere und dem Verständnis aller Menschen angepaßte Zeichen für die göttliche Offenbarung sind“.<sup>15</sup>

Es kann kein Zweifel bestehen, dass diese Erklärung die Aussageabsicht der Reden des Mose in *Exodus* bis *Deuteronomium* trifft und wiedergibt.<sup>16</sup> Auch ein Großteil der Debatten in der protestantischen Theologie des 20. Jh. ging um dieses agnostische und naturalistische Paradigma und seine Unvereinbarkeit mit dem prophetischen Theismus. Dazu diese Streiflichter, zunächst von Karl Barth: *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1957, 15, 11:

In der neuprotestantischen Theologie war „der Mensch das Maß aller ... Dinge [...] Konnte man die ‚Heiden‘ damit ... gewinnen wollen, daß man sich zunächst mit ihnen auf einen ‚heidnischen‘ Standpunkt stellte [...] Ob das den ‚Heiden‘ Eindruck machen konnte? [...] Die] sorglos fröhliche Zuversicht auf die Selbstevidenz der von der Theologie vertretenen Sache [fehlte dieser scheiternden Theologie] Der Mensch hätte ... die Theologen vielleicht ernster genommen, wenn sie ihrerseits ihn nicht so schrecklich ernst genommen hätten!“

Oder Paul Tillich: *Systematische Theologie* I, Stuttgart 1951, 133f:

„Ohne das ‚Ich vergehe‘ aus der Berufungsvision Jesajas [‚Wehe mir, ich vergehe, denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen‘ Jesaja 6, 5] kann Gott nicht erfahren werden.“ – „Gott ist Herr und Vater in einem: „schon der Versuch einer stärkeren Betonung des einen gegenüber dem anderen zerstört den Sinn beider. Der Herr, der nicht Vater ist, ist dämonisch, der Vater, der nicht Herr ist, ist sentimental [...] Herr [meint] heilige Macht [...] und] unerreichbare Majestät“ (ebd. 329).

Und das letzte Wort Dietrich Bonhoeffers aus den Gefängnisbriefen vor der Hinrichtung 1945 (Bonhoeffer, D.: *Widerstand und Ergebung*, München 1951, 112f.):

„Ich habe in den letzten Monaten viel mehr Altes Testament als Neues Testament gelesen. Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt [...] nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt [...] und nur wenn der Zorn und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeit stehen bleiben, kann von Vergebung und Feindesliebe etwas unser Herz berühren. Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein ... will, ist m.E. kein Christ“

<sup>15</sup> Denzinger / Schönmetzer, a.a O., Nr. 3009.

<sup>16</sup> Dasselbe gilt im Übrigen für die Messianische Tora des Neuen Testaments. Nur zwei Belege: „Diese Werke [= Wundertaten], die ich vollbringe, legen Zeugnis dafür ab, dass mich der Vater gesandt hat [...] Wenn ihr Mose glauben würdet, müsset ihr auch mit glauben; denn über mich hat er geschrieben [= Prophetie].“ (*Johannes* 5, 36. 46) Und Petrus Apostolus: „Männer von Israel [...] Hört diese Worte: Jesus, den Nazoräer, einen Mann, von Gott vor euch beglaubigt durch Machttaten, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihm wirkte in eurer Mitte, wie ihr selber wißt [...] hat Gott auferweckt“ (*Apostelgeschichte* 2, 22–24).



### (6) *Exodus 15/16–18: Zug durch die Wildnis zum Sinai*

Zur Geographie des Exodus sind die umfassendsten aktuellen Analysen Hoffmeier 1999, 176–198, und 2005, 47–176. Hoffmeier zeigt, dass in der Epoche und Region gewissermaßen Routenplaner oder Logbücher (*itineraries*) in Verwendung waren, welche für militärische Feldzüge oder Handelskarawanen die Routen, Rastplätze und Tagesetappen definierten, indem sie sich v.a. an den vier Parametern (i) Berge, (ii) Täler, (iii) Flüsse, (iv) Quellen orientierten. Dabei war eine Tagesreise oder -etappe eine *a priori* fixierte Größe von 27–37 km (2005, 115–124). Hoffmeier wie auch Kitchen erkennen auf eine „Late Bronze Geography for the ... exodus route“ (Kitchen 2006, 259).

Nach dem Durchgang durch das Schilfmeer berichtet *Exodus* (15, 22) die Herausforderung durch die **Wüste Schur** im nördlichen Sinai zwischen Negev und Nildelta (Hoffmeier 2005, 159–161). Die Israeliten stoßen schließlich bei dem Halteplatz **Mara** (*Exodus* 15, 23–25) auf bitteres (nicht salziges, sondern präzise: bitteres) Wasser, welches bis heute typisch für die Region ist und auch in alten Dokumenten präzise so beschrieben wird (2005, 161). Der nächste genannte Halt oder Lagerplatz ist **Elim** (*Exodus* 15, 27, Numeri 33, 9), dessen Lage aufgrund verschiedener Angaben am Roten Meer (Golf von Sinai) anzusetzen ist (2005, 163–165), wo Trinkwasser in unmittelbarer Meeresnähe zur Verfügung steht, was ebenfalls durch die ökologischen Verhältnisse vor Ort bestätigt wird: Bis heute kann Wasser an der Sinaiküste in 50 Metern Entfernung vom Ufer in 1 Meter Tiefe gefunden werden (2005, 164).

Zu der in *Exodus* 16 berichteten Manna- und Wachtelnbescherung (*Exodus* 16, 13 und für Wachteln ein zweites Mal *Numeri* 11, 31–32) vgl. Hoffmeier (2005, 171–173) zum Manna und (2005, 173–175) zu den Wachteln. Im März / April erfolgt die Rückkehr der Wachteln aus dem Süden. Ihr Flug geht über Ägypten und den Sinai mit einer Lagerung an der Westküste des Golfes von Suez und zwar am Abend (vgl. *Exodus* 16, 13). Im Ägypten der Antike erfolgte daher die Wachteljagd in der Nacht. Im Herbst beim Hinflug nach Afrika lagern sich die Wachtelschwärme dagegen an der Nordküste des Sinai am Mittelmeer und zwar in der Morgendämmerung:

„Alljährlich kommen ungeheure Wachtelzüge im Frühjahr aus dem Innern Afrikas, die über Ägypten und die Sinaitische Halbinsel nach dem Norden ziehen [...] Sie fliegen in dichtgedrängten Scharen und kommen oft so ermattet an, daß man sie mit den Händen greifen kann“ (Schuster, I. / Holzammer, J. B.: *Handbuch zur Biblischen Geschichte*, Bd. I, Freiburg <sup>8</sup>1925, 309).

Ein Augenzeugenbericht eines britischen Gouverneurs wird von Hoffmeier zitiert:

“Even when not netted, he reported that ‘the quail when he lands is so completely exhausted that he staggers into the first bit of cover he sees and remains there for some hours, sometimes a whole day, resting. Thus the birds are easily grabbed or netted by hunters. Back in the 1920s, because so many quail were being captured, the Egyptian government set restrictions upon the placement and use of the large nets. Today the practice is banned altogether. Jarvis further disclosed that **it was not uncommon for 50,000 quail a day to be exported from Sinai!**’” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 174)

Zum Manna ist eine häufige Theorie, dass es sich ebenfalls um ein Wunder *quoad modum* handele. Man bezieht sich dazu auf ein in der Region des St. Katharinenklosters auf dem Sinai bis heute vorfindliches ‚Manna‘, welches eine von den Arabern sehr

geschätzte Delikatesse ist. Es handelt sich um eine tropfenartige, süße gummiartige, an der Sonne schmelzende Substanz an den Zweigen und Ästen einer Tamariskenart (*tamarix gallic manifera*), welche sich jährlich im Juni aufgrund Insekteneinstichen von *coccus maniparus* bildet. Und etwa Mai-Juni erreichten auch tatsächlich nach *Exodus* die Israeliten die Manna-Tamariskenregion. Auch die Menge der erntebaren Substanz ist erheblich: Kurden im Nordirak sammeln jährlich 1000e von Kilogramm im Juni und Juli. Es gibt somit manche Parallelen zu *Exodus*, aber es ist keine völlige Übereinstimmung: „Although we cannot be certain that tamarisk manna is the mysterious food that sustained the Israelites during their sojourn in Sinai, it is certainly a plausible explanation.“ (Hoffmeier 2005, 172)

Der nächste in dem systematischen Stationenkatalog oder Logbuch von *Numeri* 33 genannte Halt ist **Dofka** (*Numeri* 33, 12), das eventuell mit dem Minenzentrum Serabit el-Khadim in einem der drei Wadis identisch ist, welche von der Westküste ins Innere der Südlichen Halbinsel führen (Hoffmeier 2005, 165–169). Das pharaonische Ägypten organisierte seit 2700 v. C. regelmäßig Expeditionen zu den Türkisminen (Hauptquelle von Türkis in Ägypten und Kanaan) von Serabit el-Khadim: “From ca. 2650–1100 B.C., Sinai was a region of vital economic interest to Egypt, the south for mining and the north for travel to the Levant and for defending the Delta.” (2005, 36) Kürzlich bekannt gewordene Texte sprechen von einer Beteiligung von 3000 Mann (unter Montuhotep IV ca. 1970 v. C.) und etwas später 4000 Mann (Amenemhet I) an den Expeditionen: „These newly found texts show that large numbers of troops could have traveled through this wadi [Humr]“ (2005, 166). Die ägyptischen Minenarbeiten ruhten während des Hochsommers, von Mai bis September, so dass von daher keine Beunruhigung für eine ev. israelitische Durchreise zu erwarten war (2005, 167).<sup>17</sup> Nach einem weiteren Halt, **Alusch** (*Numeri* 33, 13), ist der letzte bedeutende Lagerplatz vor dem Eintreffen am Horeb **Refidim** (*Exodus* 17, 2, *Numeri* 33, 14). Hoffmeier (2005, 169–171) vermutet den Platz im Wadi Feiran, da (i) die dortige Geographie die ebenda berichtete Schlacht mit den Amalekitern plausibel macht, und (ii) es im Wadi Feiran physikalisch möglich ist, wie Moses (*Exodus* 17, 1–7) durch Schlagen auf den Fels Wasser aus Felsenformationen entspringen zu lassen, was Beduinen bis heute wissen und praktizieren (2005, 170).

### (7) *Exodus* 19–24: Sinaibund – Bundesbuch – Bundesschluss

Ziel des *Exodus* ist bzw. war der Berg Sinai in dem Gebirgsmassiv der südlichen Sinaihalbinsel, einer Region, welche auch als Horeb (Region) bekannt ist (Hoffmeier 2005, 114–115). Zur Lokalisierung des Sinai ist die aktuellste und umfassendste Untersuchung jene von Hoffmeier (2005, 115–148). Er kann zeigen, dass von den diversen vorgeschlagenen und diskutierten Ortsbestimmungen nur drei wirklich in Frage kommen: Der von der Tradition genannte Berg *Gebel Musa* oder der benachbarte Berggipfel *Gebel Safsafeh* oder der etwas weiter entfernte *Gebel Serbal* am Wadi Feiran. Weshalb die genaue Lokalisierung der Theophanie nicht dadurch fixiert wurde, dass der Sinai zu

<sup>17</sup> In diesem Zusammenhang ist eine interessante Beobachtung, dass nach *Exodus* 28, 18 und 39, 11 nicht nur Türkis bei der (in unmittelbarer Nähe am Horeb vorgesehenen Anfertigung des hohenpriesterlichen Ornates, an dem sog. Urim und Thummim) verwendet wurde. Sondern das Wort a.a.O. für Türkis *nopek* ist auch ein Lehnwort und etymologisch mit dem ägyptischen Wort für Türkis verwandt (Hoffmeier 2005, 167).

einem bleibenden Referenzpunkt des israelitischen Glaubenslebens wurde, haben Levenson und Hoffmeier m.E. überzeugend gezeigt:

“By placing the original Sinai tent in Solomon’s temple, as suggested by I Kings 8:4 and 2 Chronicles 5:5, **the archetypal theophany is transferred to the new temple**. On the basis of statements in Psalm 97 that associates YHWH’s theophany with Mt. Zion (i.e. Jerusalem), Jon Levenson cogently observed that ‘**Sinai is not the focus, but the new mountain, Mount Zion** (v.8). The traditions of YHWH’s theophany, his earthshattering apparition to man ...[has] been transferred from Sinai to Zion. In short, **Sinai has not so much been forgotten as absorbed.**’ This transferral, via the medium of the tabernacle, in my view, may explain why the location of Mt. Sinai faded from memory – because the **theophany was ongoing in Solomon’s temple** – and why locating it in modern times has been a challenge. Although Horeb was the place where the Torah located the revelation of the law, it was superseded by the new Mt. Sinai that contained the original tent and still functioned as the dwelling place of the deity.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 203)

In diesem Zusammenhang ist eine bis heute in minimalistischen Zirkeln wiederholte Hypothese die, dass die Theophanie im Süden der Sinaihalbinsel auf die Abkunft des Gottesglaubens der Israeliten von dort oder noch eher von im benachbarten Arabien wohnenden Stämmen (Schasu, Midianiter, Keniter) hinweise und ursprünglich einen Wettergott meine: sog. Midianiter- oder Keniterhypothese (Zenger et al. 2008, 602). Die Frage war bereits oben kurz angeschnitten worden. Dass diese Hypothese angesichts des religionsgeschichtlichen Gesamtbildes nur bizarr ist, zeigt unsere Untersuchung zur ‚Theologie der Tora‘. Dass auch die Argumente für eine solche Herkunft des Gottesbegriff Israels aus dem Süden, z. B. von dem midianitischen Priester Jitro, dem Schwiegervater Moses, oder von Kenitern (vgl. *Richter* 1, 16) im Detail nicht greifen, zeigt überzeugend Hoffmeier (2005, 236–239). Das zentrale Argument der Hypothese ist die Aussage im Mosessegen des *Deuteronomium* und im Siegeslied der Debora im Buch der *Richter*, welche den Vers enthalten, dass der Herr von Seir (in Arabien / Transjordanien) heraufzog. Dazu Hoffmeier:

“If Cross and Freedman are correct in assigning a late second-millennium date to the Blessing of Moses and the Song of Deborah, it should be noted that both mention Sinai. The opening line of the Blessing declares: ‘The LORD came from Sinai, and drawnd from Seir upon us’ [...] **This statement manifestly shows a movement of YHWH that begins at Sinai and moves toward Seir**. The verb translated ‘dawned’ or ‘shine’ ... is used in Ugaritic texts in military contexts. The martial nature of the song of Deborah is quite apparent in the light of the battle described in the preceding chapter, and by the use of terminology such as ‘march’ in 5:4. And, as Davies has shown, the wilderness itineraries likewise have military dimensions. **Hence the poem offers a dramatic picture of YHWH departing Sinai, the place of theophany, and his march to claim territory, tracing the route followed by the Israelites** (cf. Num. 10:10–21:35).” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 129)

Auch diskutiert Hoffmeier ausführlich die mögliche Identifizierung der Israeliten mit den Schasu von Seir oder Edom, da ein Ortsname des 14. Jh. auf einem ägyptischen Ramsestempel von einem „Shasu land of Yahwa“ spricht, wogegen aber stehe, dass die berühmte Merenptah-Stele Israeliten nicht mit Schasu identifiziert (2005, 240–243).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Diese Siegesstele von Pharao “Merenptah (in his Year 5, 1209/1208) **report a people Israel**, a foreign tribal grouping by the very accurate determinative signs (in a very accurately written text) who are west of Ascalon and Gezer, and south of Yenoam, and hence in the **central Canaanite hill country**” (Kitchen 2006, 460).

Dass ansonsten durchaus ein religionsgeschichtlicher Zusammenhang Israels mit den Midianitern und Edom / Seir besteht, betont die Tora selbst mit dem Hinweis, dass beide Stämme ebenfalls von Abraham bzw. Isaak abstammen und eine spirituelle Nähe zu Israel *resp.* dem Gottesglauben Abrahams bewahrt haben (siehe in Folge zum Buch *Deuteronomium*)<sup>19</sup>, wobei ein möglicher Zusammenhang mit den JHWH-Schreinen im Negev des 1. Jt. v. C. besteht (Hoffmeier 2005, 237).

Die am Sinai sich ereignende Theophanie beschreibt *Exodus* 19, 1–6 und 16–19 sowie 20, 10–17:

„Im **dritten Monat nach dem Auszug** der Israeliten aus Ägypten – am heutigen Tag – kamen sie in der Wüste Sinai an. **Sie waren von Refidim aufgebrochen und kamen in die Wüste Sinai.** Sie schlugen in der Wüste das Lager auf. Dort lagerte Israel gegenüber dem Berg. Mose stieg zu Gott hinauf. Da rief ihm der Herr vom Berg her zu: Das sollst du dem Haus Jakob sagen und den Israeliten verkünden: **Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan habe, wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und hierher zu mir gebracht habe.** Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein **Reich von Priestern und als ein heiliges Volk** gehören. Das sind die Worte, die du den Israeliten mitteilen sollst [...]

**Am dritten Tag, im Morgengrauen, begann es zu donnern und zu blitzen. Schwere Wolken lagen über dem Berg und gewaltiger Hörnerschall erklang.** Das ganze Volk im Lager begann zu zittern. Mose führte es aus dem Lager hinaus Gott entgegen. Unten am Berg blieben sie stehen. **Der ganze Sinai war in Rauch gehüllt,** denn der Herr war im Feuer auf ihn herabgestiegen. **Der Rauch stieg vom Berg auf wie Rauch aus einem Schmelzofen. Der ganze Berg bebte gewaltig** und der Hörnerschall wurde immer lauter. Mose redete und **Gott antwortete im Donner** [...]

Dann sprach Gott alle diese Worte: **Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.**

**Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.** Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott: Bei denen, die mir Feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation; bei denen, die mich lieben und auf meine Gebote achten, erweise ich Tausenden meine Huld.

**Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen;** denn der Herr lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen missbraucht.

<sup>19</sup> Midianiter sind nach *Genesis* 25, 1–2 Nachkommen von Abrahams zweiter Frau Ketura. Edomiter sind die Nachkommen Esaus. Vgl. *Deuteronomium* 2, 12. 22, das in geschichtstheologischer Perspektive den Edomitern in abgeschwächter Form eine ähnliche Privilegierung wie den Nachkommen Jakobs zuerkennt: „In Seir saßen einst die Horiter, aber deren Besitz haben die Nachkommen Esaus übernommen. Als sie vordrangen, vernichteten sie die Horiter und setzten sich an deren Stelle, so wie die Israeliten es mit dem Land taten, das ihnen der Herr zum Besitz bestimmt hatte [... Es] war das Gleiche [wie für Israel], was der Herr für die Nachkommen Esaus getan hat, die in Seir sitzen. Als sie vordrangen, vernichtete er die Horiter. Die Nachkommen Esaus übernahmen ihren Besitz und setzten sich an ihre Stelle. So blieb es bis heute.“ Analoges gilt für die Ammoniter, deren Abstammung auf Lot, den Neffen und Gefährten Abrahams zurückgeführt wird (*Deuteronomium* 2, 18–21): „Wenn du heute durch das Gebiet von Moab, durch Ar, ziehst, kommst du nahe an den Ammonitern vorbei. Begegne ihnen nicht feindlich, beginne keine Feindseligkeiten gegen sie! Vom Land der Ammoniter bestimme ich dir kein Stück zum Besitz; denn ich habe es für die Nachkommen Lots zum Besitz bestimmt. Auch dieses gilt als Land der Rifaïter. Einst saßen die Rifaïter darin. Die Ammoniter nennen sie die Samsmitter, ein Volk, das groß, zahlreich und hoch gewachsen war wie die Anakiter. Der Herr vernichtete die Rifaïter, als die Ammoniter eindrangten. Diese übernahmen ihren Besitz und setzten sich an ihre Stelle.“

**Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig!** Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, dein Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat. Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebten Tag ruhte er. Darum hat der Herr den Sabbattag gesegnet und ihn für heilig erklärt.

**Ehre deinen Vater und deine Mutter**, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt.

**Du sollst nicht morden.**

**Du sollst nicht die Ehe brechen.**

**Du sollst nicht stehlen.**

**Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen.**

**Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen.**

**Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgendetwas, das deinem Nächsten gehört.“**

Dazu Hoffmeiers religionsphilosophische bzw. -phänomenologische Einordnung: „The Torah describes the theophany at Mt. Sinai as including fire, smoke, and quaking of the land (Exod 19:16–20). This is indeed the language of kratophany, an overwhelming encounter with the other.“ (2005, 113) An diese Theophanie mit dem zentralen Dekalog (Zehnwort) schließen sich die Einzelgesetze der Sinaigesetzgebung an: *Exodus* 20–26 und *Levitikus* 11–20 + 27 (2005, 181–192). Diese Sinaigesetzgebung wird als Bund (*berit*) definiert und entspricht altorientalischen Verträgen in Form und Inhalt mit sechs Teilen: **Präambel – Historischer Prolog – Satzungen – Niederschrift / Niederlegung im Tempel / Heiligtum und öffentliche Verlesung – Zeugenbenennung – Flüche und Segensformeln.**

Der **Bundschluss- oder Vertragstext vom Sinai in seinen drei Fassungen** resp. Erneuerungen (*Exodus* 20–26 / *Levitikus* 11–20 + 27 – *Deuteronomium* – *Josua* 24) **entspricht in seiner geschilderten Form** (Überschrift/Präambel – Geschichtlicher Prolog – Gesetze / Festlegungen I – schriftliche Niederlegung – öffentliche Verlesung – Zeugenschaft durch Zuhörer und/oder Stelen<sup>20</sup> mit dem Bundesbericht – Gesetze / Festlegungen II – Segens- und Fluchformeln) **präziser der Zeit von 1400 bis 1200 v. C. und keiner anderen Epoche und Form.** Dies ist besonders gut an der durch 30 Dokumente bezeugten Hittiterform dieser Ära ablesbar. Da die Vertragstexte und Bundesschlussstexte seit 2500 bis 650 v. C. umfassend für den alten Orient dokumentiert sind, ist das Zeitfenster 1400 bis 1200 v. C. zwingend (Kitchen 2006, 283–288):

„Sinai ist weder nur ein einfaches **Gesetzwerk** noch ein eigentlicher **Vertrag**. Es stellt eine Verbindung und Verschmelzung beider dar ... ein sozial-politisch-religiöser **Bund**. **Gesetz, Vertrag und Bund** sind in diesem Zusammenhang drei Teile eines Triptychons. Das Gesetz ordnet die Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer Gruppe innerhalb dieser Gruppe. Ein Vertrag ordnet die Beziehungen zwischen den Mitgliedern zweier politisch unterschiedener Gruppen (oder mit Vasallen ...). Der Bund ordnet in unserem Zusammenhang die Beziehungen zwischen einer Gruppe und ihrer herrschenden Gottheit. Der Sinaibund ist daher ‚**religiös**‘ durch den Dienst an der Gottheit durch kultische Verehrung; **sozial** darin, dass der verpflichtende Inhalt des Bundes in Regeln für das

<sup>20</sup> Die Aufstellung von Steinstelen (*massēbôt*) als Gedächtnismalen wie sie Mose in *Exodus* 24, 4 am Sinai veranlasst, ist im Übrigen ein Brauch, der aus dem Sinai und Negev stammt und daher ein Authentizitätskriterium (Hoffmeier 2005, 247–248).

praktische Leben besteht (Gesetz); und er ist **politisch** insofern die Gottheit die Rolle des ausschließlichen Souveräns über die Gruppe innehat.

Diese Verbindung und Verschmelzung zeigt sich besonders an drei Einzelheiten. Erstens, das gesamte **Rahmenformat und die Hauptanordnung der Inhalte ist dem Vertragsformat des 14. und 13. Jh.** entnommen; zweitens der Gesetzesinhalt der Verpflichtungen ist vom Recht abgeleitet, nicht vom Vertragsgenus, und der **Gebrauch kurzer Segensformeln plus längerer Fluchformeln im Sinaibund** (nicht wie die etwa gleich langen Fluchformeln und Segensformeln der Hethiter) geht auf die **Gepflogenheit älterer Gesetzessammlungen** zurück; drittens geht der **Gebrauch von Zwischenepilogen** vor diesen abschließenden Sanktionen [= Segens- und Fluchformeln] ebenso auf die **älteren Gesetzessammlungen** zurück, nicht auf das Vertragsformat.“ (Kitchen 2006, 289, Übersetzung von mir)

Kitchens Beweisführung hat revolutionäre Konsequenzen: „Diese **Ergebnisse** – wohl-gemerkt aus dem Datenmaterial selbst! – haben **einschneidende Folgen**, denen sich zu stellen wir alle bereit sein müssen. (1) Ein sich Drehen und Winden und sich vor den Fakten Davonstehlen ist nicht länger möglich; alte Ausflüchte müssen aufgegeben werden. (2) **Das Vorkommen eines solch charakteristischen Formats im Sinaibund hat unmittelbare Folgen für seine literarischen Ursprünge.** (3) Die gesamte Frage ‚Deuteronomistischen‘ Gedankenguts und Schrifttums im frühen Israel (und seiner Geschichte) muss im Licht dieser Fakten neu überdacht werden. (4) **Die Sinaidokumente haben ein unbezweifelbar Vierzehntes/Dreizehntes-Jahrhundert Format**, aber das ‚Standard‘-Bibelhebräisch in welchem sie in der uns vorliegenden Fassung geschrieben sind, existierte damals noch nicht“ (Kitchen 2006, 289, Übersetzung von mir).

Die über 80 einschlägigen Dokumente sind v.a. in dem einen Punkt überdeutlich: Historische (und andersartige) Prologe wie in *Exodus* existieren nur vor dem 12. Jh. v. C. Kein einziges Beispiel aus dem 1. Jahrtausend v. C. ist bekannt (Kitchen 2006, 291):

“The **purpose of the historical prologue is to establish the basis for the treaty and why the vassal is beholden to the suzerain.** Korošec recognized this in his original study of Hittite treaties. He observed that ‘what the description amounts to is this, that the vassal is obligated to perpetual gratitude toward the great king because of the benevolence, consideration and favor which he has already received. Immediately following this, the devotion of the vassal to the great king is expressed as a logical consequence.’ In the case of the historical prologue of Suppililiuma and Tette [...] the Hittite king had rescued Tette, who had called for help when the Mittannians invaded. The intervention obligated the kingdom of Nuhashshi to submit to the Hittite treaty and its stipulations. **In the same way, in Exodus 20:2b it is because of YHWH’s deliverance of Israel from the bondage of Egypt that Israel is duty-bound to God.** Because the historic prologue plays such a vital important role in establishing the basis for the treaty, one might logically conclude that a **genuine historical event or events stand behind the prologue.** This is why, Delbert Hillers argued, the historical prologue section of the ancient Near Eastern treaties did not employ a stereotyped text inserted into the treaty structure; as it provided the rationale for the obligation, ‘**it had to be substantially accurate.**’

The implications of Hillers’ stance are highly significant for the Sinai covenant and Israel’s origins. **First, it makes it difficult to deny the historicity of the Exodus from Egypt, since it was this event that established the obligation for Israel.** Furthermore, this observation presents a problem for those who in recent years have theorized that Israel never was in Egypt and was purely an indigenous development within Canaan. Second, it illustrates that the relationship between the exodus narratives and the wilder-

ness tradition are closely connected.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 188)

In anderen Worten: Der Pentateuch kann keine im Exil des 6. Jh. v. C. ersonnene „ideelle Gegenwelt“ oder „symbolische Sinnwelt“ sein, die erst später „präzeptives Gottesrecht“ wurde (Zenger et al. a.a.O. 2008, 146). Oder eine „Revolte gegen die assyrische Herrschafts- und Königsideologie mittels der Bundestheologie“ im 7. Jh. v. C. (Zenger et al. a.a.O. 2008, 182). Und auch sein Kern, das sog. Bundesbuch (*Exodus* 20, 22–23, 33) kann nicht nur ein ursprünglich kasuistisches sakral- und sozialrechtliches Rechtsbuch sein (was es durchaus auch ist), das dann im 8. Jh. eine Theologisierung und Stilisierung als Gottesrede erfahren habe und dem man lediglich zugesteht: „Man [wird] durchaus damit rechnen können, daß es in seinem ältesten Bestand in die vorstaatliche Zeit zurückgeht“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 187). Was auch und besonders den rechtlichen Inhalt des Gesetzkorpus angeht, ist dieser offensichtlich insgesamt ebenfalls im 2. Jahrtausend v. C. verortet und nicht größtenteils späteren Datums:

„The ‚legal‘ content of Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy has little in common with the social system of Egypt but a great deal in common with the law collections and customs of the largely Semitic Near East [...] **This material cannot be assigned to late ‘legal eagles’ of the exile or afterward – it belongs by origin in the second millennium with its closest relations.**” (Kitchen 2006, 298)

Das schließt spätere Anpassungen nicht aus. Eine m.E. realitätsdichte Auffassung verrät folgender Kommentar:

„Die ... altorientalischen Gesetzeswerke [und ...] das mosaische Recht [füßen] auf uralten gemeinsamen Rechtsgewohnheiten [...] Im Einzelfall muß aber nicht ausgeschlossen werden, daß der israelitische Gesetzgeber sich andere ältere Gesetze zum Vorbild genommen hat, wie ja auch die deutschen Gesetzeswerke manches vom römischen Recht oder vom Code Napoléon übernommen haben [...] Alle Gesetze der Bücher Ex, Lev und Num sind auf Moses und zuletzt auf Jahwe selbst zurückgeführt. Der überlieferte Wortlaut mancher Texte läßt aber vermuten, daß sie nicht mehr alle in der mosaischen Gestalt vorliegen, sondern daß manche an die Bedürfnisse späterer Zeiten angepaßt und auch in nachmosaischen Sammlungen kodifiziert worden sind.“ (Schneider, H.: *Das Buch Leviticus*. In: Nötscher, F. (Hrsg.): *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Altes Testament I*, Würzburg <sup>3</sup>1955, 166)<sup>21</sup>

Neuere und neueste literaturwissenschaftliche Analysen bestätigen das bisherige Ergebnis, insofern sie im Bundesbuch und den sonstigen Gesetzkorpora eine einheitliche literarische Komposition zur Evidenz bringen statt nur äußerlich und nachträglich in späteren Jahrhunderten verbundene Quellentexte (J, E, P):

“The introduction of new literary approaches to the study of the Torah in recent years has resulted in some seeing a **literary unity to the book of the covenant**. It was observed independently by D. Patrick and G. C. Chirichigno that the speeches in Exodus 19–24:2 use a common narrative framework [Patrick, D.: *The Covenant Code Structure*. In: *Vetus Testamentum* 27 (1977), 145–157; Chirichigno, G. C.: *The Narrative Structure of Exod. 19–24*. In: *Biblica* 68 (1987), 457–479]. Building on the idea of common narrative framework, Joe Sprinkle uses a synchronic, discourse method to investigate Exodus 19–24

<sup>21</sup> „Einmal verkündet der Hohepriester Eleazar, der Nachfolger Aarons, ein Gesetz des Moses mit Einzelbestimmungen, die vorher Moses selbst nicht zugeschrieben worden waren [Num] 31, 21–24. Vielleicht darf man daraus schließen, daß die Hohenpriester das Recht besaßen und ausübten, zu mosaischen Gesetzen Ausführungsbestimmungen zu erlassen, oder sie den veränderten Verhältnissen anzupassen, vgl. 8, 24 mit 4, 3.“ (Schneider a.a.O. 1955, 344)

[Sprinkle, J.: *The Book of the Covenant: A Literary Approach*, Sheffield 1994]. What these scholars have observed is that these chapters consist of narrative (*haggadah*) and regulation (*halakah*). Sprinkle demonstrates that the **sequence of laws** – at times appearing odd to source critics and indicative to them of later insertions – is **arranged chiasmically**. [vgl. Sprinkle, J.: *The Book of the Covenant: A Literary Approach*, Sheffield 1994] The realization that such a sophisticated literary structure shapes Exodus 20–24 makes a strong case for the literary unity of the passage. It certainly **renders problematic the argument that various passages were inserted by later redactors**. Even if one were to argue that the redactor was responsible for the chiasmatic structure and the blending of the various sources or traditions, it seems that they become so blurred by the structuring process that they are no longer distinguishable. In my view, this may explain why source critics over the decades have had such varying opinions about the Sinai pericope.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 183)

Die Tora insgesamt umfasst ca. 150 Gesetze, deren Verfassung dem Zeitfenster von 1220–1180 zuzuordnen ist (Kitchen 2006, 298). *Exodus* 21–23,9 zählt 40 Gesetze, *Deuteronomium* 15 + 21–22 + 24–25 zählt 40 Gesetze zum Zivilrecht, *Levitikus* 18–20 zählt 66 Gesetze zum Zivilrecht. Kitchens Urteil ist zuzustimmen, wenn er im Blick auf den Umfang der Gesetzessammlung sagt: „There is nothing here that could not be handled easily at Sinai, en route, and in the plains of Moab. None of this needed any great time to compile.“ (2006, 299) Zum Vergleich: Der Kodex Hammurabi umfasst 282 Gesetze, die hethischen Gesetze zählten ca. 200 Positionen, die mittelassyrische Sammlung zählte im Minimum 116 Gesetze, Die Gesetzessammlung von Esh-nunna zählte 61 Gesetze, jene von Lipit-Ishtar 38 Gesetze.

Wohl aber war eine Voraussetzung durchaus nötig, um die vorgestellte historisch-philologische Faktenlage zu erklären, nämlich folgende. Wir haben sie schon in anderem Zusammenhang vorgestellt:

„Die besondere Form des Bundeschlusses nach Ausweis von Exodus-Levitikus und im Deuteronomium ... konnte selbst im 14./13. Jh. nicht neu erfunden werden von einem weggelaufenen Sklavenhorde ... unter irgendeinem ... Anführer [...] Das formale Vereinbaren, Formatieren und Herausgeben von Vertragsdokumenten ist Sache der Regierungen und (im Altertum) der königlichen Höfe. Private Bürger hatten keinen Anteil daran [...] Wie kommt es, dass ... Exodus-Levitikus und Deuteronomium ... die Ordnung und viel von der Natur des Inhalts solcher Verträge und Gesetzessammlungen verkörpern, welche ... im späten 2. Jahrtausend erstellt wurden? [...] Um zu erklären, was in unseren hebräischen Dokumenten vorliegt, benötigen wir einen hebräischen Führer, der Erfahrung mit dem Leben am ... Hof hatte ... einschließlich Wissens um Dokumente des Vertragstyps und ihres Formates, genauso wie um das überlieferte semitische Gewohnheitsrecht, das seinem eigenen Volk vertrauter war. In anderen Worten jemand, der ... Moses ver-zweifelt ähnlich ist, ist an diesem Punkt bitter nötig, damit die gegebene Situation irgendeinen Sinn macht“ (Kitchen 2006, 295).

Eine weitere Voraussetzung, nämlich eine entsprechende Schriftkultur, war in dem uns beschäftigenden Raum und in der Epoche mehr als gegeben. Eine systematische Darlegung hierzu entwickelt die Verknüpfung ‚Schriftkultur der Tora‘. Hier noch einmal eine kurze Zusammenfassung mit einem Blick auf die allerneuesten Funde. Es ist allgemein bekannt, dass der **Ursprung der Schrift und Schriftkultur** im Nahen Osten des 3. Jt. v. C. liegt, näherhin in der **Keilschrift** der Sumerer, Akkader und Babylonier Mesopotamiens und in der **Hieroglyphenschrift** des pharaonischen Ägypten:

„Die **Schrift taucht im Nahen Orient mit einem gewaltigen Vorsprung vor den übrigen Brennpunkten der Kultur** auf. Während die chinesische Schrift erst seit dem



Ende des zweiten Jahrtausends belegbar erscheint, wenn auch ihre Entstehung sicher in ältere Zeit zurückreicht, besitzen Ägypten und Sumer schon um 3000 v. Chr. eine ausgebildete Schrift“ (Robert A. / Feuillet, A.: *Einleitung in die Heilige Schrift I*, Wien / Freiburg / Basel 1963, 73–74; vgl. Gelb, I. J.: *A Study of Writing*, Chicago 1969).

Wir haben auch bereits den Ursprung der modernen rationellen Alphabetschrift als globales Bildungs- und Wissensinstrument in Kanaan *resp.* Israel / Phönizien dokumentiert:

„Die[se] ältesten Schriften [scl. Keilschrift und Hieroglyphenschrift] ... sind ... umständlich und schwer zu handhaben. Sie umfassen zahlreiche ... Wortzeichen, die ... später zu Silbenzeichen geworden sind und im allgemeinen verschiedene Bedeutungen annehmen konnten; aus diesem Grunde blieben sie auch einer Kaste von Berufsschreibern vorbehalten. **Der entscheidende Fortschritt kam von den Westsemiten**, die, im Schnittpunkt dieser drei großen Kulturen sitzend, um die **Mitte des zweiten Jahrtausends das Alphabet** erfunden haben. Die ersten Spuren ... sind ... von Arbeitern semitischer Zunge ... in den ägyptischen Bergwerken auf der Sinaihalbinsel [...] zwischen 1850 und 1500“ (Robert A. / Feuillet, A.: *Einleitung in die Heilige Schrift I*, Wien / Freiburg / Basel 1963, 73–74, vgl. 337).

Neueste Entdeckungen gehen dahin, dass deren Entstehung sogar noch weiter zurückgeht als bisher angenommen: “It is recognized by all linguists that writing originated toward the end of the fourteenth millennium B.C., and now it appears that we can possibly place the Semitic alphabet at the very end of the third millennium B. C.“ (Hoffmeier 2005, 180) Hoffmeier präsentiert diese neuesten Entwicklungen zur westsemitischen Schriftkultur in diesem Forschungsüberblick:

“The recent discoveries by John Darnell at Wadi el-Hôl in the western desert of Egypt have revealed a collection of rock drawings and inscriptions, including a couple of early Semitic-alphabetic texts [Darnell, J.: *Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western desert*, Vol. I: *Gebel Tjauti Rock Inscriptions 1–45 and Wadi el-Hôl Rock Inscriptions 1–45*, Chicago 2002]. Although they are still being studied, preliminary reports indicate that these texts may be the oldest West Semitic alphabetic writing known. The team of scholars who are examining these texts provisionally believe, based upon the orthographic comparison with Egyptian hieratic signs First Intermediate Period texts, that the **Wadi el-Hôl script dates to ca. 2100 B.C.** [Baker, D.: Finding Sheds New Light on the Alphabet’s Origins. In: *Yale Bulletin and Calendar* 28 (2000), Nr. 16] This new evidence might indicate that the **Semitic alphabetic script was actually invented in Egypt by Semites at the end of the third millennium**, rather than in Canaan or Sinai, a date much earlier than Semitists had thought.

The importance of Darnell’s discovery is that the Semitic alphabet originated several centuries earlier than previously thought. Furthermore, this early date allows for additional time for this script to have developed that Moses could have had at hand in recording the law in Sinai.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 179)

Das bedeutet auch eine prinzipielle Alphabetisierung aller sozialen Schichten seit dem Ende des 3. Jahrtausends und spätestens ab der Mitte des 2. Jahrtausends durch die moderne kanaanitisch-israelitische Alphabetschrift, und zwar ausgehend vom Raum Nildelta – Sinai – Kanaan *resp.* Palästina. Die entsprechenden Funde

“represent the **use of the simple linear alphabet by people who were not necessarily scribal specialists** at all. An alphabet of between twenty-two and twenty-eight letters was no great burden for someone to learn, in vivid contrast to the complex scripts and vast series of different signs that comprised them, in Egyptian and cuneiform. **Hence from the fourteenth/thirteenth century onward, the alphabet could be freely used for any**

**kind of communication.** The contemporary north Semitic texts found at Ugarit in north Phoenicia illustrate this to perfection [...] Thus we should consider a Moses or a Joshua writing on papyrus, skins, or even waxed tablets in alphabetic late Canaanite [= the dominant local tongue]. During the two centuries that followed, circa 1200–1000, standard Hebrew evolved out of this form of Canaanite” (Kitchen 2006, 305).

Auch hierzu bietet Hoffmeier einen Forschungsüberblick:

“In 1977 an important ostrakon was published by Moshe Kochavi, which had been discovered at ‘Izbet Sartah in Israel/Canaan about twenty-five kilometers (about sixteen miles) west of Shiloh. **The Paleo-Hebrew script appears to be an abecedary**, the practice text of a scribe who was working on the alphabetical order. It contains a number of mistakes that Cross attributes to scribal error. He also thought the inscription could be dated to the **first half of the twelfth century B.C.** on paleographic grounds. The fact that this marginal site has yielded such an important text from this early date – Kochavi assigned it to the ‘Judges period’ – indicates that **writing was not restricted to major urban administrative centers**. Israel Finkelstein, one of the excavators of ‘Izbet Sartah, has argued that this site is an example of an early Israelite settlement from the Late Bronze-Iron Age transition (stratum III dates to the end of the thirteenth century). He too saw the significance of this ostrakon for the question of literacy, noting that it ‘provides important **evidence of literacy among the inhabitants of the hill country during the period of Israelite settlement and the Judges.**’ William Dever has recently commented on the significance of this text as it relates to literacy in early Israel. Because it is recognized as a schoolboy’s practice text, he states that it cannot be ‘an isolated item’ and points at least to the ‘beginnings of functional literacy.’

**From Canaan at the end of the second millennium B.C., the Semitic alphabet spread to Arabia.** In the 1920s a tablet written in Ugaritic-cuneiform script was found at Beth-Semesh, but only recently was it shown to be written in Old South Arabian. Kenneth Kitchen, a specialist in south Arabian history, says of this find that ‘it reflects **contact between Canaan and Saba in the field of writing at about 1200 B.C.**’ He adds that this discovery demonstrates that the ‘South-Arabian script originated as a conscious adaption of the Late-Bronze Age Canaanite alphabetic linear script of the 13<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> centuries B.C. If the Sabaeans from distant southern Arabia had borrowed the alphabetic script from Ugarit in the Late Bronze II period, there is no reason to deny that the Israelites could have borrowed the Canaanite alphabet during the same period.

The ‘Izbet Sartah abecedary indeed demonstrates that **during the settlement period, the Israelites may have already adapted the Proto-Canaanite script.** Because of this, and since the **Proto-Canaanite script was apparently originated in Egypt by Canaanites** who were familiar with the Egyptian writing system at the end of the third millennium, and **the script is attested in Egypt, Sinai, and Canaan throughout the second millennium B.C.,** there is no objective reason to deny Moses the ability to use the Proto-Canaanite script and record laws, itineraries, and historical observations.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 180)

Die ursprünglichen Skripte wurden in einem allgemein üblichen, eingespielten *Procedere* fortlaufend unter Modernisierungen des Wortbestandes kopiert:

“Copies of older works such as Deuteronomy or Joshua would be recopied, modernizing outdated grammatical forms and spellings, a process universal in the ancient Near East during the period from 2500 to Greco-Roman times [...] **Literary recopying was an art practiced throughout the ancient Near East for three thousand years** [...] Egyptian, Mesopotamian (Sumerian and Accadian), Hittite, Ugaritic, and other texts exemplify all this.” (Kitchen 2006, 305–306)

Das Verfahren ermöglichte die präzise Übermittlung von Textkorpora über Jahrhunderte bis Jahrtausende:

“In ancient Egypt, for example, there are religious texts preserved on the walls of Greco-Roman period temples that are based on Middle Egyptian **texts from 1,500 to 2,000 years before**. Another, perhaps even more relevant illustration is the case of *Aegyptiaca*, Manetho’s historical treatise (ca. 290–260 B.C.). Despite the fact that *Aegyptiaca* has not survived, it remains the basis for dynastic sequence (1–30) still used by historians today. Manetho apparently utilized earlier sources such as the Karnak king list (ca. 1450 B.C.), the Turin Canon, and the Abydos and Sakkara king lists (ca. 1300–1270 B.C.), **written one thousand years before** Manetho’s day. Sections of these lists that include the name of kings from Dynasties 1–6, in turn are based on much earlier texts such as the Palermo stone from the ca. 2300–2400 B.C. Thus, as much as **two millennia separate Manetho from the earliest periods about which he writes**. *Aegyptiaca* however, is preserved only in quotations by Josephus in *Contra Apion* (A.D. 90) and in the writings of early Christian writers. Julius Africanus (ca. A.D. 180–250) and Eusebius (ca. A.D. 260–340). Thus when present-day researchers want to consult Manetho, they have to read Josephus, Africanus, and Eusebius, who lived 350 to 600 years after him. And the most reliable and complete version of the *Chronicle* of Africanus survives in an Armenian version that dates between A.D. 1065 and 1306! Furthermore, one must realize that **Manetho is separated from the sources** upon which he relied by one and as many as **two thousand years**. Today we are around **1,700 years removed from Christian sources**. Despite the great span of time, the transmissions of the texts, and their translations from original Egyptian sources to Greek, historians today take Manetho seriously and follow his dynastic system.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 17)

Religionsphilosophisch ist noch ein weiteres interessant und aufschlussreich. Die obige Diskussion der interdisziplinären Faktenlage zeigte ein materiales **Entsprechungs- oder sogar Abhängigkeitsverhältnis des prophetischen Theismus von allgemein-religiösen kultischen Riten, Gesten, Gesetzen, Sozialstrukturen**. Im folgenden Abschnitt wird dieses Phänomen noch stärker ins Relief treten. Eine besonders gründliche religionsphilosophische Evaluation dieser Beobachtung findet sich bei dem einflussreichen Oxforder Theologen des 19. Jh., John Henry Newman, welcher auch als Vordenker der sog. Oxfordbewegung bekannt wurde, welche zahlreiche Theologen und Intellektuelle zur Römischen Kirche konvertieren ließ. Die einschlägigen Referenztexte sind Newmans *Discussions and Arguments on Various Subjects*, London 1919, Nr. 3, die *Essays Critical and Historical*, London 1919, Nr. 12, sowie der bekannte *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1914 [<sup>1</sup>1845], 355–359, 368, 372, 443.

Newmans Evaluation bedient sich des von ihm so genannten **sakramentalen Prinzips** als einer heuristischen Metapher. Der Grundgedanke ist: In den Sakramenten des vorchristlichen und christlichen Israel bilden natürliche Materien oder Gesten (Wasser, Salz, Öl, Brot, Wein, Handauflegung etc.) die Materie der Sakramente, welche durch die so genannte sakramentale Form vom Göttlichen überformt und so Träger und Instrumente spiritueller Gaben werden. Man kann nun, so Newman, die gesamte Institution des (vor)christlichen Israel und seine Funktion und Tätigkeit als ein Sakrament, d.h. als universelles Mittel oder universelle Einrichtung der Mitteilung des Göttlichen (Universalsakrament) interpretieren. Die in Rede stehenden natürlichen Bausteine allgemeinreligiöser kultischer Riten und Gesetze sind dann als Materialien bzw. Materie oder **Materialprinzip** des Universalsakramentes anzusprechen. Diese Materialien werden durch das spirituelle **Formprinzip** des Universalsakramentes, d.h. letztlich durch das absolute Göttliche in den Dienst genommen, überformt und spirituell beseelt. Diese spirituelle Beseelung ist, so Newman, durchaus in Analogie eines biologischen Organismus zu verstehen, der ebenfalls elementare Aufbau- und Nährstoffe sowie Energie und Informationen aus seiner natürlichen Umwelt aufnimmt, welche seinem eigenen komplexeren und hochstufigeren Le-

bensprinzip als Material dienen. So würden auch in dem uns beschäftigenden spirituellen Organismus die natürlichen Vorgaben und Materialien nach entsprechender Prüfung, Selektion und Läuterung integriert, überhöht und geadelt zum Einsatz kommen. Damit wird durch diese materiale Entsprechung und Abhängigkeit der prophetischen Religion von positiven natürlichen Bausteinen und kulturellen Vorgaben anderer Zivilisationen und Religionen der übernatürliche Charakter derselben gerade nicht relativiert, sondern deren überlegene **Assimilationskraft** bei Wahrung der eigenen Identität bestätigt. Ein Beispiel ist die Integration von Weihrauch und Reinigungs- oder Weihwasser (als symbolisches Bad oder Waschung) in den Gottesdienst des vorchristlichen und christlichen Israel. Beides sind religionsgeschichtlich weitverbreitete sakrale Riten, z.B. im pharaonischen Ägypten: "Purification was achieved by ablutions or incense fumigation" (Hoffmeier, 2005, 229). Die Tora integriert sie mit Selbstverständlichkeit in die Liturgie JHWHs. Vgl. zu Weihrauch *Exodus* 30, 1. 7. 10: „Mach auch einen Altar zum Verbrennen von Räucherwerk [...] Aaron soll auf ihm Morgen für Morgen duftendes Räucherwerk verbrennen [...] An seinen Hörnern soll Aaron einmal im Jahr die Sühne für die Sünden vollziehen“. Und zur Verwendung von Reinigungs- oder Weihwasser *Numeri* 8, 5–7: „Der Herr sprach zu Mose: Sondere die Leviten von den Israeliten ab und reinige sie! So sollst du ihre Reinigung vollziehen: Spreng über sie das Entsündigungswasser! Sie selbst sollen sich an ihrem ganzen Körper mit einem Schermesser die Haare schneiden, ihre Kleider waschen und sich reinigen.“ Ein naheliegenderes Beispiel sind auch die Pontifikalgewänder des Bischofs im Römischen Ritus des christlichen Israel: Diese setzen primär und naheliegenderweise den hohepriesterlichen Ornat der Tora fort, haben aber auch Elemente der offiziellen Amtstracht der Römischen Hohenpriester des heidnischen Altertums. Ein weiteres bekanntes Beispiel sind Begriffe und Grundsätze des Kanonischen Rechts aus dem Römischen Recht, und Begriffe und Denkstrukturen der Theologie aus der griechischen Philosophie und Ethik.

Im Alten Testament lag Israel nicht nur geographisch zwischen den global führenden, und wissenschaftlich, ökonomisch und kulturell fortschrittlichsten Zivilisationen: dem Mesopotamien der Sumerer und Babylonier, dem Ägypten der Pharaonen, den Welt-handelsmetropolen der Phönizier. Der Tanakh zeigt an vielen Stellen, dass und wie man dieses Niveau und diesen Fortschritt jeweils in sich aufnahm. Abraham war Bürger von Ur aus dem weltweit ersten Ausgangspunkt der städtischen Hochkultur; Moses und das Israel seiner Zeit hatte Anteil an der kulturellen Leistung und Entwicklung des Ägypten der Pharaonen; das Königreich Davids kooperierte offiziell mit den Phöniziern.

Die Kirchenväter des christlichen Israel entwickelten eine ausdrückliche Theorie, ein Programm des Umgangs mit anderen Zivilisationen – in den Bereichen: Wissenschaft, Philosophie, Religion, Recht, das etwa dem sakramentalen Prinzip Newmans entspricht. Der Fachbegriff hierfür war im Griechischen *chrêsis* (dt: Anleihe, Gebrauch, Nutzen) und im Lateinischen *rectus usus* (dt: Richtiger Gebrauch). Vgl. die Spezialuntersuchungen des Münsteraner Altphilologen Christian Gnllka: *Chrêsis: Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs“*, Basel-Stuttgart 1984 und ders.: *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II. Kultur und Conversion*, Basel 1993.

Den großen religionsphilosophischen Horizont hierzu hat Mircea Eliade:

„Für den religiösen Menschen ist die **Natur niemals nur ‚natürlich‘: sie ist immer von religiöser Bedeutung erfüllt**, ... denn der Kosmos ist eine göttliche Schöpfung [...] die **die verschiedenen Modalitäten des Heiligen schon in der Struktur der Welt und der kosmischen Erscheinungen manifestiert** [...] Dieses göttliche Werk behält immer eine gewisse Transparenz [...] **Der Himmel offenbart direkt und ‚natürlich‘ die unendliche Ferne, die Transzendenz Gottes**. Die Erde ist ebenfalls ‘transparent’: sie erweist sich als Mutter und Ernährerin. In den kosmischen Rythmen manifestieren sich Ordnung, Harmonie, Beständigkeit, Fruchtbarkeit. Der Kosmos als Ganzes ist ein zugleich **realer, leben-**

**diger und heiliger Organismus: er offenbart die Modalitäten des Seins und der Heiligkeit: **Ontophanie und Hierophanie begegnen sich.****“ (Eliade, M.: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, 68 [3. Aufl. Frankfurt a. M. 2007])

Die grundsätzliche Bedeutung von Symbolen erhellt daraus, dass sie Kodierungen dieser Transparenz der Natur sind: „Das Symbol spielt eine wichtige Rolle im religiösen Leben ...; **durch die Symbole wird die Welt 'transparent', fähig die Transzendenz zu ‚zeigen‘.**“ (ebd. 76) Am Beispiel des Wassers: „Das **Wasser symbolisiert die Summe der Möglichkeiten**, es ist *fons et origo*, es geht jeder Form voraus und **trägt jede Schöpfung**. Ein Urbild der Schöpfung ist die Insel, die sich plötzlich inmitten der Fluten ‚manifestiert‘. **Umgekehrt versinnbildlicht das Eintauchen in das Wasser die Rückkehr ins Ungeformte** [...] Das Auftauchen wiederholt den kosmogonischen Akt der Formwerdung [...] Deshalb umfasst der **Symbolismus des Wassers sowohl Tod als auch Wiedergeburt.**“ (ebd. 76)

### (8) *Exodus* 25–31: Vorgaben zum Bau des Zeltheiligtums – Ordination der Hohen Priester – Kultordnung

Das Wüstenheiligtum erfährt eine aktuelle fachübergreifende Erörterung bei Hoffmeier (2005, 193–222). Der große alte Mann der Quellenkritik, Julius Wellhausen, hatte angenommen, dass die Abschnitte von *Exodus* zur Planung und Ausführung des Zeltheiligtums von der Priesterschrift (P) im 5. Jh. v. C. stammen. Dass somit das Zeltheiligtum und seine Liturgie nicht der Prototyp des späteren Tempels und seiner Liturgie ist, sondern dass es – umgekehrt – eine fiktive literarische Kopie des Tempels in Jerusalem ist oder eine postexilische Rückprojektion des späteren Tempels. Noch Zenger et al (2008, 160) definieren die Priesterschrift durch eine historisch späte kultische und rituelle Orientierung, auch wenn sie zugeben: Dass Inhalte von P „auf vorexilische Überlieferungen bzw. kultische Praxis zurückgehen, ist unbestreitbar. Zu dieser Perspektive hat auch die jüdische Bibelwissenschaft ... bedeutsame Forschungen vorgelegt.“ (2008, 166) Aber: „Die Sinaigeschichte der Pg erzählt ... die Erfüllung der in Gen 17, 7 gegebene Zusage, JHWH wolle Gott Israels werden – und zwar als [literarisch gedichtetes] Erscheinen der ‚Herrlichkeit JHWHs‘ ... inmitten des im Exodus ‚geschaffenen‘ Gottesvolks Israel.“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 171) Und „in Anbetracht des eindeutig monotheistischen Gottesbildes der P kommt frühestens eine exilische Datierung in Frage.“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 166). Dieses Argument ist ein klassisches *non sequitur* aus irrigen Prämissen, wie schon öfter gezeigt wurde. Aber auch philologisch ist die noch bei Zenger et al. angenommene Spätatierung der Priesterschrift selbst bzw. des ihr zugesprochenen Materials in die Kritik geraten:

“The **traditional fifth-century dating for the P materials has in recent decades been questioned on linguistic grounds.** On the basis of the language of P, Avi Hurvitz argues for a late preexilic date. Along similar lines, Robert Polzin addresses the date of P from a grammatical perspective. Based in clearly datable postexilic works, which he calls Late Biblical Hebrew, he observes that sections of the Pentateuch, and P in particular, are written in **Classical Biblical Hebrew** and notes the late form, which would be expected of a genuinely later work. Z. Zevit suggests a terminus ad quem of 586 B.C. for P on socioreligious grounds. Building in the foundations of these works, Gary Rendsburg has proposed pushing the **P materials back to the united monarchy** (tenth century); most recently, Friedman has argued persuasively that P should be dated prior to the destruction of Jerusalem in 586 B.C., and that Reuss, Graf, and Wellhausen were ‘simply wrong’ to

date P to the Second Temple period.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 12)

Wellhausen glaubte sich zu o.g. Auffassung auch deswegen berechtigt, da er sich nicht vorstellen konnte, dass religionsgeschichtlich um 1250 v. C. bereits ein so differenzierter Opferkult mit der Einführung priesterlicher Funktionen denkbar sei. Damit sollte er sich radikal täuschen: Um Dimensionen **komplexere Opferkulte und Priesterordnungen** – sowohl an ortsfesten Tempeln wie an mobilen Zeltheiligtümern – waren **um 1250 v. C. im Alten Orient bereits ein bis zwei Jahrtausende früher Standard und Normalität**. In der in Rede stehenden Epoche hat die Gottheit *immer* ein Heiligtum und formelle Rituale, ausgeführt durch Priester – wie am Sinai! Vgl. die Belege bei Kitchen (2006, 274–275).<sup>22</sup> Auch die Priesterweiheriten und Amtseinführung in *Exodus* 29 und *Levitikus* 8–9 sind nicht nachexilisch, sondern im 13. Jh. besteht überall in der Levante eine analoge und in der Regel viel komplexere Praxis, ebenfalls unter Salbung mit Öl wie bis heute in den Weiheriten des christlichen Israel, welche diese Riten der Tora fortsetzen (Kitchen 2006, 280–281).

Zu den Einzelheiten: Minimalistische Bibelwissenschaftler ohne orientalistisches Hintergrundwissen haben gelegentlich in Frage gestellt, dass es um die fragliche Zeit bereits Zelte – und damit die Möglichkeit eines Zeltheiligtums – im Nahen Osten und Ägypten gegeben habe. Angesichts der tatsächlichen Verhältnisse streift eine solche Meinung das Absurde, aber Hoffmeier hat sich dennoch der Mühe einer Gegendarstellung unterzogen (2005, 196–198):

“The foregoing references demonstrate that **tents were widely used in the ancient Near East during the second millennium** as the dwelling for nomadic and traveling folk, in military and trade missions, and most important for this chapter, as a **shrine**.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 198)

Auch und besonders die Existenz von Zeltheiligtümern ist geschichtlich bezeugt:

“In the study that so influenced Cross, Richard Clifford [The Tent of El and the Israelite tent of Meeting. In: *Catholic Biblical Quarterly* 23 (1971), 221–227] noted that the chief deity of the Canaanite pantheon, **El, dwelt in a tent**, rather than a temple or palace, as did Baal. He suggested that the absence of any temple of El in the archeological record on the Levant might be because his earthly sanctuary was a **tent-shrine**.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 205)

Das Zeitfenster für das Offenbarungszelt oder Wüstenheiligtum ergibt sich aus Folgendem: **Technik, Material und Aufbau sind typisch für ägyptische mobile Zeltheiligtümer und Thronzelte seit dem 3. Jahrtausend v. C.** und entsprechen auch solchen im Königtum Mari am mittleren Euphrat aus dem 18. Jh. v. C. und in Ugarit im 13. Jh. Assyrien und Babylonien kannten dagegen keine sakralen Zeltheiligtümer. Das Thronzelt Ramses II. in der Schlacht von Kadesch (1275 v. C.) ist rechtwinklig, zweigeteilt mit zwei Falkenstatuen im Innenraum (wie die Cherubim im Bundeszelt) und einem Außenhof mit Palisaden sowie vier Truppenabteilungen auf den vier Seiten (wie beim

<sup>22</sup> Vgl. z.B. auch die neuen Erkenntnisse, dass in Arad im Negev ein mit Jerusalem konkurrierender und später (wahrscheinlich im Zuge des Reformprogramms Hiskijas: 2 *Könige* 18, 3-5) aufgelöster Tempel vom 9. bis 8. Jh. mit JHWH-Kult und priesterlichen wie auch levitischen Funktionen bestand. Der lokale Tempelkult war analog dem in Jerusalem und beweist die *a fortiori* reich gegliedertere priesterlich-rituelle Organisation des Jerusalemer Tempels im 10. und 9. Jh. v. C., deren geschichtliche Möglichkeit Wellhausen für diese Zeit ebenfalls bestritt (vgl. Kitchen 2006, 417).

israelitischen Bundeszelt und Feldlager). Im 1. Jahrtausend wurden dagegen im assyrischen Machtbereich runde Zelte verwendet (Kitchen 2006, 276–279).

Zu der in *Exodus* 39, 3 und *Numeri* 16, 38 im Zusammenhang der Vergoldung des Räucheraltars beschriebenen Goldschmiedetechnik sagt Hoffmeier:

“Since Exodus describes the gilding technology that the Egyptians had mastered, and because the Egyptian word to describe this process is written, I believe that the **tabernacle was constructed under Egyptian influence.**” (2005, 212)

Die ägyptischen Formen und Techniken des 2. Jahrtausends v. C. zeigen sich auch an den Elementen des Heiligtumszeltes (z. B. das verwendete **Leinen** *Exodus* 26, 1; 31, 36; 27, 9; 16, 18); am **Siebenarmigen Leuchter** (*Exodus* 25, 31–39); am **Altar** (*Exodus* 27, 1–4); an den **Inzenstischen**<sup>23</sup> (*Exodus* 25, 29, 37, 16, *Numeri* 4, 7; 7, 86); an den **Priestergewändern** resp. deren Edelsteinbesatz (*Exodus* 28, 4, 18–19, 42; 39, 11–12, 27–28, 29, 40; 39, 11 u.ö. in *Levitikus*) sowie an **Maßen** und **Gewichten** (*Exodus* 16, 36; 29, 40, *Levitikus* 5, 11, 6, 20; 19, 36; 23, 13, *Numeri* 5, 15; 15, 4; 28, 5). Oft werden direkt ägyptische Vorgaben und Lehnwörter verwendet. Auch die **Bundeslade** als tragbarer Schrein mit zwei bergenden Flügelwesen und Tragestangen als Symbolen göttlichen Schutzes in der Zeit und Region weitverbreitet (2005, 213–214). Dasselbe gilt für die in *Numeri* erwähnten (nicht anachronistischen) **Silbertrompeten** und die für den Transport des Zeltheiligtums verwendeten **Planwagen** (siehe Abschnitt (13)). Und: „Die mehrfarbigen Vorhänge mit den eingewebten Cherubfiguren wären in keiner Hinsicht zu anforderungsvoll für ein hebräisches Heiligtum des 13. Jh., trotz falscher Behauptungen des Gegenteils. **Solche Techniken waren damals schon sehr alt und allgemein verbreitet.**“ (Kitchen 2006, 278, Übersetzung von mir) Die Midianiter besaßen im Nordosten des Sinai um 1150 v. C. ein ganz ähnliches rechtwinkliges Zeltheiligtum mit Stangen und mehrfarbigen Vorhängen (ebd. 2006, 279). Eine weitere Einzelheit ist für die kulturgeschichtliche und geographische Einordnung ein wichtiger *marker*: Akazienholz als hauptsächlicher Werkstoff bei der Konstruktion des gesamten Zeltheiligtums und seiner Objekte:

“Given the **prominence of these trees in Sinai**, it is not surprising, then, that acacia is the principal word used in the construction of the tabernacle (Exod. 26:15, 26, 32), the screen for the door (Exod. 26:37), the ark of the covenant (Exod. 25:1) and its poles (Exod. 25:13), the table for the presentation of bread (Exod. 25: 23), the altar (Exod. 27:1) and its poles (Exod. 27:6), and the incense altar (Exod. 30:1) and its poles (Exod. 27:5). In fact, **of the twenty-eight occurrences of *šittîm* in the Old Testament, twenty-six are found in Exodus and one is found in Deuteronomy** (10:3), where Moses recalls making an ark out of acacia. The lone reference to acacia outside of the Pentateuch is in Isaiah 41:19, but even here it is located “in the wilderness.”

The facts that *šittîm* is a word of Egyptian origin and that this tree provides the only suitable wood for construction use, lend authenticity of this element of the wilderness tradition.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 209)

Die Bundeslade entspricht technisch sehr genau einer vergoldeten rituellen Lade in Tutenchamuns Grab, ebenfalls mit Ringen und Tragestangen. Auch ein leerer, tragbarer heiliger Thron für eine anwesende, aber unsichtbare Gottheit war schon lange in Ägypten in Gebrauch. Der Deir-el-Bahri Tempel von Königin Hatschepsut (1470 v. C.) hat dafür mehrere Belege in den Prozessionsszenen auf den Wänden: „**Thus the ark is a**

<sup>23</sup> Der Gebrauch von Weihrauch im sakralen Zusammenhang ist seit der Spätbronzezeit, also seit 1500 v. C., verbreitet, nicht erst seit dem 7. Jh. v. C., wie gelegentlich behauptet wurde (Kitchen 2006, 409).

**typical Late Bronze Age item**“ (Kitchen 2006, 280). Zum bildlosen Kult des Zeltheiligtums ist die religionsphilosophische Analyse diese:

“Israel’s classic aniconic image would be the **empty space above the ark of the covenant and cherubim**. Traditionally, it has been thought that this void represented the **throne of the invisible deity** or illustrated Yahweh’s **transcendence** [De Vaux, R.: *Ancient Israel*, New York 1962, 2, 397–402; Keel, O.: *Symbolism in the Biblical World*, New York 1978, 169–171]. Such theological reflection as the basis for aniconism has been rejected by some scholars. Ronald Hendel [Social origins of the Aniconic Tradition in Early Israel, In: *Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988) 365–368], for instance, has sought a social rationale, suggesting that the Bible’s early antipathy toward kingship was behind the practice with regard to the ark, since in Levantine iconography human kings are depicted enthroned, surrounded by cherubim [Hendel a.a.O. 1988, 374–382]. Officially, such imagery would be reserved for Israel’s God who was their king (cf. Deut. 33:5; Judges 8:23; Ps. 10:16; 43:15).” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 246)

Der bereits jetzt übermächtige ägyptische Hintergrund des 2. Jahrtausends v. C. wird noch verstärkt durch die **Häufung ägyptischer Eigennamen in der Tora**: Moses, Pua (*Exodus* 1, 15) Assir (*Exodus* 6, 24 Sohn Korahs), Putiël (*Exodus* 6, 25), Pinhas (*Exodus* 6, 25), Merari (*Numeri* 3, 17, 20, 33, 35, 36), Aaron, Ahira (*Numeri* 1, 15 u.ö.) Hur (*Exodus* 17, 10 und 12), Miriam / Maria (vgl. Hoffmeier 2005, 227–228). Hoffmeiers abschließende Bilanz ist diese:

“We have seen that a significant number of **words connected to the tabernacle, the priestly garments and breastplate, and cultic utensils have an Egypt etymology**, and that some of the artists’ motifs appear to be connected with **Egyptian prototypes**; many of the **technological aspects** of the construction of the tabernacle find **parallels in Egypt during the second millennium**, and in some cases earlier. Over twenty years have passed since Meyers offered the following assessment of the tabernacle: ‘Archeologically, linguistically, and historically, many of the features of the moveable shrine can be shown to have been rooted in the **Near Eastern culture of the end of the Late Bronze Age and the early Iron age, the period of Moses, Joshua and the Judges.**’” [Meyers, C. I.: The Elusive Temple. In: *Biblical Archaeologist* 45 (1982), 37]” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 221)

### (9) *Exodus* 32–34: Bundesabfall / Goldenes Kalb (Stierstatue) und Bundeserneuerung

Hierzu soll nur ohne Kommentar der bekannte Vorgang im Wortlaut wiedergegeben werden (*Exodus* 32, 1–7):

„Als das Volk sah, dass Mose noch immer nicht vom Berg herabkam, versammelte es sich um Aaron und sagte zu ihm: Komm, mach uns Götter, die vor uns herziehen. **Denn dieser Mose, der Mann, der uns aus Ägypten heraufgebracht hat – wir wissen nicht, was mit ihm geschehen ist.** Aaron antwortete: Nehmt euren Frauen, Söhnen und Töchtern die goldenen Ringe ab, die sie an den Ohren tragen, und bringt sie her! Da nahm das ganze Volk die goldenen Ohrringe ab und brachte sie zu Aaron. Er nahm sie von ihnen entgegen, zeichnete mit einem Griffel eine Skizze und goss danach ein **Kalb**. Da sagten sie: Das sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten heraufgeführt haben. Als Aaron das sah, baute er vor dem Kalb einen Altar und rief aus: Morgen ist ein Fest zur Ehre des Herrn. Am folgenden Morgen standen sie zeitig auf, brachten Brandopfer dar und führten Tiere für das Heilsopfer herbei. Das Volk setzte sich zum Essen und Trinken und stand



auf, um sich zu vergnügen. Da sprach der Herr zu Mose: **Geh, steig hinunter, denn dein Volk, das du aus Ägypten heraufgeführt hast, läuft ins Verderben.**“

Im Lager angekommen sah „Mose, wie verwildert das Volk war. Denn Aaron hatte es verwildern lassen, zur Schadenfreude ihrer Widersacher.“ (*Exodus* 32, 25)

### (10) *Exodus* 35–40: Bericht über den Bau des Zeltheiligtums – Priesterbestellung – Kultordnung

In Abschnitt (8) zu *Exodus* 25–31 haben wir die Planung und Beauftragung zum Bau des Zeltheiligtums und seines Altares, Inzenstisches usw. und zur Bestellung der Priester gesehen. Hier, in *Exodus* 35–40 werden dieselben Gegenstände nach ihrer Fertigstellung und Einrichtung noch einmal vorgestellt, als Abschlussbericht gewissermaßen. Wellhausen und die alte Kritik des 19. und frühen 20. Jh. haben hierin deutliche Indizien für die Ungeschichtlichkeit speziell des zweiten, wiederholten Berichts gesehen. Dieser sei lediglich ausschweifender Phantasie und zugleich pedantischem Formeldenken von Priesterkreisen der exilischen bzw. nachexilischen Zeit geschuldet. Die tatsächlichen Verhältnisse sind genau umgekehrt:

“Recent investigation has shown ... the existing format of Exod. 25–40, etc., to be original, i.e., **true to ancient usage in the third and second millennia in particular** [...] This schema and format is well attested in other ancient Near Eastern building texts [...] **Such accounts always give in full the building work and description of the shrine concerned**, even if they abbreviate the original command. This contradicts absolutely the old theory that sought to argue the opposite, without any knowledge of the touchstone of external, firsthand records and facts. **Thus the old nineteenth-century dogmas must be abandoned in the face of those facts.**” (Kitchen 2006, 282–283)

### (11) *Levitikus* 1–16: Opferriten – Priesterweiheriten – Kultische Reinheitsvorschriften

Die alte und neue minimalistische Kritik hatte und hat immer wieder *raisonniert*, dass ein so präzise strukturierter Opferkult wie in *Levitikus* in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends nicht denkbar sei. Die tatsächlichen Verhältnisse sind wiederum umgekehrt. Der mosaische Kult zeichnet sich vielmehr durch eine **archaische Einfachheit** der Opfer und Riten aus, sowohl ihrer Art nach, als auch hinsichtlich deren Zahl und Dauer: „Für jeden mit den Riten des Alten Nahen Ostens Vertrauten ist dies eine unglaublich sparsame und bescheidene Darbringung, von ausgesprochen archaischer Kürze und Einfachheit“ (Kitchen 2006, 280–281, Übersetzung von mir). Die **Arten der Opfer und der Zeremonien** einschließlich des Schuldenerlasses im Jubiläumsjahr alle sieben Jahre (*Levitikus* 25) sind **typisch für das Späte Bronzezeitalter** 1500 bis 1200 v. C. (Kitchen 2006, 280–281). Die Expertenmeinung geht sogar dahin, dass der gesamte Aufbau und die Ordnung des Heiligtums mehr dem 4. Jahrtausend v. C. entsprechen als dem 4. Jahrhundert v. C., in welches manche der o.g. Kritiker das vorliegende Rituale verlegen wollen (Kitchen 2006, 281).<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Religionsgeschichtlich wie auch religionsphilosophisch hat *Levitikus* eine enorme **Wirkungsgeschichte** und ist bis heute die **Form des Gottesdienstes der Mehrheit der Menschen und in der Mehrheit der Länder der Erde**. Vgl. die folgende Stellungnahme der Römischen Kirche, welche für zwei Milliarden Katholiken, Orthodoxen und auch Anglikaner gültig ist: „Die Kultgesetze des Buches

Insbesondere ist auch das Schweinefleischverbot in *Levitikus* 11 bei indigener Entstehung Israels in Kanaan nicht plausibel zu machen, wohl aber im Zusammenhang eines Exodus mit ägyptischem Hintergrund (Hoffmeier, 2005, 230–233). Und für die Datierung des Gesetzeskorpus von *Exodus* ist relevant: Im vermutlichen israelitischen Territorium finden sich zur Richterzeit keine Schweine, so dass das **Schweineverbot keine postexilische Gesetzesbestimmung** sein kann (Kitchen 2006, 230). Der führende Experte zur Kulturgeschichte Palästinas,

“William Dever sees the absence of pig bones in Iron I hill country settlements as germane to locating early Israel, since pork consumption ‘was relatively common’ in Bronze Age Canaan. In fact, he declares that ‘the presence or absence of pig bones may thus be our **best archeological indicator of the much-debated ‘ethnic boundaries’ of early Israel** [William G. Dever: *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?: What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids / Cambridge 2002, 113]. Ancient Israel’s dietary injunction against eating pork is hard to explain if Israel originated as a people in Canaan and devolved from the Canaanites. In other words, there was **no social or religious rationale to reject pork if they had simply emerged from Canaanite culture.**” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 233)

Die Ordnung der sakralen und lebensweltlichen Riten und Reinigungen sowie der priesterlichen Aufgaben in *Levitikus* erfolgt nach der Tora ebenfalls am Sinai. Die Israeliten halten sich demnach fast ein Jahr an diesem Ort auf (in der Tora: *Exodus* 20 bis *Numeri* 10). Dass nur und genau dieser Ort auf der Sinaihalbinsel die ökologischen Voraussetzungen hierfür bot, ist heute bekannt. Es gab nur eine zweite Gegend, welche ähnlich ausreichende Lebensgrundlagen für eine größere Anzahl Menschen bot, Kadesch-Barnea im Nordosten der Sinaihalbinsel in der Grenzregion zum Negev. Und es ist der letztere, zweite Ort, an dem wiederum der zweite lange Aufenthalt der Israeliten nach der Tora festgemacht ist, die ca. 38 Jahre lange Wartezeit nach den Rebellionen:

“Beit-Arieh’s investigations have shown that from earliest times down to recent centuries, **southern Sinai had ‘the largest concentration of ancient settlements’**, and that around 10,000 Bedouin resided in this region during the period of his investigations [Beit-Arieh, I.: The Route through Sinai – Why Israelites fleeing Egypt Went South. In: *Biblical Archaeology Review* 14 (1988), 28–37]. Thus, according to Beit-Arieh as well as Perevolotsky and Finkelstein, **south Sinai’s geography and climate best lent itself to the Israelite sojourn at Mt. Sinai** as described in Exodus 20–Numbers 10. The only other area in Sinai where a larger group of people could have stayed for a protracted period of time was the Kadesh-Barnea area with its steady water source, and it is precisely this area that the Bible reports the **Israelites spent the longest block of time** (Numbers 13–20).” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 142)

Es wurde und wird immer wieder gesagt, dass seine so zahlreiche Menschengruppe während eines jahrzehntelangen Aufenthaltes in dieser Region archäologische Spuren

---

Lev sind für die Ausgestaltung des christlichen Gottesdienstes von allergrößter Bedeutung gewesen. Das christliche Kirchenjahr mit seinen Hochfesten Ostern und Pfingsten ist eine Weiterbildung des jüdischen. Das christliche, katholische Gotteshaus, besonders in seiner heutigen Gestalt, ist wie das alttestamentliche Heiligtum Kultstätte und Wohnung Gottes mit einem hochheiligen Raum und einem Allerheiligsten. Die heiligen Gewänder der Priester lassen in vielem das alte Vorbild erkennen. Die Grundauffassungen vom Opfer sind die gleichen geblieben. Viele Zeremonien der alttestamentlichen Weihe- und Reinigungsriten sind ins Ritual de Sakramente und Sakramentalien eingegangen.“ (Schneider, H.: Das Buch Leviticus. In: Nötscher, F. (Hrsg.): *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Altes Testament I*, Würzburg <sup>3</sup>1955, 270)

hinterlassen haben müsste. Das scheint angesichts folgender Parallelen ein Trugschluss:

“By way of analogy, the annals of Thutmose III and the Kadesh inscriptions of Ramesses II report the pitching of Egyptian camps on these respective campaigns. From the Gebel Barkal stela, we learn that Thutmose’s siege of Megiddo lasted seven months. In the case of Ramesses II, we have several portrayals of his tent camp [...] Even given the prolonged period of the Egyptian siege at Megiddo, with thousands of soldiers and hundreds of horses from the chariots present, **no archeological evidence of this camp has been discovered**, despite a century of excavations and exploration at Megiddo. The same is true at Tell Nebi Mend (Kadesh), where a Roman-period encampment has been found, but **no evidence of Ramesses II’s encampment**.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 151)

### (12) *Levitikus 17–26/27: Heiligkeitsgesetz*

*Levitikus 17–26* formuliert eine Ethik der Heiligkeit, das Heiligkeitsgesetz. Sie zielt auf eine „umfassende Heiligung des Lebens in Korrespondenz zum ‚Heiligen Gott‘“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 175). Die zu Grunde liegende Theologie ist: Ziel der Schöpfung ist die Welt als Ort des Lebens und der Freiheit in Gottes Gegenwart und die Heiligung des befreiten und verwandelten, gesegneten Israel ist ein priesterlicher Dienst und Medium der Heiligung der Schöpfung. Die ersten beiden großen Themen sind das Verbot des Blutgenusses (*Levitikus 17*) als Anerkennung des (mit dem Blut verbundenen) Lebens als einer göttlichen Gabe und zur Hemmung von Mordlust und animalischer Brutalität sowie das Verbot des in Ägypten und Kanaan nach den Informationen nicht seltenen Inzestes, der Homosexualität und Bestialität (*Levitikus 18* und *20*):

„Ein **Mann, der mit der Frau seines Vaters schläft**, hat die Scham seines Vaters entblößt. Beide werden mit dem Tod bestraft; ihr Blut soll auf sie kommen. **Schläft einer mit seiner Schwiegertochter**, so werden beide mit dem Tod bestraft. Sie haben eine schändliche Tat begangen, ihr Blut soll auf sie kommen. **Schläft einer mit einem Mann**, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Gräueltat begangen; beide werden mit dem Tod bestraft; ihr Blut soll auf sie kommen [...] Ein **Mann, der einem Tier beiwohnt**, wird mit dem Tod bestraft; auch das Tier sollt ihr töten. **Nähert sich eine Frau einem Tier**, um sich mit ihm zu begatten, dann sollst du die Frau und das Tier töten. Sie werden mit dem Tod bestraft; ihr Blut soll auf sie kommen.“ (*Levitikus 20*, 11–16)

Besonders zentral ist die Ächtung der in Kanaan wie auch sonst sehr verbreiteten **sakralen Prostitution**, welcher im Grunde ein systematischer, ritueller sexueller Missbrauch von Frauen und Mädchen durch Baalspriester und deren Anhänger war (*Levitikus 19*, 29): „**Entweih nicht deine Tochter, indem du sie der Unzucht preisgibst**, damit das Land nicht der Unzucht verfällt und voller Schandtat wird.“ Und die Ächtung des für Kanaan, Phönizien und das phönizische Karthago typischen **rituellen Kindermordes** ebenfalls in sakralem Zusammenhang, nach den Nachrichten oft durch Verbrennen in einer heißglühenden Stierstatue des Moloch (*Levitikus 20*, 1–5):

„Der Herr sprach zu Mose: Sag zu den Israeliten: Jeder Mann unter den Israeliten oder unter den Fremden in Israel, der eines seiner **Kinder dem Moloch** gibt, wird mit dem Tod bestraft. Die Bürger des Landes sollen ihn steinigen. Ich richte mein Angesicht gegen einen solchen und merze ihn aus seinem Volk aus, weil er eines seiner Kinder dem Moloch gegeben, dadurch mein Heiligtum verunreinigt und meinen heiligen Namen entweihet hat. Falls die Bürger des Landes ihre Augen diesem Mann gegenüber verschließen, wenn

er eines seiner Kinder dem Moloch gibt, und ihn nicht töten, so richte ich mein Angesicht gegen ihn und seine Sippe und merze sie aus der Mitte ihres Volkes aus, ihn und alle, die sich mit ihm dem Molochdienst hingeben.“

Die Ethik der Heiligkeit umfasst natürlich auch und besonders die Priester (*Levitikus* 21, 5–8):

„Die Priester sollen sich auf ihrem Kopf keine Glatze scheren, ihren Bart nicht stutzen und an ihrem Körper keine Einschnitte machen [= Praktiken ägyptischer und kanaanäischer Priester]. **Sie sollen ihrem Gott geheiligt sein und den Namen ihres Gottes nicht entweihen.** Denn sie sind es, die die Feueropfer des Herrn, die Speise ihres Gottes, darbringen; darum sollen sie heilig sein. Sie dürfen weder eine Dirne, noch eine Entehrte, noch eine Frau heiraten, die ihr Mann verstoßen hat; denn der Priester ist seinem Gott geweiht. Du sollst ihn heilig halten, denn er bringt die Speise deines Gottes dar. **Heilig soll er dir sein, denn ich bin heilig, der Herr, der euch heiligt.**“

Zur Ethik der Heiligkeit zählt selbstverständlich auch die **Heiligung des Sabbat** (23, 3): „Sechs Tage soll man arbeiten, aber am siebten Tag ist vollständiger Ruhetag, ein Tag heiliger Versammlung, an dem ihr keinerlei Arbeit verrichten dürft. Es ist ein Feiertag zur Ehre des Herrn überall, wo ihr wohnt.“ Am Ende von *Levitikus* stehen schließlich die Segens- und Fluchformeln, wie es die Bundesverträge der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends allgemein vorsehen (*Levitikus* 26, 13–16. 19. 33):

„Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus dem Land der Ägypter herausgeführt hat, sodass ihr nicht mehr ihre Sklaven zu sein braucht. **Ich habe eure Jochstangen zerbrochen und euch wieder aufrecht gehen lassen.** Aber wenn ihr auf mich nicht hört und alle diese Gebote nicht befolgt, wenn ihr meine Satzungen missachtet, meine Vorschriften verabscheut und meinen Bund brecht, indem ihr keines meiner Gebote befolgt, so tue auch ich euch Folgendes an: Ich biete gegen euch Bestürzung auf, Schwindsucht und Fieber, die das Augenlicht zum Verlöschen bringen und den Atem ersticken. Ihr sät euer Saatgut vergeblich; eure Feinde werden es verzehren [...] **Ich breche eure stolze Macht und mache euren Himmel wie Eisen und euer Land wie Bronze** [...] Euch aber zerstreue ich unter die Völker und zücke hinter euch das Schwert. **Euer Land wird zur Wüste und eure Städte werden zu Ruinen.**“

Hierzu diese einschlägige Interpretation:

“The view taken here follows that of Kitchen, that is, that the stipulations are not limited to the laws in Exodus but also include the ceremonial and ritual laws in Leviticus. The concluding verse of Leviticus (27:34) supports this proposal: “These are the commandments that the LORD gave to Moses for the people of Israel on Mount Sinai.” Including Leviticus in the Sinai covenant of Exodus 20ff. may explain why the **blesses and curses component of the covenant formula are located in Leviticus 26.** Hillers has shown that the material in Leviticus is clearly a list of blessings and curses [Hillers, D.: *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rome 1964, 30-42].” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 189)

### (13) *Numeri* 1–20: Musterung – Levitenweihe – Wüstenstationen und Rebellionen

In den ersten acht bzw. zehn Kapiteln von *Numeri* 1–8 stehen v.a. die niederen Weihegrade oder unterstützenden liturgischen **Ämter der Leviten** im Zentrum des Geschehens, ihre Erfassung, Weihe, Ordnung und Aufgaben (*Numeri* 1, 48–50):

„Der Herr sprach zu Mose: [...] Betrau die Leviten mit der Sorge für die Wohnstätte der Bundesurkunde, für ihre Geräte und für alles, was dazu gehört. Sie sollen die Wohnstätte und alle ihre Geräte tragen und sollen sie pflegen; sie sollen ihren Lagerplatz rings um die Wohnstätte haben.“

Die Leviten sind – so *Numeri* – der Ersatz für alle Erstgeborenen (8, 15–19):

„Danach sollen die Leviten mit ihrem Dienst am Offenbarungszelt beginnen. Reinige sie und vollzieh an ihnen die Weihe; denn sie sind mir von den Israeliten übergeben, als Ersatz für alle, die den Mutterschoß durchbrechen [...] Denn alle erstgeborenen Israeliten gehören mir, sowohl bei den Menschen als auch beim Vieh. An dem Tag, an dem ich in Ägypten alle Erstgeborenen erschlug, habe ich sie als mir heilig erklärt und habe die Leviten als Ersatz für alle erstgeborenen Israeliten genommen. Ich gebe die Leviten dem Aaron und seinen Söhnen; aus dem Kreis der Israeliten sind sie ihnen übergeben, damit sie am Offenbarungszelt den **Gottesdienst der Israeliten vollziehen und die Israeliten entsühnen.**“

*Numeri* 7, 1–9 berichtet im Zusammenhang der von den Leviten zu leistenden Versorgungs- und Transportdienste von sechs von 12 Rindern gezogenen Planwagen als Geschenken der Stammesführer für das Bundeszelt und dessen Transport beim Weiterzug. Dies erscheint auf den ersten Blick ungewöhnlich im Umfeld der Wüste Sinai. Doch der Eindruck täuscht:

“Clearly, the use of ox-drawn carts by the Israelites poses no technical problem. In addition, the Semitic word for cart (*‘eg<sup>l</sup>lot*) in the Torah references is attested in Egyptian texts of the late New Kingdom. A text from the desert region of Wadi Hammamat illustrates that the **carts were used by miners**. This text shows that **ox carts were used in Egypt and in Sinai by the Israelites under identical conditions.**” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 221)

Die Priester und Leviten und ihre Ordnungen und Aufgaben in *Numeri* 18, 1–7 und 3, 7–10 „is typical usage elsewhere in the fourteenth and thirteenth centuries to a closely corresponding usage ... at Hittite temples“ (Kitchen 2006, 280). *Numeri* 10, 1–10 hat die Nachricht, dass Mose für den weiteren Zug nach Kanaan zwei Signaltrompeten aus Silber anfertigen ließ. Man hat die technikgeschichtliche Glaubwürdigkeit dieser Notiz bestritten. Auch dies wohl zu Unrecht:

“Proof that the trumpets known from artistic representations were made of metal came with the discovery of Tutankhamun’s tomb (ca. 1325 B.C.). It yielded two trumpets and their wooden cores. Although one was made of a copper alloy, the other was fashioned from silver. Consequently, **there is no basis for understanding the references to the silver trumpets of Numbers 10:2 as a late-period fabrication**. Thus we see that in New Kingdom Egypt, **copper and silver trumpets were used in religious ceremonies and in military settings**, just as they were according to Numbers 7:1–10.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 221)

Die Kapitel *Numeri* 11 bis 20 berichten schwerpunktmäßig von chronischer **Widerständigkeit und Aufständen** gegen Mose. Kapitel 14 ist der großen Rebellion gegen Mose gewidmet, nachdem 12 israelitische Kundschafter nach ihrer Rückkehr aus Kanaan Panik und Defaitismus verbreitet hatten:

„Da erhob die ganze Gemeinde ein lautes Geschrei und das Volk weinte die ganze Nacht. Alle Israeliten murrten über Mose und Aaron und die ganze Gemeinde sagte zu ihnen: **Wären wir doch in Ägypten oder wenigstens hier in der Wüste gestorben!** Warum nur will uns der Herr in jenes Land bringen? Etwa damit wir durch das Schwert umkommen und unsere Frauen und Kinder eine Beute der Feinde werden? **Wäre es für uns**

**nicht besser, nach Ägypten zurückzukehren?** Und sie sagten zueinander: **Wir wollen einen neuen Anführer wählen und nach Ägypten zurückkehren**“ (*Numeri* 14, 1–4).

Und das bekannte Gericht über die Träger dieser wie früherer Rebellionen und chronischer Unzufriedenheit:

„Doch so wahr ich lebe und die Herrlichkeit des Herrn das ganze Land erfüllt: **Alle Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die ich in Ägypten und in der Wüste vollbracht habe** und die mich jetzt schon zum zehnten Mal auf die Probe gestellt und doch nicht auf mich gehört haben, sie alle werden das **Land nicht zu sehen bekommen**, das ich ihren Vätern mit einem Eid zugesichert habe. Keiner von denen, die mich verachtet haben, wird es zu sehen bekommen [...] Der Herr sprach zu Mose und Aaron: **Wie lange soll das mit dieser bösen Gemeinde so weitergehen, die immer über mich murt?** [...] Sag ihnen: So wahr ich lebe – Spruch des Herrn –, ich will euch das antun, womit ihr mir die Ohren vollgeschrien habt: **Hier in der Wüste sollen eure Leichen liegen bleiben, alle ohne Ausnahme**; jeder von euch, der gemustert worden ist, wird sterben, alle Männer von zwanzig Jahren und darüber, die über mich gemurt haben [...] Eure Kinder aber, von denen ihr gesagt habt, sie würden eine Beute der Feinde werden, sie werde ich in das Land bringen. Sie werden das Land kennen lernen, das ihr verschmäht habt.“ (*Numeri* 14, 21–31)

Im Zusammenhang einer weiteren Phase des Klagens und Murrens an dem Kibrot-Taawa genannten Ort in *Numeri* 11 wurde von den Unzufriedenen moniert: „Wenn uns doch jemand Fleisch zu essen gäbe! Wir denken an die **Fische**, die wir in Ägypten umsonst zu essen bekamen, an die **Gurken und Melonen**, an den **Lauch**, an die **Zwiebeln** und an den **Knoblauch**. Doch jetzt vertrocknet uns die Kehle, nichts bekommen wir zu sehen als immer nur Manna.“ (11, 4–6) Hierzu „many recent commentators ... have recognized that this **list of vegetables and fruit looks authentically Egyptian**” (Hoffmeier 2005, 175).

*Numeri* 16 ist einer zweiten großen Auflehnung gewidmet, welche von Korach, Datan, Abiron und On organisiert wurde „zusammen mit zweihundertfünfzig führenden Männern aus der Gemeinde, angesehenen Abgeordneten der Versammlung“ (*Numeri* 16, 1–2). Es ging dabei nicht zuletzt darum, dass die niederen Weihegrade der Leviten ihre Gleichstellung mit dem (Hohen-)Priestertum der Aaroniten beanspruchten:

Sie rotteteten sich gegen Mose und Aaron zusammen und sagten zu ihnen: **Ihr nehmt euch zu viel heraus**. Alle sind heilig, die ganze Gemeinde, und der Herr ist mitten unter ihnen. **Warum erhebt ihr euch über die Gemeinde des Herrn?** Als Mose das hörte, warf er sich auf sein Gesicht nieder und er sagte zu Korach und seinem ganzen Anhang: Morgen früh wird der Herr zeigen, wer zu ihm gehört, wer der Heilige ist und wer sich ihm nähern darf. Wen der Herr erwählt, der darf sich ihm nähern. Dann sagte Mose zu Korach: Hört, ihr Leviten! Ist es euch noch zu wenig, dass euch der Gott Israels aus der Gemeinde Israels herausgehoben hat, um euch in seine Nähe zu holen, damit ihr an der Wohnstätte des Herrn Dienst tut, vor die Gemeinde tretet und für sie euren Dienst verrichtet? Er hat dich und alle deine Brüder, die Leviten, die bei dir sind, in seine Nähe geholt, doch **nun wollt ihr auch noch das Priesteramt**. Deshalb rottet ihr, du und dein ganzer Anhang, euch gegen den Herrn zusammen. Über ihn, nicht über Aaron, murt ihr.

Dann ließ Mose Datan und Abiram, die Söhne Eliabs, rufen. Sie aber ließen ihm sagen: Wir kommen nicht. Ist es nicht genug, dass du uns aus einem Land, in dem Milch und Honig fließen, hergeholt hast, um uns in der Wüste sterben zu lassen? **Willst du dich auch noch als unser Herrscher aufspielen? Du hast uns nicht in ein Land gebracht, in dem Milch und Honig fließen, und hast uns keine Felder und Weinberge zum**

**Besitz gegeben.** Hältst du diese Männer hier etwa für blind? Wir kommen nicht.“  
(*Numeri* 16, 3–5, 8–14)

Das anschließende Gericht ist eine der bekanntesten Passagen der Tora:

„Da stand Mose auf und ging zu Datan und Abiram und die Ältesten Israels folgten ihm. Dann sagte er zur Gemeinde: Geht aus der Nähe der Zelte dieser niederträchtigen Leute weg und rührt nichts von dem an, was ihnen gehört, sonst werdet auch ihr wegen aller ihrer Sünden hingerafft. Da entfernten sie sich aus der Nähe der Zelte Korachs, Datans und Abirams. Datan und Abiram waren herausgekommen und standen am Eingang ihrer Zelte, zusammen mit ihren Frauen, Söhnen und kleinen Kindern. Dann sagte Mose: Daran sollt ihr erkennen, dass der Herr mich gesandt hat, damit ich alle diese Taten vollbringe, und dass ich **nicht aus eigenem Antrieb gehandelt** habe: Wenn diese Leute sterben, wie jeder Mensch stirbt, und wenn sie nur so wie jeder andere Mensch Rechenschaft ablegen müssen, dann hat der Herr mich nicht gesandt. Wenn aber der Herr etwas ganz **Ungewöhnliches tut, wenn die Erde ihren Rachen aufreißt und sie verschlingt zusammen mit allem, was ihnen gehört**, wenn sie also lebend in die Unterwelt hinabstürzen, dann werdet ihr erkennen, dass diese Leute den Herrn beleidigt haben. Kaum hatte er das gesagt, da spaltete sich der Boden unter ihnen, die Erde öffnete ihren Rachen und verschlang sie samt ihrem Haus, mit allen Menschen, die zu Korach gehörten, und mit ihrem ganzen Besitz [...] Die Erde deckte sie zu und sie waren aus der Gemeinde verschwunden. Alle Israeliten, die um sie herumstanden, liefen weg, als sie sie schreien hörten; sie sagten: Die Erde wird auch uns noch verschlingen. Vom Herrn ging ein Feuer aus und fraß die [auch die anderen] zweihundertfünfzig Männer“ der Rebellion (*Numeri* 16, 25–35).

Für dieses zeichenhafte Gericht über die sprichwörtliche ‚Rotte Kore‘ wird ebenfalls eine Inanspruchnahme natürlicher Ursachen geltend gemacht. Kitchen (2006, 191–192) verweist auf einen möglichen geologischen Hintergrund in den sog. *Kewirs* der Region. Dies sind tiefe Massen flüssigen Schlammes, bedeckt mit einer festen begehbaren Schlamm- und Salzkruste von ca. 30 cm, welche durch Gewitterregen o.a. ihre Tragfähigkeit verlieren kann und im Einbrechen alles auf ihr Stehende verschlingt.

#### (14) *Numeri* 21–36: Eroberung und Neuordnung des Ostjordanlandes

*Numeri* 21–32 ist der militärischen Auseinandersetzung mit kleinen transjordanischen Königreichen der **Amoriter** (unter Sihon und Og genannten Königen) gewidmet und v.a. der Auseinandersetzung mit den **Moabitern** unter König Balak, der den freien und geordneten Durchzug durch sein Land verweigerte und den Krieg erklärte. Balak hatte stattdessen in einer Koalition mit den Midianitern den auch außerhalb der Tora archäologisch bekannten Seher Bileam gewissermaßen um metaphysische Unterstützung durch Verfluchung der Israeliten gebeten. *Numeri* 22 bis 24 enthalten den sehr bekannten Bericht von der scheiternden Verwünschung Bileams, der vielmehr aus innerem und äußerem Zwang heraus die Israeliten segnet. An dieser Stelle sollte die Religionsphilosophie daran erinnern, dass die Möglichkeit oder Fähigkeit zu Vorahnung, Vorhersehen oder Vorwissen zukünftiger Ereignisse und Verhältnisse bis zu einem gewissen Grad bereits biologisches *resp.* (para)psychologisches Fakt ist. Es ist bekannt, dass manche Geschlechter oder Gegenden sich in gehäufte Weise durch eine solche Intuition auszeichnen. Ebenso Tiere, deren Instinkt z. B. einen Kälte- oder den Wintereinbruch Wochen bis Monate im voraus weiß. *A fortiori* ist von den weltanschaulichen Voraussetzungen des prophetischen Theismus her inspiriertes (= prophetisches) Vorherwissen und Vorhersagen zukünftiger Entwicklungen und Vorkommnisse möglich und

wirklich.<sup>25</sup> Ferner ist daran zu erinnern, dass theologische Interpretation von Geschichte (wie bei Balak und Bileam vorliegend) nicht ahistorische Fiktion ist:

“The ancients habitually ascribed a role in their history to higher powers, their deities – as in war, for example. It is not legitimate to condemn this feature as marking a nonhistorical episode in the Hebrew writings and still accept this same feature in provenly historical episodes in records from Egyptian, Hittite, Mesopotamian, or in other such sources, commonly firsthand” (Kitchen 2006, 300).

Kapitel 25 erzählt von der ersten **Konfrontation Israels mit der kultischen Prostitution**, deren Verführungskraft nach unserem Bericht die Barriere zum Götzenkult niederriß: „Als sich Israel in Schittim aufhielt, begann das Volk mit den Moabiterinnen Unzucht zu treiben. Sie luden das Volk zu den Opferfesten ihrer Götter ein, das Volk aß mit ihnen und fiel vor ihren Göttern nieder. So ließ sich Israel mit Baal-Pegor ein.“ (25, 1–3)

Minimalisten bestreiten mit dem folgenden Argument bzw. Behauptung die Geschichtlichkeit dieser Passagen über die ostjordanischen Auseinandersetzungen mit Edom, Moab u.a.:

„Dass zur Zeit der ‚Einwanderung‘ Israels aus dem Südwesten sowohl Edom als auch Moab und Ammon bereits existierende staatliche Größen gewesen seien, wie die Landnahmeerzählungen in Num und Dtn voraussetzen, entspricht nicht der historischen Entwicklung, denn die Staaten im Ostjordanland entstehen durchweg erst in der Eisen II-Zeit.“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 614)

Das scheint nach Kitchen nicht haltbar, insofern **ägyptische Quellen aus erster Hand die Existenz Israels, Edoms und Moabs im 13. Jh. v. C. belegen** (2006, 164). Dass diesen Völkern staatliche Repräsentationsbauten und eine zentrale staatliche Organisation noch fehlten, sollte nicht dazu verleiten, deren Existenz in Abrede zu stellen. Die assyrischen Königlisten enthalten im frühen 2. Jahrtausend eine Abteilung mit 17 Königen, die in Zelten leben (Scheichs). In der ersten und zweiten Dynastie bestand

<sup>25</sup> Im Zusammenhang der Tora und des Tanakh dominieren dabei prophetische Vorhersagen des Messias einschließlich Umständen und Inhalten seines Auftretens. Sie summieren sich auf über 300 Aussagen. Mit welchen Herausforderungen Nichttheisten auch hier konfrontiert sind, zeigt die ‚Weissagung von den siebenzig Wochen‘ (*Daniel* 9, 24–26), welche den Tanakh in der LXX abschließt und damit auch literarisch als prominente Zukunftsperspektive hervorgehoben wird: „Siebenzig Wochen sind für dein Volk und deine heilige Stadt bestimmt, bis der Frevel beendet ist, bis die Sünde versiegelt und die Schuld gesühnt ist, bis ewige Gerechtigkeit gebracht wird, bis Visionen und Weissagungen besiegelt werden und ein Hochheiliges gesalbt wird. Nun begreif und versteh: Von der Verkündigung des Wortes über die Rückführung des Volkes und den Wiederaufbau Jerusalems [= Wiederaufbaudekret Artaxerxes I. März / April 445 v. C., vgl. *Nehemia* 2, 1] bis zur Ankunft eines / des Gesalbten [wörtlich: Messias], eines Fürsten, sind es sieben [Jahr]Wochen und zweiundsechzig [Jahr]Wochen [= 69 x 7 Jahre = 483 Jahre]. Man baut die Stadt wieder auf mit ihren Plätzen und Gräben, obwohl es eine bedrängte Zeit sein wird [erste sieben Jahrwochen = 49 Jahre]. Nach den zweiundsechzig Wochen [März / April 445 v. C. + 483 Jahre = März / April 32 n. C.: Messianisches Auftreten und Hinrichtung von Jesus Nazarenus] wird ein Gesalbter / der Gesalbte [wörtlich: Messias] umgebracht, und nichts wird er haben. Das Volk eines Fürsten, der kommen wird, bringt Verderben über die Stadt und das Heiligtum [= Römer unter Titus 70 n. C.].“ (Vgl. für Details z. B. die engagierte, aber kompetente Darstellung bei Roger Liebi: *Der verheissene Erlöser. Messianische Prophetie – ihre Erfüllung und historische Echtheit*, Zürich 1994, 17–30.) Es ist ausgeschlossen, dass dieser prophetische Text ein *vaticinium ex eventu* ist, also eine nachträgliche fiktive Konstruktion, denn das Buch *Daniel* mit obigem Text gehört um 200 v. C. bei Erstellung des griechischen Alten Testaments, der Septuaginta (LXX), unbestritten und definitiv zum hebräischen Tanakh und ist in zahlreichen Qumranhandschriften ab 125 v. C. bezeugt.



auch der Ägyptische Staat nur aus Bauern- und Hirtenniederlassungen ohne städtische Zentren und monumentale Architektur (Kitchen 2006, 196).

*Numeri* 33, 1–49 ist ein Reiseführer / Reisetagebuch / **Routenplaner mit einer systematischen Liste oder Verzeichnis der Etappen und Haltepunkte** der Israeliten während des Aufenthaltes auf der Sinaihalbinsel. Von 1700 v. C. bis zur Zeitenwende „such records were compiled throughout antiquity“ (Kitchen 2006, 197) für Landrouten wie auch in Form von Logbüchern für Seerouten (ebd. 197–198). Vgl. hierzu auch G. Coats: *The Wilderness Itinerary*. In: *Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972), 135–152, und G. Davies: *The Way of the Wilderness*, Cambridge 1979. Donald Redford und James Hoffmeier nennen es ein Reisetagebuch: “Numbers 33 [...] cannot be regarded as simply a compilation of the toponyms from other biblical sources, for it contains nearly twenty entries not attested elsewhere in the Pentateuch.” (Hoffmeier a.a.O. 1999, 177)

*Numeri* 32 bis 36 ist ansonsten bereits der Verteilung und Neuordnung des transjordani-schen Anteils des versprochenen Landes gewidmet. Damit betreten wir das Feld einer der heftigsten Debatten der letzten Jahre und Jahrzehnte: die Landnahme. Wir haben bereits am Anfang der vorliegenden Analysen die minimalistische Standardmeinung zitiert, wonach

„Israel ... in der heilsgeschichtlichen Perspektive der biblischen Texte ... außerhalb des Landes entstanden [ist] und ... seine Wurzeln im Zweistromland [hat] (Gen 12, 1–3; Dtn 26, 5) [...] Das Volk der ‚Kinder Israels‘ kommt über den Exodus und die Wüstenwan-derung von außen als Ganzes in das Land Kanaan hinein und nimmt es in Besitz. Die Dar-stellung aus historischer Perspektive läßt das Werden Israels in einem völlig anderen Licht erscheinen. *Israel* ist im Land entstanden, und das auch in einem langen Prozess [...] Nicht fremde Bevölkerungselemente dringen nach Palästina / Syrien ein, sondern kleinere Bevölkerungsgruppen verändern lokal beschränkt ihre Lebensweise und ihren Aufenthaltsort aufgrund von lokalen, z.T. periodischen Dürren.“ (Zenger et al. 2008, 592, 594)

Es werden insgesamt vier Landnahmemodelle diskutiert:

- Invasionsmodell (Tora, W. F. Albright): Eroberung von außen
- Infiltrationsmodell (Albrecht Alt): Sesshaftwerdung von einwandernden Halbnomaden
- Revolutionsmodell (George Mendenhall): Spannungen und Aufstände der sozial schwachen Hapiru gegen die Stadtstaaten
- Evolutionsmodell (Niels Peter Lemche): Neuformierung der Restbestände der untergehenden kanaänischen Stadtkultur

Eine Kombination von Infiltrationsmodell und Evolutionsmodell vertritt der prominente Archäologe Israel Finkelstein:

„Dabei geht Finkelstein vom archäologischen Befund aus, der neben dem **Zusammenbruch der Stadtkultur** einen Wechsel im Siedlungsmuster (**80–90% der neuen Siedlungen entstehen an Orten, die sb-zeitlich nicht besiedelt waren**) und ein überproportionales Anwachsen neuer Siedlungen (regional differenziert bis zu fünfmal mehr als in der SB-Zeit) zeigt. **Die Siedler lassen sich zunächst am Ostrand der Hochflächen des zentral gelegenen samarischen Gebirges (Efraim und Manasse) nieder**. Danach erfolgt die Westexpansion sowie die Ausbreitung nach Galiläa und in den Negeb bis Beerscheba [...] Erst zu Beginn der Königszeit werden die Ebenen israelitisches Siedlungsgebiet [...] Die Siedler stammen nach Finkelstein nicht aus den spätbronzezeitlichen Städten, sondern in einem verzögerten Prozess der Resedentarisierung aus der mittelbronzezeitlichen Stadtkultur. Zwischenzeitlich waren sie Halbnomaden im Umkreis der Städte [...] Allerdings ist die **Rückbindung des Prozesses an die Deurbanisierung in**

**der Mittelbronzezeit so nicht nachweisbar** und eine halbnomadische Herkunft der Siedler lässt sich nicht belegen. Tatsächlich vollzieht sich die **Sesshaftwerdung von nichtsesshaften Gruppen vornehmlich in geschichtlichen Phasen der Prosperität** (scil. Wohlstand) und nicht in Krisenzeiten [...] Der **archäologische Befund spricht gegen die These**, es habe während der späten Bronzezeit überdurchschnittlich viele >Kulturland-Nomaden< gegeben‘ (J. Kamlah: *Der Zeraqon- Survey 1989–1994*, Wiesbaden 2000, 178).“ (Zenger / Frevel a.a.O. 2008, 610)

Wir werden in den folgenden Abschnitten sehen, dass der archäologische Befund tatsächlich eine Kombination von Invasionsmodell und (modifiziertem) Infiltrationsmodell stützt. Im Blick auf die hier in Rede stehenden transjordanischen Gebiete an dieser Stelle nur dieser Hinweis: „Im Übergang von der Spätbronze- zur Eisenzeit I [= die vermutete Epoche des Exodus um 1250 v. C.] kommt es insbesondere ... nördlich des Jabbok und südlich des Jarmukflusses [= ostjordanische Siedlungsgebiete der israelitischen Gaditer und Rubeniter, vgl. *Numeri* 32] zu einer **Verfünffachung der Anzahl der Siedlungen**.“ (Zenger et al. 2008, 615) Ansonsten beschränken wir uns einstweilen auf das folgende Résumé Hoffmeiers zum Sinaiaufenthalt:

“**The details of travel and life in Sinai as the Torah presents them square well with what is known about Sinai.** The tabernacle makes sense as a mobile sanctuary for a people on the move, and **prototypes from Egypt closely parallel to the tent-shrine** of Exodus.

In the structure of the covenant, literary parallels with **treaty documents from the second half of the second millennium B.C. best correlate with Exodus 24ff. and Deuteronomy**; first-millennium treaty documents are entirely different and cannot account for the pattern used in the Torah.

It was also demonstrated that a **surprising number of words used to describe objects in the tabernacle and garments worn by the priests were of Egyptian etymology.** Similarly, a **surprising number of individuals of the exodus and following generations had Egyptian names.** If the Israelites had not been in Egypt, how do we account for these elements? Surely a **writer from the mid-first millennium B.C. in Judah or Babylon would not have known these Egyptian terms**, let alone refer to Egyptian cities (i.e., Rameses) that had been abandoned centuries earlier. It seems doubtful that a late-period writer would have been interested in researching historical and cultural details simply to make the account look authentic to an audience who would not know the difference! It seems to me **easier to believe that the Bible accurately preserves an authentic picture** of the travels and life in the Sinai wilderness than to suppose that **authors six to seven hundred years later, writing in ignorance of the past and using creative imagination, got so much certifiably correct** as this investigation has demonstrated.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 248)

### (16) *Deuteronomium* 1–11: Rückblick auf die Sinaierfahrten

Das Buch *Deuteronomium* behandelt die Ereignisse vor dem Tod Moses. Es ist eine Sammlung von Reden, Abschiedsreden mit dem Charakter eines testamentarischen Gesetzes. Es ist ein Prosatext von großer Harmonie und Feierlichkeit und auch Rationalität: „Es [= Dtn] führt das Bundesbuch und das Heiligkeitgesetz weiter, indem es sie ablöst. In der Tat erweist sich das Dtn als das Gesetzkorpus des Pentateuchs, das von der restlichen Literatur des AT am intensivsten rezipiert und später schriftgelehrt diskutiert wurde.“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 146) Das *Deuteronomium* bringt eine zweite Fassung des ethischen Dekalogs (Zehn Gebote: *Deuteronomium* 5, 1–22) als Gesetz

Gottes am Sinai, und präsentiert die sonstigen **Gesetze und Rechtsvorschriften als Konkretisierungen des Dekalogs** (2008, 143). Richtig verstanden, kann man von ihm sagen, dass es die „Mitte des Alten Testaments“ sei (Zenger et al. a.a.O. 2008, 149) und dass es die „erste große theologische Synthese in Israel“ (Zenger et al. 2008, 149) ist unter dem Hauptgebot der Gottesliebe und Nächstenliebe: *Deuteronomium* 6, 4.

Das Hauptgebot der Gottesliebe äußert sich in Form eines „**juristisch wie rational stringenten Monotheismus**“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 149) und dem „religionsgeschichtlich einmalige[n] Gottestitel ... ‚eifersüchtiger Gott‘ (5, 9; 6, 15; 4, 24, vgl. Ex 34, 14). Dieses Epitheton ist dem personal vorgestellten Verhältnis JHWSs zu seinem Volk vorbehalten, seiner glühenden Zuneigung wie seinem Zorn [...] Das dtn Gestz ... ist das Wunschbild JHWHs von seiner Geliebten.“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 154–155)

Das Hauptgebot der Nächstenliebe äußert sich in einer sakralen Ekklesiologie oder Theologie des Volkes Gottes als einer Zivilisation der Liebe: **Bruderehik** und Gesellschaftsreform und Wallfahrtsfeste als „Orten der Weltdeutung und Sozialisation Israels“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 151). Die sakrale Ekklesiologie verbindet ein „herrschaftskritische[s] Ethos der Freiheit und Solidarität“ mit einer Kriegsideologie der Vernichtungsweihe der sieben Völker Kanaans und abtrünniger eigener Städte (Zenger et al. a.a.O. 2008, 150). Siehe hierzu in Folge.

Die orientalistische Faktenlage geht dahin, dass Struktur und Terminologie auch des *Deuteronomium* bis ins Detail mit dem späten 2. Jahrtausend verknüpft sind (Kitchen 2006, 294). Diese sehr starke These ist bereits vorgestellt und begründet worden und wird in Folge noch einmal verhandelt. Wenn diese These sich weiter erhärten lässt, kann das *Deuteronomium* also kaum ein Rechtsdokument und liturgischer Text aus dem Umfeld der Jerusalemer priesterlichen und administrativen Führungselite des 7. bis 6. Jh. v. C. sein kann, im Kontext der Opferkultzentralisation unter Hiskija von Juda (725–697 v. C.) und Joschija von Juda (640–609 v. C.) (Zenger et al. a.a.O. 2008, 142). Wie kaum ein anderer Teil der Tora ist das uns beschäftigende Buch geeignet, ohne Kommentar seinen Inhalt zu kommunizieren. Deswegen in Folge zentrale Passagen im Wortlaut. Zunächst zu **Ort, Datum und Umständen** von *Deuteronomium* (1, 1–5):

„Das sind die Worte, die Mose vor ganz Israel gesprochen hat. Er sprach sie jenseits des Jordan, in der Wüste, in der **Araba, östlich von Suf, zwischen Paran und Tofel, Laban, Hazerot und Di-Sahab** [...] Es war im **vierzigsten Jahr, im elften Monat, am ersten Tag** des Monats [...] Nachdem er Sihon, den König der Amoriter, der in Heschon seinen Sitz hatte, und Og, den König des Baschan, der in Aschtarot seinen Sitz hatte, bei Edrei geschlagen hatte, begann Mose jenseits des Jordan im Land Moab, diese Weisung aufzuschreiben.“

Rückblick auf das **Versagen der Exodusgeneration** (*Deuteronomium* 1, 19–46):

„Wir ... verließen den Horeb und wanderten durch diese ganze große und Furcht erregende Wüste – ihr habt sie erlebt – auf dem Weg zum Amoriterbergland, wie es uns der Herr, unser Gott, befohlen hatte. Wir kamen bis Kadesch-Barnea. Dort sagte ich zu euch [...] Sieh, der Herr, dein Gott, hat dir das Land ausgeliefert. Zieh hinauf und nimm es in Besitz, wie der Herr, der Gott deiner Väter, es dir befohlen hat. Fürchte dich nicht und hab keine Angst! [...] **Doch ihr habt euch geweigert hinaufzuziehen**. Ihr habt euch dem Befehl des Herrn, eures Gottes, widersetzt und habt in euren Zelten gemurrt. Ihr habt gesagt: **Weil er uns hasst, hat der Herr uns aus Ägypten geführt**. Er will uns in die Gewalt der Amoriter geben, um uns zu vernichten [...] Da habe ich zu euch gesagt: Ihr dürft nicht vor ihnen zurückweichen und dürft euch nicht vor ihnen fürchten. Der Herr, euer Gott, der euch vorangeht, wird für euch kämpfen, genau so, **wie er vor euren Augen**

**in Ägypten auf eurer Seite gekämpft** hat. Das Gleiche tat er in der Wüste, du hast es selbst erlebt. Da hat der Herr, dein Gott, dich auf dem ganzen Weg, den ihr gewandert seid, getragen, wie ein Vater seinen Sohn trägt, bis ihr an diesen Ort kamt. **Trotzdem habt ihr nicht an den Herrn, euren Gott, geglaubt**, der euch auf dem Weg vorangegangen war, um euch die Stelle für das Lager zu suchen. Bei Nacht ging er im Feuer voran, um euch den Weg zu zeigen, auf dem ihr gehen solltet, bei Tag in der Wolke. Der Herr hörte euer lautes Murren, wurde unwillig und schwor: **Kein einziger von diesen Männern, von dieser verdorbenen Generation, soll das prächtige Land sehen**, von dem ihr wisst: Ich habe geschworen, es euren Vätern zu geben [...] Ihr habt mir darauf erwidert: Wir haben vor dem Herrn gesündigt. Doch jetzt wollen wir hinaufziehen und kämpfen, genau so, wie es uns der Herr, unser Gott, befohlen hat. Und jeder legte die Waffen an und gürtete sich, um ins Bergland zu ziehen. Doch der Herr sprach zu mir: Sag ihnen: Ihr sollt nicht hinaufziehen und nicht kämpfen; denn ich bin nicht in eurer Mitte. Ich will nicht, dass eure Feinde euch niederstoßen. **Ich habe euch zugeredet, doch ihr habt nicht gehört**. Ihr habt euch dem Befehl des Herrn widersetzt. In eurer Vermessenheit seid ihr ins Bergland gezogen. Da rückten die Amoriter, die dort im Bergland wohnen, gegen euch aus. **Sie verfolgten euch wie ein Bienenschwarm und versprengten euch in Seir bis nach Horma hin**. Als ihr zurückkamt, weinet ihr vor dem Herrn. Doch er hat auf eure Klagen nicht gehört und hatte kein Ohr mehr für euch. **Dann hieltet ihr euch lange in Kadesch auf – die ganze Zeit, die ihr dort geblieben seid.**“

Ausblick auf die neuerliche **Inangriffnahme der Landnahme durch die junge Generation** (*Deuteronomium* 2, 14.16.24–25):

„Die Zeit, die wir von Kadesch-Barnea an gewandert waren, bis wir das Tal des Sered überquerten, betrug achtunddreißig Jahre [...] Als alle waffenfähigen Männer ausgestorben und tot waren ... sagte der Herr zu mir: [...] Steht auf, brecht auf [...] Fang an, in Besitz zu nehmen! [...] **Ich fange heute an, den Völkern überall unter dem Himmel Schrecken und Furcht vor dir ins Gesicht zu zeichnen**. Wenn sie von dir nur hören, zittern sie. Sie winden sich vor Angst, wenn sie dich sehen.“

**Verpflichtung der jungen Generation auf die theistische Weltanschauung** der Tora (*Deuteronomium* 5, 1.22; 6, 4–5; 7, 1–5. 16–26; 8, 1–20; 9, 4–8. 22–24; 10, 12–15):

„Mose rief ganz Israel zusammen. Er sagte zu ihnen: Höre, Israel, die Gesetze und Rechtsvorschriften, die ich euch heute vortrage. Ihr sollt sie lernen, auf sie achten und sie halten [...] **Diese Worte sagte der Herr auf dem Berg zu eurer vollzähligen Versammlung, mitten aus dem Feuer, aus Wolken und Dunkel, unter lautem Donner**, diese Worte und sonst nichts. Er schrieb sie auf zwei Steintafeln und übergab sie mir [...] Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. **Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.**“ (5, 1.22; 6, 4–5)

„Wenn der Herr, dein Gott, dich in das Land geführt hat, in das du jetzt hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, wenn er dir viele Völker aus dem Weg räumt – Hetiter, Girgassiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter, sieben Völker, die zahlreicher und mächtiger sind als du –, wenn der Herr, dein Gott, sie dir ausliefert und du sie schlägst, dann sollst du sie der Vernichtung weihen. **Du sollst keinen Vertrag mit ihnen schließen, sie nicht verschonen und dich nicht mit ihnen verschwägern**. Deine Tochter gib nicht seinem Sohn und nimm seine Tochter nicht für deinen Sohn! Wenn er deinen Sohn verleitet, mir nicht mehr nachzufolgen, und sie dann anderen Göttern dienen, wird der Zorn des Herrn gegen euch entbrennen und wird dich unverzüglich vernichten. So sollt ihr gegen sie vorgehen: **Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen und ihre Götterbilder im Feuer verbrennen** [...] Du wirst alle Völker verzehren, die der Herr, dein Gott, für dich bestimmt. Du sollst in dir kein Mitleid mit ihnen aufsteigen lassen. Und du sollst ihren Göttern nicht dienen; denn dann lieferst du in eine Falle.

Wenn du überlegst: **Diese Völker sind größer als ich** – wie sollte ich sie vertreiben können?, dann sollst du vor ihnen keine Furcht haben. Du sollst an das denken, was der Herr, dein Gott, mit dem Pharao und mit ganz Ägypten gemacht hat: an die schweren Prüfungen, die du mit eigenen Augen gesehen hast, an die **Zeichen und Wunder, an die starke Hand und den hoch erhobenen Arm**, mit denen der Herr, dein Gott, dich herausgeführt hat. So wird es der Herr, dein Gott, mit allen Völkern machen, vor denen du Furcht hast. Außerdem wird der Herr, dein Gott, **Panik unter ihnen ausbrechen lassen**, so lange, bis auch die ausgetilgt sind, die überleben konnten und sich vor dir versteckt haben. **Du sollst nicht erschreckt zurückweichen, wenn sie angreifen; denn der Herr, dein Gott, ist als großer und Furcht erregender Gott in deiner Mitte.**“ (7, 1–5. 16–21)

Der Bann über das polytheistische und kriminelle Milieu Kanaans durch Israel und die Landgabe an Israel bedeutet **keine moralische Überlegenheit Israels**. In dieser Hinsicht sind die Nachkommen Abrahams nur und genau ein Werkzeug oder Vollzugsorgan des Gerichtes des personalen göttlichen Absoluten über eine unumkehrbar verderbte und strukturell kriminelle Zivilisation.

Sie haben damit in theologischer Interpretation eine ähnliche **Funktion wie später die Assyrer**, als sie 722 v. C. einen analogen Bann über das Nordreich Israel selbst vollzogen – als Strafgericht über eine nunmehr **israelitische Kultur, welche tendenziell ebenso polytheistisch und strukturell kriminell wie die kanaanäische Vorgängervivilisation** geworden war. Oder dieselbe Funktion, welche die Babylonier 586 v. C. wahrnahmen, als sie den von Jesaja und zeitnah Jeremia prophetisch vorhergewussten und angedrohten Bann über das Südreich Juda vollzogen – als Strafgericht über eine nunmehr **jüdische Kultur, welche wiederum polytheistisch und strukturell kriminell wie die kanaanäische Vorgängervivilisation** geworden war.

Sie sind – ein weiteres Beispiel – in prophetischer Perspektive dasselbe Instrument der theistischen Ordnung und moralischen Vergeltung in der Geschichte wie später die Neubabylonier, welche hinwiederum „das hochmütige Gebaren und die dreiste Überheblichkeit des Königs von Assur“ (*Jesaja* 10, 12) beginnend mit der Eroberung Assurs 614 v. C. bis zum endgültigen Untergang 609 v. C. vernichteten. Oder wie die Iraner oder Perser unter König Cyrus, welche zum buchstäblichen **Menetekel der Arroganz, spirituellen Ignoranz und moralischen Verderbtheit wiederum des neubabylonischen Reiches** wurden (vgl. *Jesaja* 45). Diese **Instrumentalisierung von Staaten und Staatenkern für theologisch und ethisch motivierte Strafgerichte ist in Tora und Tanakh eine allgegenwärtige und essentielle Konstante**. In den Schriftpropheten machen die **Gerichtsreden über Israel und Juda und die sog. Worte gegen die Fremdvölker 75% der Texte** aus. Am Beispiel *Jesajas*: Kapitel 1–12 und 28–33 sind Gerichtsankündigungen für das eigene Volk. Kapitel 13–14 sind eine Gerichtsrede gegen Babel; Kapitel 15–16 eine solche gegen Moab; Kapitel 17 gegen Damaskus; Kapitel 19 gegen Ägypten; Kapitel 23 gegen Tyrus; Kapitel 34 gegen Edom. Dasselbe Bild zeigt der zweite führende Schriftprophet *Jeremia*: Kapitel 1–24 sind Gerichtsankündigungen für das eigene Volk. Kapitel 46 ist Gerichtsrede gegen Ägypten und dessen Untergang als Großmacht in der Schlacht von Karkemisch 605 v. C.; Kapitel 47 eine solche gegen die Philister; Kapitel 48 gegen Moab; Kapitel 49 gegen Ammon; Kapitel 50–51 gegen Babel.

Theologisch und ethisch motivierte Strafgerichte sind daher in Tora und Tanakh eine allgegenwärtige und essentielle Konstante. Sie sind zentrales Thema nicht nur in *Deuteronomium* und *Josua*, sondern in allen späteren Jahrhunderten, von den früheren Pro-

pheten (z. B. Elija und Elischa) des 9. Jh. v. C. angefangen, über alle großen Schriftpropheten des 8. bis 6. Jh. v. C. bis zu *Maleachi* nach dem Exil und dessen Ansage des Tages JHWHs, also der messianischen Ära, als eines ultimativen Gerichtes. Deswegen widerspricht folgende Darstellung bei Zenger et al. (2008) sowohl dem Gesamtduktus der Weltanschauung der Tora und des Tanakh wie auch zentralen Inhalten der meisten Bücher:

„Die kompromisslos-gewaltsame Landerobertung, die das Dtn erzählt und befiehlt, ist ein ideelles Konstrukt [...] Einen Feldzug des Zwölfstämmevolkes mit vollständiger Landerobertung und Ausrottung der Gesamtbevölkerung Kanaans, dessen Theorie das Dtn entwirft und deren Durchführung das Buch Jos berichtet, hat es historisch nie gegeben [...] Vielmehr war das Völkervernichtungsgebot schriftstellerisch von Anfang an parabolisch-spirituell gemeint. Denn es stammt frühestens aus der Zeit Joschijas, als die Völker, denen es galt, nicht mehr existierten [...] Die ... Heimkehrprophetie von 30,1–10 erwähnt für die Herausführung der Exilierten aus den Völkern im Gegensatz zum Exodus aus Ägypten keine göttliche Gewalttätigkeit mehr.“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 152–153)

Gerade Jeremias Worte gegen Babel zeigen prägnant die **historische Dialektik** der einerseits theologischen Inanspruchnahme von politischen Mächten und ihres militärischen Potenzials als „**Hammer Gottes**“, welcher Hammer aber selbst in der Regel wegen **Hybris, Brutalität und Amoralität** dem Gericht verfällt (*Jeremia* 51, 20–26):

„**Du warst mein Hammer**, meine Waffe für den Krieg. **Mit dir zerschlug ich Völker, mit dir stürzte ich Königreiche**, mit dir zerschlug ich Ross und Lenker, mit dir zerschlug ich Wagen und Fahrer, mit dir zerschlug ich Mann und Frau, mit dir zerschlug ich Greis und Kind, mit dir zerschlug ich Knabe und Mädchen, mit dir zerschlug ich Hirt und Herde, mit dir zerschlug ich Bauer und Gespann, mit dir zerschlug ich Statthalter und Vorsteher. Aber ich übe Vergeltung an Babel und an allen Bewohnern Chaldäas für alles Böse, das sie an Zion vor euren Augen verübten – Spruch des Herrn. Nun gehe ich gegen dich vor, du Berg des Verderbens, der die ganze Erde verdarb – Spruch des Herrn. **Ich strecke meine Hand gegen dich aus, ich wälze dich weg von den Felsen und mache dich zum ausgebrannten Berg** [...] Wüste bleibst du für immer – Spruch des Herrn.“

Die Landgabe an Israel bedeutet umso weniger eine moralische Überlegenheit Israels, als dieses sich seit dem Beginn des Exodus so **ethisch abgestumpft, spirituell desinteressiert und chronisch rebellisch** zeigte, dass jede Arroganz anderen Völkern gegenüber unangebracht ist, und die Landgabe nur wegen des Glaubens ihrer Vorväter aufrecht erhalten wird, und ihr eigenes moralisches Niveau dies nicht rechtfertigt:

„Du sollst an den ganzen Weg denken, den der Herr, dein Gott, dich während dieser vierzig Jahre in der Wüste geführt hat, um dich gefügig zu machen und dich zu prüfen [...] Er wollte dich erkennen lassen, dass der **Mensch nicht nur von Brot lebt, sondern dass der Mensch von allem lebt, was der Mund des Herrn spricht** [...] Daraus sollst du die Erkenntnis gewinnen, dass der **Herr, dein Gott, dich erzieht, wie ein Vater seinen Sohn erzieht** [...] Wenn der Herr, dein Gott, dich in ein prächtiges Land führt, ein Land mit Bächen, Quellen und Grundwasser, das im Tal und am Berg hervorquillt, ein Land mit Weizen und Gerste, mit Weinstock, Feigenbaum und Granatbaum, ein Land mit Ölbaum und Honig, ein Land, in dem du nicht armselig dein Brot essen musst, in dem es dir an nichts fehlt, ein Land, dessen Steine aus Eisen sind, aus dessen Bergen du Erz gewinnst; wenn du dort isst und satt wirst und den Herrn, deinen Gott, für das prächtige Land, das er dir gegeben hat, preist, dann [...] nimm dich in Acht, dass dein **Herz nicht hochmütig wird und du den Herrn, deinen Gott, nicht vergisst, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, geführt hat**; der dich durch die große und Furcht erregende Wüste geführt hat [...] Dann nimm dich in Acht und denk nicht bei dir: Ich habe mir diesen Reichtum aus eigener Kraft und mit eigener Hand erworben. Denk vielmehr an

den Herrn, deinen Gott: **Er war es, der dir die Kraft gab, Reichtum zu erwerben, weil er seinen Bund, den er deinen Vätern geschworen hatte, so verwirklichen wollte**, wie er es heute tut. Wenn du aber den Herrn, deinen Gott, vergisst und anderen Göttern nachfolgst, ihnen dienst und dich vor ihnen niederwirfst – heute rufe ich Zeugen gegen euch an: dann werdet ihr völlig ausgetilgt werden. **Wie die Völker, die der Herr bei eurem Angriff auslilgt, so werdet auch ihr dafür ausgetilgt werden**, dass ihr nicht auf die Stimme des Herrn, eures Gottes, gehört habt [...]

Wenn der Herr, dein Gott, sie vor dir herjagt, sollst du **nicht** meinen: **Ich bin im Recht**, [...] **Denn nicht, weil du im Recht bist und die richtige Gesinnung hast, kannst du in ihr Land hineinziehen und es in Besitz nehmen**. Vielmehr vertreibt der Herr, dein Gott, diese Völker vor dir, **weil sie im Unrecht sind** und weil der Herr die Zusage einlösen will, die er deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob mit einem Schwur bekräftigt hat. Du sollst erkennen: **Du bist ein halstarriges Volk**. Daher kann dir der Herr, dein Gott, dieses prächtige Land nicht etwa aufgrund eines Rechtsanspruchs geben, damit du es in Besitz nimmst. Denk daran und vergiss nicht, dass du in der Wüste den Unwillen des Herrn, deines Gottes, erregt hast. **Von dem Tag an, als du aus Ägypten auszogst, bis zur Ankunft an diesem Ort habt ihr euch dem Herrn ständig widersetzt**. Vor allem am **Horeb** habt ihr den Unwillen des Herrn erregt. Damals grollte er euch so sehr, dass er euch vernichten wollte [...] Auch in **Tabera**, in **Massa** und in **Kibrot-Taawa** habt ihr den Unwillen des Herrn erregt. Als der Herr euch von **Kadesch-Barnea** aussandte mit dem Befehl: Zieht hinauf und nehmt das Land in Besitz, das ich euch gebe!, da habt ihr euch dem Befehl des Herrn, eures Gottes, widersetzt, ihr habt ihm nicht geglaubt und nicht auf seine Stimme gehört. **Ihr habt euch dem Herrn widersetzt, seit er euch kennt** [...]

Und nun, Israel, was fordert der Herr, dein Gott, von dir außer dem einen: dass du den **Herrn, deinen Gott, fürchtest, indem du auf allen seinen Wegen gehst, ihn liebst und dem Herrn, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dienst**; dass du ihn fürchtest, indem du auf die Gebote des Herrn und seine Gesetze achtest, auf die ich dich heute verpflichte. Dann wird es dir gut gehen. Sieh, dem Herrn, deinem Gott, gehören der Himmel, der Himmel über den Himmeln, die Erde und alles, was auf ihr lebt. **Doch nur deine Väter hat der Herr ins Herz geschlossen, nur sie hat er geliebt**. Und euch, ihre Nachkommen, hat er später unter allen Völkern ausgewählt, wie es sich heute zeigt.“ (8, 1–20; 9, 4–8. 22–24; 10, 12–15)

*Deuteronomium* 8, 7–9 verwendet hier den Namen „prächtiges Land“ und definiert den Ausdruck als „Land mit Bächen, Quellen und Grundwasser, das im Tal und am Berg hervorquillt, ein Land mit Weizen und Gerste, mit Weinstock, Feigenbaum und Granatbaum, ein Land mit Ölbaum und Honig, ein Land, in dem du nicht armselig dein Brot essen musst, in dem es dir an nichts fehlt, ein Land, dessen Steine aus Eisen sind, aus dessen Bergen du Erz gewinnst“. Tatsächlich war das **Kanaan der Epoche ein ausgesprochen paradiesisches Land**: ein von zwei Regenzeiten bewässerter **Mikrokosmos** mit schneebedecktem bewaldetem **Hochgebirge** (Libanon), dominierenden **bewaldeten Mittelgebirgen** mit eingestreuten Obstwiesen und Weinbergen, großen **Seen** und ertragreichem **Kulturland** in den Ebenen, aber auch Steppen für extensive Weidewirtschaft und Wüste unter einem **milden subtropischen Klima und mit Zugang zu zwei Weltmeeren**. Dazu auf **modernstem Niveau von Handwerk und Technik, Architektur, Schriftkultur und Infrastruktur** (Häfen und Fernhandel) im Knotenpunkt dreier Kontinente. Mit einem etwas launigen aber nicht falschen Vergleich könnte man sagen, dass das Land im damaligen Zustand eher an das heutige Oberbayern erinnert, als an das neuzeitliche Erscheinungsbild, von dem Mark Twain in *Innocents abroad* sagte: „Von allen trostlosen Gegenden ist, glaube ich, Palästina die ödeste“. Letzterer Zustand entspricht der in *Levitikus* 26, 33 u.ö. stehenden Fluchandrohung: „Euer Land wird zur Wüste“. Das blühende Ökosystem wurde endgültig und unvorstellbar verwüstet in den

beiden Jüdischen Kriegen Roms 66–73 und 132–135 n. C. und und erodierte weiter nach der islamischen Eroberung.

### (17) *Deuteronomium* 12–28: Deuteronomisches Gesetzbuch

Am Anfang des deuteronomischen Gesetzbuches steht das deuteronomische Kultgesetz mit der **Einheit der Kultstätte**, *Deuteronomium* 12, 2–12:

**„Ihr sollt alle Kultstätten zerstören, an denen die Völker, deren Besitz ihr übernehmt, ihren Göttern gedient haben [...]**

Ihr sollt nicht das Gleiche tun (wie diese Völker), wenn ihr den Herrn, euren Gott, verehrt, sondern ihr sollt nach der Stätte fragen, die der Herr, euer Gott, aus allen euren Stammesgebieten auswählen wird, indem er dort seinen Namen anbringt. **Nach seiner Wohnung sollt ihr fragen und dorthin sollst du ziehen.** Dorthin sollt ihr eure Brandopfertiere und Schlachtopfertiere bringen [...] was ihr dem Herrn gelobt habt und was ihr freiwillig gebt, und die Erstlinge eurer Rinder, Schafe und Ziegen. Dort sollt ihr vor dem Herrn, eurem Gott, das Mahl halten. Ihr sollt fröhlich sein, ihr und eure Familien, aus Freude über alles, was eure Hände geschaffrt haben, weil der Herr, dein Gott, dich gesegnet hat.

Ihr sollt nicht tun, was jeder Einzelne für richtig hält, wie es hier bei uns heute noch geschieht [...] Wenn ihr aber ... in dem Land wohnt [...] dann sollt ihr alles, wozu ich euch verpflichte, an die **Stätte bringen, die der Herr, euer Gott, auswählt, indem er dort seinen Namen wohnen lässt**“.

Kenneth Kitchen ist zuzustimmen, dass der Wortlaut nur und genau ein Zentralheiligtum fordert, aber den Ort unbestimmt lässt. Ab dem Tempelbau ca. 1000 v. C. ist Jerusalem dieser Ort. Spätestens ab Joschija im 7. Jh. v. C. ist Jerusalem als dieser Ort auch faktisch allgemein anerkannt (a.a.O. 2006, 302). Für die erste Ära Josuas und der Richter ist der Ort des Zentralheiligtums stets der der Bundeslade: „Die Einheit zwischen den verschiedenen Gruppen wurde ... durch den gemeinsamen Glauben gewirkt: Alle Richter waren überzeugte Jahweanhänger; das **Ladeheiligtum in Schilo wurde zu einem Mittelpunkt**, an dem alle Gruppen sich zusammenfanden.“ (Deissler, A. / Vögtle, A. (Hrsg.): *Neue Jerusalemer Bibel*, Freiburg / Basel / Wien 2000, 266) Wir sind nun *passim* der Theorie begegnet, dass *Deuteronomium* und insbesondere das Gesetz der Kultzentralisation ein Produkt der Ära Joschijas von Juda um 650 v. C. ist und dass „das joschijanische Deuteronomium [...] Programmtext einer von prophetischen, priesterlichen und juristischen Kreisen getragenen Reformallianz“ darstelle (Zenger et al. a.a.O. 2008, 179). Dass dies ganz allgemein neueren historisch-philologischen Analysen zuwiderläuft, welche das *Deuteronomium* in die 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. C. verweist, war bereits thematisch. Aber auch die konkrete Interpretation zur Kultzentralisation scheint einen Trugschluss zu enthalten. Hierzu ist mit Gewinn Hubert Junkers Kommentar der Echterbibel zu *Deuteronomium* zu vergleichen:

„Die Beseitigung der Höhenheiligtümer durch Hisqia ... kann ... nicht ... eine von Hisqia willkürlich erdachte Maßnahme sein, sondern setzt bereits das deuteronomische Grundgesetz als ihre Erklärung voraus [...] Der Beweis wird gestützt durch den Bericht 2 Chr 30, daß **Hisqia eine Paschafeier am Tempel in Jerusalem entsprechend den Bestimmungen des Dt** gehalten hat. Daß man diesen Bericht als historisch betrachten muß, zeigt die ganz zwecklos gegebene aber mit ausführlicher Begründung berichtete Tatsache, daß der König das **Fest nicht an seinem gesetzlichen Termin, sondern einen Monat später**



**gefeiert habe. Eine unhistorische Legende hätte ihn den gesetzlichen Termin beobachten lassen [...]**

Daß dieses Gesetz nun bis dahin sich noch nie vollkommen durchgesetzt hatte, aber jetzt auf einmal Bedeutung und Anerkennung in den Kreisen fand, denen die Sache der Religion am Herzen lag, ist aus den geschichtlichen Verhältnissen zu verstehen<sup>26</sup> [...] Der Regierungsantritt des Hisqia ... fällt sicher in die letzten Jahre des Nordreiches, ... als das ganze Land bereits .... in die Gewalt der Assyrer geraten war. Dieses Schicksal Nordisraels hat in Juda tiefen Eindruck gemacht. **Die jahwetreue Kreise sahen darin das Strafergericht dafür, daß der Norden den Bund mit Jahwe gebrochen und neben ihm andere Götter verehrt hatte**, vgl. 2 Chr 30, 6–9. Das war an den Höhenheiligtümern, den Bāmōt, geschehen. Diese waren meistens **alte kanaanäische Kultstätten** gewesen, die Israel in Besitz genommen hatte. Man verehrte dort zwar an erster Stelle Jahwe, pflegte aber daneben auch noch den Kult der früher dort verehrten heidnischen Götter, besonders des Baal und der Aschera. Nun erkannte man in Juda, die Wurzel des Übels lag darin, daß man diese **alkanaanäischen Kultstätten nicht gemäß dem Befehl des Moses zerstört** und nicht, wie die alte mosaische Überlieferung es verlangte, **Jahwe an der einen legitimen Stätte seiner Verehrung, dem von Moses begründeten Heiligtum der Bundeslade**, verehrt hatte [...]

M. Noth hat mit Recht betont, daß man die religiöse Grundlage des ‚sakramentalen Zwölfstämmeverbandes‘ ... nur in lebendiger Kultgemeinschaft sehen dürfe. Darum gehört nach ihm von Anfang an zu dem ‚**sakralen Zwölfstämmeverband**‘ Israel auch ein **gemeinsames Zentralheiligtum**, an dem die Stämme sich regelmäßig zu kultischen Feiern versammelten. Als solches Zentralheiligtum betrachtet er die **Bundeslade**, die Israel als Wanderheiligtum aus der Wüste mitgebracht hatte, und deren Standort in Kanaan nun das gemeinsame Heiligtum der zwölf Stämme geworden ist [...] Darum ist ... anzunehmen, daß in der alten Satzung von Ex 23, 17 tatsächlich das Zentralheiligtum ursprünglich gemeint war.“ (Junker, H.: Das Buch Deuteronomium. In: Nötscher, F. (Hrsg.): *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Altes Testament I*, Würzburg<sup>3</sup>1955, 446–447)

Die hier angesprochene These Martin Noths zu Israel als eines kultischen Stämmebundes (Amphiktyonie) muss im Übrigen nicht wie bei Noth auf entfernte griechische Entsprechungen gegründet werden, da die Sache im Alten Orient bekannt und üblich war, z.B. war Neusumer um 2000 v. C. ein Städtebund von 12 Städten genau wie die Pentapolis der Philister, welcher jeweils um ein Zentralheiligtum (die sakrale Stadt Nippur resp. in Philistää Gaza mit dem Dagontempel) gruppiert war (Kitchen 2006, 221–222).

Der zuweilen erhobene Einwand, dass bei Anerkennung der Authentizität des *Deuteronomium* eine Zeitlücke über 600 Jahre vom 13. Jh. v. C. bis zur sog. deuteronomischen Reform 621 v. C. unter Joschija bestehe, ist, so Kitchen, nicht stichhaltig und verdankt sich einer Illusion, da er tatsächliche Kontinuitäten der Tradition ignoriert. So sind **Parallelen stabiler Traditionen über Zeitlücken von 500 bis 1000 Jahren sehr reichlich belegt**, wie z.B. der Ägyptische Hymnus zur Schlangengottheit Uräus aus dem 13. Jh., der erst 1000 Jahre später wieder in der hellenistischen Zeit belegt ist. Außerdem finden sich massive deuteronomische Konzepte in *Josua* und in *Richter*, die

<sup>26</sup> „Aus den Antrieben dieser Tradition erfolgten schon vor Hisqia und Josia mehrfach Ansätze zu Reformen, die wenigstens die schlimmsten Mißbräuche und Entartungen, wie das Unwesen der Kedeschen und die Verwendung heidnischer Bilder und Kultsymbole beseitigten, so unter den Königen Asa vgl. 3 Kg 15, 11–14, Josaphat vgl. 3 Kg 22, 43–47 und Joas vgl. 4 Kg 11, 17–12, 4. Daß diese Reformen die Höhenheiligtümer, soweit an ihnen nur Jahwe verehrt wurde, bestehen ließen, war ein Zugeständnis an die Macht der tatsächlich gewordenen Verhältnisse“ (Junker a.a.O. 1955, 446).

historisch zwingend um 1200 resp. 1000 v. C. anzusetzen sind sowie in den *Samuel-* und *Königsbüchern* (für Belege siehe Kitchen 2006, 302–303).

Das zweite große Thema des deuteronomischen Gesetzes ist der **Vollzug des Gerichtes JHWHs über die kanaanäische Zivilisation** durch die Vernichtungsweihe und die Warnung vor dem interreligiösen Dialog bzw. Kooperation mit deren pervertiertem und mörderischem Kult und Sozialsystem (*Deuteronomium* 12, 29–31; 13, 1. 7–16; 20, 16–18; 23, 18–19):

„Wenn der Herr, dein Gott, die Völker, in deren Land du hineinziehst, um ihren Besitz zu übernehmen, vor dir niedergestreckt hat, wenn du ihren Besitz übernommen hast und dort wohnst, dann nimm dich in Acht! Lauf nicht hinter ihnen her in die Falle [...] Erkundige dich nicht nach ihren Göttern und frag nicht: **Wie dienen denn diese Völker ihren Göttern?** [...]

Wenn du dem Herrn, deinem Gott, dienst, sollst du nicht das Gleiche tun wie sie; denn **sie haben, wenn sie ihren Göttern dienten, alle Gräueltaten begangen, die der Herr hasst**. Sie haben sogar ihre **Söhne und Töchter im Feuer verbrannt**, wenn sie ihren Göttern dienten [...] Ihr sollt auf den vollständigen Wortlaut dessen, worauf ich euch verpflichte, achten und euch daran halten [...] Wenn dein Bruder, der dieselbe Mutter hat wie du, oder dein Sohn oder deine Tochter oder deine Frau, mit der du schläfst, oder dein Freund, den du liebst wie dich selbst, dich heimlich verführen will und sagt: **Gehen wir und dienen wir anderen Göttern** [...] dann sollst du nicht nachgeben und nicht auf ihn hören. Du sollst in dir kein Mitleid mit ihm aufsteigen lassen, sollst keine Nachsicht für ihn kennen und die Sache nicht vertuschen. **Sondern du sollst ihn anzeigen**. Wenn er hingerichtet wird, sollst du als Erster deine Hand gegen ihn erheben, dann erst das ganze Volk.

Wenn du aus einer deiner Städte, die der Herr, dein Gott, dir als Wohnort gibt, erfährst: **Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetreten und haben ihre Mitbürger vom Herrn abgebracht, indem sie sagten: Gehen wir und dienen wir anderen Göttern** [...] wenn du dann durch Augenschein und Vernehmung genaue Ermittlungen angestellt hast und sich gezeigt hat: Ja, es ist wahr, der Tatbestand steht fest, dieser Gräueltat ist in deiner Mitte geschehen, dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen, **du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert die Vernichtungsweihe vollstrecken** [...] Unter den **Frauen Israels soll es keine sakrale Prostitution** geben, und unter den **Männern Israels soll es keine sakrale Prostitution** geben. Du sollst weder Dirnenlohn noch Hundegeld in den Tempel des Herrn, deines Gottes, bringen. Kein Gelübde kann dazu verpflichten; denn auch **diese beiden Dinge sind dem Herrn, deinem Gott, ein Gräueltat**.“

Dieses Vorgehen gegen den in rituellen Kindermorden und sexuellem Missbrauch von Mädchen und Jungen zu sakraler Prostitution gipfelnden Götzendienst Kanaans ist nicht auf sonstige militärische Aktionen auszuweiten (*Deuteronomium* 20, 10–15):

„Wenn du vor eine Stadt ziehst, um sie anzugreifen, dann sollst du ihr zunächst eine **friedliche Einigung vorschlagen**. Nimmt sie die friedliche Einigung an und öffnet dir die Tore, dann soll die gesamte Bevölkerung, die du dort vorfindest, zum Frondienst verpflichtet und dir untertan sein. Lehnt sie eine friedliche Einigung mit dir ab und **will sich mit dir im Kampf messen, dann darfst du sie belagern**. Wenn der Herr, dein Gott, sie in deine Gewalt gibt, sollst du alle männlichen Personen mit scharfem Schwert erschlagen. **Die Frauen aber, die Kinder und Greise, das Vieh und alles, was sich sonst in der Stadt befindet, alles, was sich darin plündern lässt, darfst du dir als Beute nehmen** [...] So sollst du mit allen Städten verfahren, die sehr weit von dir entfernt liegen und nicht zu den Städten dieser Völker hier gehören.“

Ein zweiter Schwerpunkt des deuteronomischen Gesetzes ist der **zwischenmenschliche Respekt** und die **soziale Gerechtigkeit**. Hier typische Passagen (*Deuteronomium* 21, 10–13; 24, 5–18):

„Wenn du zum Kampf gegen deine Feinde ausziehst und der Herr, dein Gott, sie alle in deine Gewalt gibt, wenn du ... unter den Gefangenen eine Frau von schöner Gestalt erblickst, wenn sie dein Herz gewinnt und du sie heiraten möchtest, dann sollst du sie in dein Haus bringen und sie soll sich den Kopf scheren, ihre Nägel kürzen und die Gefangenenkleidung ablegen. **Sie soll in deinem Haus wohnen und einen Monat lang ihren Vater und ihre Mutter beweinen.** Danach darfst du mit ihr Verkehr haben, du darfst ihr Mann werden und sie deine Frau [...]

Wenn ein Mann neu vermählt ist, muss er nicht mit dem Heer ausrücken. Man soll auch keine andere Leistung von ihm verlangen. **Ein Jahr lang darf er frei von Verpflichtungen zu Hause bleiben und die Frau, die er geheiratet hat, erfreuen.**

Man darf **nicht die Handmühle oder den oberen Mühlstein als Pfand nehmen**; denn dann nimmt man das Leben selbst als Pfand. Wenn ein Mann dabei ertappt wird, wie er einen seiner Brüder, einen **Israeliten, entführt, ihn als Sklaven kennzeichnet und verkauft**, dann soll dieser Entführer **sterben**. Du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen [...] Wenn du einem andern irgendein Darlehen gibst, sollst du, um das Pfand zu holen, **nicht sein Haus betreten**. Du sollst draußen stehen bleiben und der Mann, dem du das Darlehen gibst, soll dir ein Pfand nach draußen bringen. **Wenn er in Not ist, sollst du sein Pfand nicht über Nacht behalten.** Bei Sonnenuntergang sollst du ihm sein Pfand zurückgeben. Dann kann er in seinem Mantel schlafen, er wird dich segnen und du wirst vor dem Herrn, deinem Gott, im Recht sein.

**Du sollst den Lohn eines Notleidenden und Armen unter deinen Brüdern oder unter den Fremden**, die in deinem Land innerhalb deiner Stadtbereiche wohnen, **nicht zurückhalten**. An dem Tag, an dem er arbeitet, sollst du ihm auch seinen Lohn geben [...] denn er ist in Not und lechzt danach [...] Väter sollen nicht für ihre Söhne und Söhne nicht für ihre Väter mit dem Tod bestraft werden. Jeder soll nur für sein eigenes Verbrechen mit dem Tod bestraft werden. **Du sollst das Recht von Fremden, die Waisen sind, nicht beugen**; du sollst das Kleid einer Witwe nicht als Pfand nehmen. Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, dort freigekauft. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten.“

Kapitel 27 legt fest, dass nach dem Einzug in Kanaan eine **offizielle Bundeserneuerung** und Verpflichtung auf das Gesetz der Tora statt finden soll. Diese soll auf folgende Weise geschehen (*Deuteronomium* 27, 14–26) und alle sieben Jahre wiederholt werden (*Deuteronomium*, 31, 10–13):

„Die Leviten sollen über alle Männer Israels mit lauter Stimme ausrufen: **Verflucht ist der Mann, der ein Gottesbildnis, das dem Herrn ein Gräuel ist, ein Künstlermachwerk, schnitzt oder gießt und es heimlich aufstellt.** Und das ganze Volk soll ausrufen: Amen. **Verflucht, wer Vater oder Mutter schmählt.** Und das ganze Volk soll rufen: Amen. **Verflucht, wer den Grenzstein seines Nachbarn verrückt.** Und das ganze Volk soll rufen: Amen. **Verflucht, wer einem Blinden den falschen Weg weist.** Und das ganze Volk soll rufen: Amen. **Verflucht, wer das Recht der Fremden, die Waisen sind, und das der Witwen beugt.** Und das ganze Volk soll rufen: Amen. **Verflucht, wer sich mit der Frau seines Vaters hinlegt,** denn er deckt das Bett seines Vaters auf. Und das ganze Volk soll rufen: Amen. **Verflucht, wer sich mit irgendeinem Tier hinlegt.** Und das ganze Volk soll rufen: Amen. **Verflucht, wer sich mit seiner Schwester hinlegt, mit der Tochter seines Vaters oder mit der Tochter seiner Mutter.** Und das ganze Volk soll rufen: Amen. **Verflucht, wer sich mit seiner Schwiegermutter hinlegt.** Und das ganze Volk soll rufen: Amen. **Verflucht, wer einen andern heimlich erschlägt.**

Und das ganze Volk soll rufen: Amen. **Verflucht, wer sich bestechen lässt, einen unschuldigen Menschen zu töten.** Und das ganze Volk soll rufen: Amen. **Verflucht, wer nicht die Worte dieser Weisung stützt, indem er sie hält.** Und das ganze Volk soll rufen: Amen.“

Hierzu dieser Kommentar, der nach heutigem orientalistischem Kenntnisstand allerdings späteren Überarbeitungen zuviel Gewicht beimisst:

„Sowohl Noth wie von Rad sehen daher in 31, 10–13 ... eine Anordnung, die an eine alte Sitte und Überlieferung anknüpft. Und diese Gelegenheit der regelmäßig wiederholten Gesetzesdarlegung und Bundeserneuerung war nach von Rad der ‚Sitz im Leben‘ für die deuteronomische Gesetzespredigt [...] Die einzelnen Stücke gehen zwar im Kern auf mosaische Überlieferung zurück, haben aber im Laufe der deuteronomischen Überlieferung, in der lebendig weitergeführten Gesetzesdarlegung zu verschiedenen Zeiten ihre heutige literarische Ausgestaltung erfahren“ (Junker, H.: Das Buch Deuteronomium. In: Nötscher, F. (Hrsg.): *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Altes Testament I*, Würzburg <sup>3</sup>1955, 448).

### (18) *Deuteronomium* 29–34: Testament des Mose – Fluch und Segen

*Deuteronomium* 28 bis 30 enthält wiederum wie die Gesetzesbestimmungen in *Exodus* bis *Levitikus* Segensverheißungen und Fluchandrohungen für Befolgung *resp.* Nichtbefolgung des Gesetzes. *Deuteronomium* 31, 24–26 hat im Anschluss daran die Notiz, dass entsprechend den Normen auch und speziell der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. C. eine Schriftfassung des Gesetzes erstellt und im Bundeszelt hinterlegt wurde: „Als Mose damit zu Ende war, den Text dieser Weisung in eine Urkunde einzutragen, ohne irgendetwas auszulassen, befahl Mose den Leviten, die die Lade des Bundes des Herrn trugen: **Nehmt diese Urkunde der Weisung entgegen und legt sie neben die Lade des Bundes des Herrn**, eures Gottes! Dort diene sie als Zeuge gegen euch.“

Wir sagten eben: „entsprechend den Normen der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. C.“ und verweisen hierfür noch einmal auf die orientalistische Beweisführung dafür „that the bulk of Deuteronomy in form and content is irrevocably tied to usage in the late second millennium“ (Kitchen 2006, 299). Es liegt für jeden mit der aktuellen Diskussion Vertrauten auf der Hand, dass dies “is a fact that clashes horribly with the hallowed speculations about the origins and history of ‘Deuteronomic’ thought that have been developed across two hundred years, and in particular with the last sixty years and with the ‘minimalism’ of the last decade or so.” (2006, 299)

Die angesprochenen Spekulationen sind uns bereits *usque ad nauseam* bekannt: Das *Deuteronomium* sei eine theologische Fiktion des 7. Jh., oder sogar eine Retrospektive aus dem Babylonischen Exil, beeinflusst vom prophetischen Denken in den beiden zentralen Anliegen des Gehorsams gegen die Gottheit mit Segen- und Fluchverheißungen und dem Verlust des Landes und Exil bei Ungehorsam bei *Jeremia*, *Josua*, *Richter*, *Samuel* und *Könige* (vgl. Kitchen 2006, 300). Unter biblischen Theologen wird seit einiger Zeit speziell die Meinung stark vertreten, dass die in *Deuteronomium* 28 aufgelisteten 25 Fluchformeln aus neuassyrischen Verträgen des 7. Jh. stammen und daher nicht aus der Zeit des Exodus sein können. Man findet nun allerdings nur sieben von 75 Fluchparagrafen der neuassyrischen Verträge im *Deuteronomium* und dazu nicht in derselben Ordnung. Das Argument ist also keines, zumal beide Versionen auf alte gemeinsame Traditionen zurückgehen und einige wenige Gemeinsamkeiten so nicht zwingend auf eine wechselseitige Entlehnung verweisen. Im Gegenteil: Die in *Deute-*

*ronomium* 28 aufgelisteten 25 Fluchformeln weisen noch mehr, nämlich 10 Parallelen zum viel älteren *Kodex Hammurabi* aus dem frühen 2. Jahrtausend auf und fünf Parallelen zu ähnlich alten Vertragstexten in Mari, also zusammen 15 Parallelen aus dem frühen 2. Jahrtausend. Dazu kommen noch sechs Parallelen aus dem späten 2. Jahrtausend, mithin insgesamt **21 Entsprechungen von Deuteronomium 28 zu Texten des 2. Jahrtausends gegen lediglich 7 aus dem 1. Jahrtausend**. Wenn man die frühen Jahrhunderte des 1. Jahrtausends vor dem neuassyrischen Reich hinzunimmt, kommt man vom 18. Jh. bis zum 7. Jh. auf **43 Entsprechungen** (30 vor 1200) zu *Deuteronomium* 28 gegen **lediglich 7 in den neuassyrischen Verträgen** und damit zu einer “almost insignificance“ für Letztere (vgl. Kitchen 2006, 291–294).

Überhaupt ist der Gehorsam / Ungehorsam gegen die Gottheit und entsprechend Segen / Fluch ab Mitte des 2. Jt. v. C. ein verbreitetes Konzept (Kitchen 2006, 301). Auch die **Androhung des Exils** oder der Verbannung in den Fluchformeln (28, 47–68) ist nicht nur als Retroperspektive auf das tatsächliche Geschick plausibel, sondern Exil “as a threat and practice, ... is universally from the early second millennium onward” (Kitchen 2006, 301) und eine “**ever present menace in the biblical world**” (ebd. 302).

Hier eine abschließende religionsphilosophische Bilanz der interdisziplinären Faktenslage zu den Büchern *Exodus*, *Levitikus*, *Numeri*, *Deuteronomium*:

“Under negatives we may classify the following facts. No Egyptian records mention specifically Israelites working in the East Delta ... or a Moses who spoke for such a group, or an exodus by a group of this name [...] Under neutral we have to register the reasons for the defective state of our existing ancient documentation [...] **It is no use asking the pharaohs to blazon their defeat** and loss of a top chariot squadron high on temple walls for all to see. Egyptian gods gave only victories to Kings – and defeats indicated divine disapproval, not applause! **It is no use looking for administrative registers** [...] In fact, **99% of all New Kingdom papyri are irrevocably lost** (administrative and otherwise), the more so in the sopping mud of the Delta [...] **No buildings at Pi-Ramesse are above ground level, either mighty temples or proud palaces** [...]

Under positives, ... a series of significant features may be briefly enumerated. (1) **Exoduses happened in the second millennium**, and the Israelite one is echoed all over the Hebrew Bible’s writings as a **key event**. (2) **Israel (as a people group) and neighbours Edom and Moab are mentioned in firsthand Egyptian sources shortly before 1200**; they were for real then. (3) The Ramesside Nineteenth Dynasty was a particularly cosmopolitan epoch in Egyptian history and culture; **Semites and others abounded in Egyptian society at all levels**, from Pharaoh’s court down to slaves. (4) The **Hebrew narratives in Exodus to Deuteronomy directly reflect earthy reality** [...] (5) The ban on going by a north route to Canaan is a direct response to Egyptian military presence there in precisely the thirteenth century. (6) **The tabernacle is an ancient Semitic concept, here with Egyptian technology involved, all from pre-1000**, even centuries earlier. (7) The form and content of the **Sinai covenant fit only the late second-millennium**, on the evidence of ample firsthand sources. (8) [...] The format of covenant demands a **leader from court circles** at that time who did learn of such things there. We would be obliged to invent a Moses if one were not already available. (9) The **apparent gap of 600 years** between the origin of Deuteronomy and its possible seventh-century role is **nothing unusual** [...] (10) The so-called Deuteronomic theology is wrongly so described; its **main features ... go back to at least the second millennium**, and are not special to Israel anyway. And, as ... demonstrated ... using firsthand examples from known history ... **ancient inclusion of theological elements in narratives does not automatically turn them into fiction.**” (Kitchen 2006, 310–312)

Die klassische theologische Bilanz zu diesen Büchern bzw. zum Gesetz des Moses aus der Perspektive des messianischen Israel des Neuen Bundes soll an dieser Stelle ebenfalls auszugsweise eingerückt werden. Es ist einmal der *Brief an die Hebräer* und dann v.a. der *Brief an die Römer* des rabbinischen Theologen Saulus Apostolus aus dem Jahre 57 n. C. Folgende Auszüge (*Römer* 1, 18–32; 2, 1–29; 4, 9–22) dokumentieren den völligen Gleichklang in Geist, Argumentation und Stil mit der Tora des Mose<sup>27</sup>:

„Der **Zorn Gottes** wird vom Himmel herab offenbart **wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen**, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. **Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar**; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. **Daher sind sie unentschuldig**. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt. **Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert**. Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren. **Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen**.

**Darum lieferte Gott sie durch die Begierden ihres Herzens der Unreinheit aus, sodass sie ihren Leib durch ihr eigenes Tun entehrten**. Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers – gepriesen ist er in Ewigkeit. Amen. Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus: Ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen; ebenso gaben die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau auf und entbrannten in Begierde zueinander; Männer trieben mit Männern Unzucht und erhielten den ihnen gebührenden Lohn für ihre Verirrung.

Und da sie sich **weigerten, Gott anzuerkennen**, lieferte Gott sie einem **verworfenen Denken** aus, sodass sie tun, was sich nicht gehört: **Sie sind voll Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier und Bosheit, voll Neid, Mord, Streit, List und Tücke**, sie verleumdten und treiben üble Nachrede, sie hassen Gott, sind überheblich, hochmütig und prahlerisch, erfinderisch im Bösen und ungehorsam gegen die Eltern, sie sind unverständlich und haltlos, ohne Liebe und Erbarmen. Sie erkennen, dass Gottes Rechtsordnung bestimmt: Wer so handelt, verdient den Tod. **Trotzdem tun sie es nicht nur selber, sondern stimmen bereitwillig auch denen zu, die so handeln**.

Darum bist du unentschuldig – wer du auch bist, Mensch –, wenn du richtest. Denn worin du den andern richtest, darin verurteilst du dich selber, da du, der Richtende, dasselbe tust [...] Meinst du etwa, du könntest dem Gericht Gottes entinnen, wenn du die richtest, die solche Dinge tun, und dasselbe tust wie sie? [...] Weißt du nicht, dass Gottes Güte dich zur Umkehr treibt? **Weil du aber starrsinnig bist und dein Herz nicht umkehrt, sammelst du Zorn gegen dich für den «Tag des Zornes», den Tag der Offenbarung von Gottes gerechtem Gericht**. Er wird jedem vergelten, wie es seine Taten verdienen: denen, die beharrlich Gutes tun und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, gibt er ewiges Leben, denen aber, die selbstüchtig nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit gehorchen, widerfährt Zorn und Grimm. Not und Bedrängnis wird jeden Menschen treffen, der das Böse tut, zuerst den Juden, aber ebenso den

<sup>27</sup> Religionsphilosophisch aufschlussreich mögen hier die „sieben Kriterien“ des schon o.e. J. H. Newman sein, „um gesunde Entwicklungen einer Weltanschauung oder Theorie [Idee] von ihrem Zustand des Verfalls und Niedergangs zu unterscheiden: Es liegt kein Verfall (Fehlentwicklung) vor, wenn sie einen und denselben Typus beibehält, und die gleichen Prinzipien, die gleiche Organisation; wenn ihre Anfänge ihre folgenden Phasen begründen und vorhersehen lassen, und ihre späteren Erscheinungsbilder ihre frühere Erscheinung deckt und ihr dienlich ist; wenn sie Assimilationskraft und die Fähigkeit zum Wiederaufleben besitzt, und eine kraftvolle Tätigkeit von Anfang bis zum Schluß zeigt.“ (Newman, J. H.: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Notre Dame, Indiana <sup>6</sup>1989, 171 (Übersetzung von mir)

Griechen; Herrlichkeit, Ehre und Friede werden jedem zuteil, der das Gute tut, zuerst dem Juden, aber ebenso dem Griechen; denn Gott richtet ohne Ansehen der Person.

Alle, die sündigten, ohne das Gesetz [Tora] zu haben, werden auch ohne das Gesetz zugrunde gehen und alle, die unter dem Gesetz sündigten, werden durch das Gesetz gerichtet werden. Nicht die sind vor Gott gerecht, die das Gesetz hören, sondern er wird die für gerecht erklären, die das Gesetz tun. **Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz.** Sie zeigen damit, dass ihnen die **Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben** ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich [...] Du nennst dich zwar Jude und verlässt dich auf das Gesetz, du rühmst dich deines Gottes, du kennst seinen Willen und du willst, aus dem Gesetz belehrt, beurteilen, worauf es ankommt; du traust dir zu, **Führer zu sein für Blinde, Licht für die in der Finsternis, Erzieher der Unverständigen, Lehrer der Unmündigen**, einer, für den im Gesetz Erkenntnis und Wahrheit feste Gestalt besitzen. Du belehrst andere Menschen, dich selbst aber belehrst du nicht. Du predigst: Du sollst nicht stehlen!, und stiehst. Du sagst: Du sollst die Ehe nicht brechen!, und brichst die Ehe. Du verabscheust die Götzenbilder, begehst aber Tempelraub. Du rühmst dich des Gesetzes, entehrst aber Gott durch Übertreten des Gesetzes. Denn in der Schrift steht: **Euretwegen wird unter den Heiden der Name Gottes gelästert.**

Die Beschneidung ist nützlich, wenn du das Gesetz befolgst; übertrittst du jedoch das Gesetz, so bist du trotz deiner Beschneidung zum Unbeschnittenen geworden. Wenn aber der Unbeschnittene die Forderungen des Gesetzes beachtet, wird dann nicht sein Unbeschnittensein als Beschneidung angerechnet werden? Der leiblich Unbeschnittene, der das Gesetz erfüllt, wird dich richten, weil du trotz Buchstabe und Beschneidung ein Übertreter des Gesetzes bist. **Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist**, und Beschneidung ist nicht, was sichtbar am Fleisch geschieht, **sondern Jude ist, wer es im Verborgenen ist**, und Beschneidung ist, **was am Herzen durch den Geist, nicht durch den Buchstaben geschieht.** Der Ruhm eines solchen Juden kommt nicht von Menschen, sondern von Gott [...]

Wir haben gesagt: **Abraham wurde der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet.** Wann wurde er ihm angerechnet: als er beschnitten oder als er unbeschnitten war? Nicht als er beschnitten, sondern **als er noch unbeschnitten war.** Das Zeichen der Beschneidung empfing er zur Besiegelung der Glaubensgerechtigkeit, die ihm als Unbeschnittenem zuteil wurde; also ist er der Vater aller, die als Unbeschnittene glauben und denen daher Gerechtigkeit angerechnet wird, und er ist der Vater jener Beschnittenen, die nicht nur beschnitten sind, sondern auch den Weg des Glaubens gehen, des Glaubens, den unser Vater Abraham schon vor seiner Beschneidung hatte.

Denn Abraham und seine Nachkommen erhielten nicht aufgrund des Gesetzes die Verheißung, **Erben der Welt** zu sein, sondern **aufgrund der Glaubensgerechtigkeit.** Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werde, nach dem Wort: So zahlreich werden deine Nachkommen sein. Ohne im Glauben schwach zu werden, war er, der fast Hundertjährige, sich bewusst, dass sein Leib und auch Saras Mutterschoß erstorben waren. Er zweifelte nicht im Unglauben an der Verheißung Gottes, sondern wurde stark im Glauben und er erwies Gott Ehre, fest davon überzeugt, dass Gott die Macht besitzt zu tun, was er verheißt hat. Darum wurde der Glaube ihm als Gerechtigkeit angerechnet.“

**(19) Josua 1–12: Militärische Neutralisierung Kanaans durch zwei Blitzkriege**

Eine angemessene religionsphilosophische Analyse des Buches *Josua* sollte die geopolitische und kulturgeschichtliche Großlage der Epoche vor Augen haben. Wir geben sie im Anschluss an Zenger et al. (2008) wieder:

„Im 2. Jt. v. Chr. kommt es nach einer nicht urbanen Zwischenzeit am Ende des 3. Jts. (ca. 2200–2000 v. Chr.) in der gesamten Levante zu einer erneuten Urbanisierung (Ausbildung von städtischen Zentren). **Die in zwei Phasen im 20. und 18. Jh. v. Chr. z. T. auf den Ruinen frühbronzezeitlicher Stadtanlagen gegründeten Städte bestehen bis zum Ende der Spätbronzezeit um 1200 v. Chr.** [...] Die politischen Konstellationen zeigt ein knapper historischer Überblick: Nach der Vertreibung der Hyksos ... am Ende des 16. Jhs. v. Chr. expandiert Ägypten im sog. Neuen Reich (18. – 20. Dynastie ca. 1550–1070 v. Chr.) ... erneut stark nach Palästina und Südsyrien [...] **Die kananäischen Fürsten verlieren ihre Eigenständigkeit und werden Vasallen des ägyptischen Reiches.** [Um 1350 v. Chr. beginnt ...] der ägyptische Einfluss in Syrien / Palästina zu schwinden. Erst mit der 19. Dynastie (1292–1185 v. Chr.) beginnt außenpolitisch für Ägypten eine neue Konsolidierungsphase, die unter Sethos I. (1290–1279 v. Chr.) und Ramses II. (1279–1213 v. Chr.) zu erneuter Vormachtstellung Ägyptens führt [...] **Palästina wird zur Grenzregion zwischen ägyptischem und hethitischem Herrschaftsbereich.** Die letzte Phase der Spätbronzezeit ist durch den Zusammenbruch des Hethiterreiches im ausgehenden 13. Jh. v. Chr. und den Einfall der Seevölker aus der Ägäis und Südanatolien bestimmt, dem auch das ägyptische Reich ... nur mit Mühe standhalten kann (Schlacht gegen die Seevölker im Nildelta 1175 v. Chr.) [...] Die Außenpolitik der Ramessiden nach Ramses III. (1183–1151 v. Chr.) wird in der zweiten Hälfte der 20. Dynastie schwächer, wobei die **syrisch-palästinischen Provinzen zunehmend vernachlässigt werden**, was schließlich zu einem völligen **Verlust der außenpolitischen Vormachtstellung in der 21. Dynastie** (1070–945 v. Chr.) führt.“ (Zenger / Frevel a.a.O. 2008, 596)

Einen guten Forschungsüberblick zum Inhalt des Buches *Josua* hat James K. Hoffmeier: *Israel In Egypt*, Oxford / New York 1999, 1. Kap.: Israel's Early History in Recent Scholarship, 3–24, 2. Kap.: The Origins of Israel: The Current Debate, 25–51. Bibelwissenschaftler neigen dazu, in *Josua* die deuteronomistische Überarbeitung und Redaktion des 7.–8. Jh. v. C. einer vordeuteronomistischen Landnahmemeerzählung zu sehen (Zenger et al. a.a.O. 2008, 206–207). M. Weinfeld: *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, hat Parallelen von *Josua* zu neuassyrischen Texten des 1. Jahrtausends gefunden und darauf die These gegründet, dass *Josua* eine in späteren Jahrhunderten unter dem Einfluss der sog. deuteronomistischen Schule entstandene Schrift ohne historische Aussagekraft sei. Die Gegenkritik konnte zeigen, dass diese Parallelen ebenso gut in mittelassyrischen Texten des 2. Jahrtausends bezeugt sind. Experten wie Kitchen erkennen überhaupt auf ein zwingendes Zeitfenster für *Josua* (und Tora) von 1400/1360 v. C. bis 1200/1180 v. C. (Kitchen 2006, 308–309). Dass inzwischen die gesamte Theorie einer deuteronomistischen Schule und deren Überarbeitung alter Traditionen fraglich geworden ist, war bereits im Vorhergehenden und öfter thematisch.<sup>28</sup> In Bezug auf *Josua* kommt hinzu:

<sup>28</sup> Die Grenze zum Komischen überschreitet Giovanni Garbini: *History & Ideology in Ancient Israel*, New York 1988, 132: “The ideology of the books of Joshua and Judges reflects the ideology and Sitz im Leben of the final centuries of the Intertestamental Period when these works were written.” Denn: “It defies logic to believe that Joshua and Judges originated in the very period when the Qumran scribes were already copying the same documents because they were deemed to be canonical.” (Hoffmeier 1999, 12)



“Literary approaches to Joshua have shown that, far from being a patchwork of carelessly thrown together and often contradictory tales, the **book appears to have been creatively and skillfully crafted.**” (H. J. Kororevaar: *De opbouw van het Boek Jozua* [The structure of the Book of Joshua], Brüssel 1990) (Hoffmeier 1999, 37).“ – “Koorevaar concludes that ... the work was redacted before the destruction of the Shiloh sanctuary in the eleventh century B.C.” (Hoffmeier 1999, 37)

Dass auch folgende Disjunktion so nicht korrekt ist, sondern als Konjunktion zu lesen ist, war ebenfalls bereits thematisch: „Hauptthema des Buches ist nicht, wie immer gesagt wird, die kriegerische Eroberung des Landes und die Vernichtung seiner Bewohner, sondern das Land als Gabe JHWHs [...] Im Mittelpunkt des Josuabuches steht nicht die Landnahme, sondern die *Landgabe*.“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 209) Noch pointierter wird diese Diskjunktion aufgemacht, wenn einerseits der heilige Krieg mit Bann oder Vernichtungsweihe dahingehend relativiert wird, dass sich „mehrere Erzählungen ... einem altorientalischen Schema an[schließen], wonach eine Gottheit den Auftrag gibt, ein Land zu unterwerfen und die Bewohner zu vernichten, wenn sie Widerstand leisten“, was jedoch nur spätere literarische Fiktion sei oder sagenhafte aitiologische Überlieferung, d.h. legendäre Erklärung für Ruinenstädte (Zenger et al. a.a.O. 2008, 210). Und andererseits in kaum anders als betulich zu nennendem Tonfall gesagt wird, dass die Landnahme vielmehr als kultisches Geschehen zu verstehen sei, als harmlose Prozession über den Jordan und um Jericho (Zenger et al. a.a.O. 2008, 211). Ein weiteres, sehr prominentes Beispiel dafür, dass es so nicht geht, ist der erste König Saul. Seine durch den Propheten Samuel ausgesprochene endgültige Verwerfung durch JHWH erfolgt wegen nicht konsequenter Durchführung des Bannes (Vernichtungsweihe) an den Amalekitern. In der theologischen Sicht des Tanakh hat Saul dadurch schwere Schuld auf sich geladen (1 *Samuel* 15, 17-19, 26):

„Der Herr hat dich zum König von Israel gesalbt. Dann hat dich der Herr auf den Weg geschickt und gesagt: Geh und weihe die Amalekiter, die Übeltäter, dem Untergang; kämpfe gegen sie, bis du sie vernichtet hast. Warum hast du nicht auf die Stimme des Herrn gehört, sondern hast dich auf die Beute gestürzt und getan, was dem Herrn missfällt? [...] Du hast das Wort des Herrn verworfen und nun hat der Herr dich verworfen, sodass du nicht mehr König von Israel sein kannst.“

Zur zeitgeschichtlichen Authentizität von *Josua* gehört andererseits aber auch dieses: “The Hebrew conquest account of Canaan in Joshua 9–12 is, by and large, typical of any ancient Near Eastern account.” (Lawson Younger, K.: *Ancient Conquest Accounts*, Sheffield 1990, 265) Hoffmeier kommentiert hierzu: “He discovered that Near Eastern scribes used similar, if not identical, theological perspectives and literary conventions and devices in their military writing” (1999, 39). Das gehört auch: “Hyperbole, as Younger has shown, was a regular feature of Near Eastern military reporting.” (1999, 42) Ein Beispiel dieses literarischen Stilmittels der Überzeichnung oder metaphorischen Steigerung ist *Josua* 10, 40: „So schlug Josua **das ganze Land** – das Bergland und den Negeb, die Schefela und ihre Ausläufer – mit allen seinen Königen. **Niemand ließ er entkommen**; alles, was lebte, weihte er dem Untergang, wie es der Herr, der Gott Israels, befohlen hatte.“ Dass dieser Satz nicht wörtlich zu nehmen ist, zeigt etwas später *Josua* 13, 1: „Als Josua alt und hochbetagt war, sagte der Herr zu ihm: Du bist alt und hochbetagt, aber **vom Land bleibt noch sehr viel in Besitz zu nehmen.**“ Die folgenden Verse 2–14 bringen eine genaue Aufstellung der Städte und Gebiete, die noch nicht in Besitz genommen wurden. Dasselbe Bild bietet das folgende Buch der *Richter* (1, 19. 21. 27–35):

„Der Herr war mit Juda, sodass es das Bergland in Besitz nehmen konnte. Aber die **Bewohner der Ebene konnten sie nicht vertreiben**, weil sie eiserne Kampfswagen hatten [...] Die Benjaminer konnten die **Jebusiter, die in Jerusalem wohnten, nicht vertreiben** und so blieben die Jebusiter bei den Benjaminern in Jerusalem wohnen bis auf den heutigen Tag [...] Manasse konnte (die Einwohner von) Bet-Schean und seinen Tochterstädten sowie von Taanach und seinen Tochterstädten, die Einwohner von Dor und seinen Tochterstädten, die Einwohner von Jibleam und seinen Tochterstädten und die Einwohner von Megiddo und seinen Tochterstädten nicht vertreiben. **So gelang es den Kanaanitern, in dieser Gegend zu verbleiben**. Als die Israeliten stark geworden waren, zwangen sie die Kanaaniter zur Fron, aber vertreiben konnten sie sie nicht. Efraim konnte die Kanaaniter nicht vertreiben, die in Geser wohnten. **Darum blieben die Kanaaniter mitten unter ihnen in Geser wohnen**. Sebulon konnte die Einwohner von Kitron und die Einwohner von Nahalol nicht vertreiben. **Darum blieben die Kanaaniter mitten unter ihnen wohnen**, aber sie wurden Fronarbeiter. Ascher konnte die Einwohner von Akko und die Einwohner von Sidon nicht vertreiben, auch nicht (die Einwohner) von Mahaleb, Achsib, Helba, Afek und Roheb. **Darum leben die Ascheriter mitten unter den Kanaanitern, die in der Gegend wohnen blieben, weil man sie nicht vertreiben konnte**. Naftali konnte die Einwohner von Bet-Schemesch und die Einwohner von Bet-Anat nicht vertreiben und **wohnt deshalb mitten unter den Kanaanitern, die im Land verblieben** sind. Die Einwohner von Bet-Schemesch und Bet-Anat aber wurden Fronarbeiter. Die Amoriter drängten die Daniter ins Bergland ab und ließen sie nicht in die Ebene herabkommen.“

Hermeneutisch oder wissenschaftstheoretisch ist also zu beachten:

“As a consequence of this failure [to recognize the hyperbolic nature of such statements in Joshua] these historical minimalists have committed ‘**the fallacy of misplaced literalism**’, that Fischer defines as ‘the misconstruction of a statement-in-evidence so that it carries a literal meaning when a symbolic or hyperbolic or figurative meaning was intended.’ [David Hackett Fischer: *Historian’s Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, New York 1970, 58]” (Hoffmeier 1999, 42)<sup>29</sup>

Vieles an der noch vorzustellenden Landnahmedebatte ist also ein Streit um Potemkinsche Dörfer: “A careful reading of the text of Joshua suggests a far more modest military outcome than those advanced by twentieth-century biblical scholars either supporting or critiquing the conquest model. So it appears that the **real contradiction was between the model and the archaeological record**, not the record and the narratives of Joshua and Judges.” (Hoffmeier 1999, 36) Zunächst jedoch wiederum ein Auszug und zwar die wohl bekannteste Passage aus dem Originaltext (*Josua* 3, 14–17; 5, 13–15; 6, 1–5):

„Als dann das Volk seine Zelte verließ und aufbrach, um den Jordan zu überschreiten, gingen die Priester, die die Bundeslade trugen, an der Spitze des Volkes. Und als die Träger der Lade an den Jordan kamen und die Füße der Priester, die die Lade trugen, das Wasser berührten – der Jordan war aber während der ganzen Erntezeit über alle Ufer getreten –, da blieben die Fluten des Jordan stehen. **Das von oben herabkommende Wasser stand wie ein Wall in weiter Entfernung, bei der Stadt Adam**, die in der Nähe von Zaretan liegt. **Die zum Meer der Araba, zum Salzmeer, hinabfließenden Fluten dagegen liefen vollständig ab** und das Volk zog Jericho gegenüber durch den Jordan. [...]

<sup>29</sup> Dazu kommt oft methodologische Inkohärenz: “Suddenly, historical minimalists such as Ahlström and Lemche become maximalists [when confronted with non-hebrew material], accepting at face value an Egyptian document, despite the fact that it too is religious and ideological, replete with hyperbole and propaganda. Yet when similar literary devices and rhetoric are found in Joshua, the historical value of those narratives is summarily dismissed. The methodological inconsistency is self-evident.” (Hoffmeier 1999, 38)

Als Josua bei Jericho war und Ausschau hielt, sah er plötzlich einen Mann mit einem gezückten Schwert in der Hand vor sich stehen. Josua ging auf ihn zu und fragte ihn: Gehörst du zu uns oder zu unseren Feinden? Er antwortete: Nein, ich bin der Anführer des Heeres des Herrn. Ich bin soeben gekommen. Da warf sich Josua vor ihm zu Boden, um ihm zu huldigen, und fragte ihn: Was befiehlt mein Herr seinem Knecht? Der Anführer des Heeres des Herrn antwortete Josua: Zieh deine Schuhe aus; denn der Ort, wo du stehst, ist heilig. Und Josua tat es [...]

Jericho hielt wegen der Israeliten die Tore fest verschlossen. Niemand konnte heraus und niemand konnte hinein. Da sagte der Herr zu Josua: Sieh her, ich gebe Jericho und seinen König samt seinen Kriegern in deine Gewalt. **Ihr sollt mit allen Kriegern um die Stadt herumziehen und sie einmal umkreisen. Das sollst du sechs Tage lang tun.** Sieben Priester sollen sieben Widderhörner vor der Lade hertragen. **Am siebten Tag sollt ihr siebenmal um die Stadt herumziehen und die Priester sollen die Hörner blasen.** Wenn das Widderhorn geblasen wird und ihr den Hörnerschall hört, soll das ganze Volk in lautes Kriegsgeschrei ausbrechen. **Darauf wird die Mauer der Stadt in sich zusammenstürzen;** dann soll das Volk hinübersteigen, jeder an der nächstbesten Stelle.“

Eine Totalblockade des Jordan durch Einsturz von Abschnitten des Steilufers am Mittel- lauf ist übrigens historisch belegt für 1267 n. C. (während 16 Stunden), 1906 und 1927 n. C. (21 Stunden) (Kitchen 2006, 167). Den weiteren Verlauf der Aktionen fast gut Kitchen (2006, 234–239) zusammen:

“The book of Joshua does *not* describe a total Hebrew conquest and occupation of Canaan, real or imaginary. Read straight, its **narratives describe an entry** (from over the Jordan), **full destruction of two minor centers** (Jericho, Ai; burned), then defeat of local kings and **raids trough south Canaan**. Towns are attacked, taken, and damaged ..., kings and subjects killed *and then left behind, not held on to*. **The same in north Canaan:** strategic **Hazor is fully destroyed** (burned), not the others. The rest are treated like the southern towns, *and again left, not held*. **Israel stayed based in Gilgal, then took over an inland strip from there up to Shechem and Tirzah.** These preliminary successes were celebrated with war rhetoric appropriate to the time [...]

**The biblical data and Egyptian references are agreed on the effective existence and activity of Seir / Edom, Moab (with Dibon!), and Israel at this time, plus Ammon [...]** One cannot really ask for more in the circumstances [...] Joshua is not alone as leader of an ... would-be expansionist group in Canaan or south Syria. **Labayu of Shechem and Addi-ashirta ... in Amurru of the fourteenth century offer analogous profiles [...]** In the **second half of the second millennium (our period), campaign reports often had the same profile as Joshuas’s.** Divine commission might first be recorded; then the first conflicts in detail; and later campaigning in briefer, more formalic fashion. The conquests made are summed up in topographical lists of those kings / places subdued [...] **By contrast with all this, the general trend in the later first-millennium Assyrian annals is the opposite.** Later editions of these are found to abbreviate or compress the accounts of the earliest campaigns and to devote more space to the latest ones [...]

The list of places / Kings with prologue in Josh. 12:7–24 is precisely what one might expect at this epoch; it is not ‘late’ [...] **All of this is authentic usage, and good second-millennium practice [...]** The personal names of several Canaanite kings opposing Joshua are of Hurrian origin; this is a **mark of the late second millennium.** The Hurrian element is only vestigial later ... and is gone completely by circa 700. The **female tavern-keeper phenomenon** (cf. Rahab) is **valid down to circa 1100**, after which customs changed [...]

After the entry from the east over the Jordan, and Hebrews spread into the region north of Jerusalem (Ephraim / Manasseh), the **expansion from east to west corresponds with the**

**east-west development of pottery styles during the end of the thirteenth into the early twelfth centuries [...]** **The range of sites in use in the later thirteenth century corresponds very well with those named in Joshua and Judges.** None are burned save three; so it is useless to try to determine a Hebrew ‘destruction’ by seeking ‘fire streaks’ in these sites, outside Hazor (abundantly evidenced, level XIII), Jericho (LB IIB, totally eroded), or Ai (situation obscure) [...]. **The border and town lists are, again, types of documents well attested in the second millennium.** And ... they do not precisely correspond to the Hebrew holdings on the ground at any later period (not even with the ‘united monarchy’). **They are ... not later relicts of the days of Solomon, Hezekiah,, Josiah, or anyone else, which epochs do not fit [...]** The particular history of Dan / Laish corresponds well in terms of both the Hebrew narratives and the archaeology of Tell Dan (Laish); this correspondence could not therefore, be invented over half a millennium later [...]

That there was an **entry by the Israelites into Canaan from outside** is indicated clearly by the **demographic situation revealed by modern archaeological surveys**, revealing a whole rash of fresh, new, small settlements. In the 150 years circa 1150–1000, the population seems to have doubled, but in less than half that time, circa **1210–1150, it at least quintupled!** [...] The only answer is that **numbers suddenly shot up because additional people came in.** The entry of the Israelites is an obvious factor; no other is. The ‘revolting peasant’ and ‘up to the hills away from taxation’ types of theories can be dismissed; **neither would account for the massive demographic or cultural changes** [...] A whole **series of features ties the contents and styling of Joshua**, Num. 20–33, and Judges **to known usage in the second millennium** [...] None of the ... features could be simply invented without precedent in the seventh century or later.”

Heben wir noch einmal einige Punkte heraus: “One problem with the ‘infiltration’ or ‘migrations’ model that has not been thoroughly addressed by its advocates is its failure to explain the demise of the Late Bronze Canaanite city-states” (Hoffmeier 1999, 5). Darunter sind so signifikante Einzelheiten wie die dem altorientalischen Bräuchen widersprechende “deliberate decapitation and mutilation of statues of deities” in der von Israeliten eroberten Metropole des Nordens Hazor, wie in *Deuteronomium* 7, 5 gefordert (Hoffmeier 1999, 35). In der Formulierung des derzeitigen deutschen Referenzwerkes: „Viele Orte werden verlassen, einige ... zerstört und danach z.T. befestigt weiter besiedelt. Doch bilden die Zerstörungen eher die Ausnahme.“ (Zenger et al. 2008, 614) Und: „Auf dem Gebiet der Stämme Efraim und Manasse [= Ausgangsgebiet der israelitischen Siedlung] gab es – nach Auskunft der Archäologie – in der sog. Spätbronzezeit nur ca. 30 dörfliche Siedlungen. **In der Eisenzeit I (1200–1000 v. C.) wuchs diese Zahl jedoch auf über 200 Dörfer an.**“ (Zenger et al. 2008, 211) Aufgrund der apriorischen Leugnung des Exodus und aufgrund des Paradigmas der langsamen indigenen Volkwerdung wird jedoch der offensichtliche Zusammenhang mit genau dem Buch *Josua* verdrängt: „Historisch und archäologisch lässt sich zwar in jener Epoche ein kultureller Niedergang der kanaanäischen Stadtkönigtümer, ja sogar die Zerstörung einzelner Städte feststellen, aber das war nicht das Werk Israels.“ (ebd. 209) Dies ist umso paradoxer als die in Rede stehenden Autoren mitteilen:

„In der Landnahmedebatte“ werden „als ethnische Differenzmarker und Indikatoren (Leitfossilien) einer neuen Kultur geführt ... das sog. **Vierraumhaus** und die [...] etwa 1 m hohen **ovoiden Vorratskrüge mit Halswulst** (die sog. Collared-Rim-Jars) [...] zum Transport und zur Lagerung von Getreide, Öl und Wein [...] sowie] der ... neu eingeführte

**Terassenfeldbau** [und ...] die Auffälligkeit, dass in den Siedlungsgebieten **Schweineknöchen weitestgehend fehlen**<sup>30</sup> (Zenger et al. a.a.O. 2008, 611–612).

Es ist wohl keine Unterstellung, bei Zenger et al. überhaupt ein erkenntnisleitendes Interesse daran auszumachen, jedes religiöse *Definiens* aus der Begriffsbestimmung des frühen Israel herauszuhalten:

„Die Religion der frühen ‚Israeliten‘ unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der kanaanäischen Religion [...] Die beiden Gesellschaften sind dagegen in ökonomischer und sozialer Hinsicht grundverschieden: Während die spätbronzezeitliche Stadtkultur durch Arbeitsteilung und das Erzielen eines ökonomischen Mehrwerts (Handel und Handwerk) gekennzeichnet war, ist die Dorfkultur subsistenzwirtschaftlich und durch den Tauschhandel mit Naturprodukten geprägt [...] In der Forschung wird die früheisenzeitliche Sozialstruktur deshalb häufig als ‚egalitäre Stammesgesellschaft‘ bezeichnet“ (Zenger / Frevel a.a.O. 2008, 611).

Fernere Fakten sind: Josue und Israels Landnahme haben eine direkte, strategisch analoge und im Umfang noch anspruchsvollere Parallele in der Neubegründung eines Königums Amurru aus dem Nichts im 14. Jh. durch Abdi-ashirta im Libanongebirge (Kitchen 2006, 166, s.o.). Schließlich diese Details: Die weibliche Schankwirtin Rahab ist kulturgeschichtlich nur im 2. Jahrtausend bis ca. 1000 v. C. möglich, danach nicht mehr (Kitchen 2006, 167, s.o.). Und das Wort für Babylonien in *Josua* 7, 21 „Schinar“ ist in Gebrauch vom 16. bis 13. Jh. v. C., nicht später (Kitchen 2006, 177).

Zur archäologischen Situation in Jericho, welches als älteste Stadt der Welt gilt, da es seit dem 7. Jahrtausend v. C. als stadtähnliche Siedlung existiert. Die Stadt war von 1275 bis 875 v. C. In diesem Zeitraum von 400 Jahren beseitigte die Erosion alle Spuren der vorherigen Stadt, so dass es physikalisch unmöglich ist, Überreste des Jericho aus der Epoche *Josua* zu entdecken. Zum Vergleich: Jericho war in der vorhergehenden Mittelbronzezeit die wohlhabendste und bedeutendste Stadt Kanaans und war anschließend von 1550 bis 1350 nicht bewohnt. **Dieser Zeitraum von 200 Jahren genügte, dass die Erosion alle Spuren tilgte**, so dass von diesem großen Zentrum nichts erhalten ist. Man findet lediglich einige wenige Überreste aus dem 14./13. Jh. v.C. (Kitchen 2006, 187).<sup>31</sup> Hoffmeier macht daher zu der einschlägigen Diskussion um *Josua* diese richtige methodologische Bemerkung:

“A ... problem for recent reconstructions that reject the idea of conquest is the **fallacy of ‘negative proof’** – that is, ‘an attempt to sustain a factual proposition merely by negative evidence’ [David Hackett Fischer: *Historian’s Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, New York 1970, 47]. Concerning this type of fallacy, David Hackett Fischer [a.a.O. 1970, 4] has cogently observed, ‘evidence must always be affirmative. Negative evidence is a contradiction in terms – it is no evidence at all’ [Fischer: *Historian’s Fallacies*, 62].” (1999, 34)

<sup>30</sup> Vgl. noch einmal diese schon bekannte Einschätzung: “William Dever sees the absence of pig bones in Iron I hill country settlements as germane to locating early Israel, since pork consumption ‘was relatively common’ in Bronze Age Canaan. In fact, he declares that ‘the presence or absence of pig bones may thus be our best archeological indicator of the much-debated ‘ethnic boundaries’ of early Israel [Dever, W. G.: *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?: What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids / Cambridge 2002, 113]. Ancient Israel’s dietary injunction against eating pork is hard to explain if Israel originated as a people in Canaan and devolved from the Canaanites. In other words, there was no social or religious rationale to reject pork if they had simply emerged from Canaanite culture.” (Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai*, Oxford 2005, 233)

<sup>31</sup> Auch zur archäologischen Situation von Ai “it should be noted that the equation of et-Tell with Ai of the Joshua narratives has been questioned.” (Hoffmeier 1999, 7)

**(20) Josua 13–24: Aufteilung des Landes und Siedlungsbeginn**

Einen ersten Eindruck vermittelt hierzu *Josua* 13, 1–6 am Anfang und 23, 5–7 sowie 24, 13 am Ende unseres Referenztextes:

„Als Josua alt und hochbetagt war, sagte der Herr zu ihm: Du bist alt und hochbetagt, aber vom Land bleibt noch sehr viel in Besitz zu nehmen. Das ist das Land, das noch übrig ist: alle Bezirke der Philister und das ganze Gebiet der Geschuriter vom Schihor-Fluss östlich von Ägypten bis zum Gebiet von Ekron im Norden – es wird den Kanaanitern zugerechnet –, die fünf Philisterfürsten von Gaza, Aschdod, Aschkelon, Gat und Ekron sowie die Awiter im Süden, das ganze Land der Kanaaniter und Meara, das zu Sidon gehört, bis nach Afek und bis zum Gebiet der Amoriter, ferner das Land der Gibiliter und der ganze Libanon im Osten, von Baal-Gad am Fuß des Hermongebirges bis nach Lebo-Hamat [...] Verteil nun dieses Land als Erbesitz an die neun Stämme und den halben Stamm Manasse [...]“<sup>32</sup>

Der Herr, euer Gott, wird sie (auch künftig) vor euren Augen verjagen und sie vor euren Augen vertreiben und ihr werdet ihr Land in Besitz nehmen, wie es euch der Herr, euer Gott, versprochen hat. Haltet aber immer daran fest, alles zu beachten und zu tun, was im Gesetzbuch des Mose geschrieben steht; weicht nicht nach rechts oder links davon ab! **Vermischt euch nicht mit diesen Völkern, die bei euch noch übrig geblieben sind;** den Namen ihrer Götter sollt ihr nicht nennen und nicht bei ihnen schwören, ihr sollt ihnen nicht dienen und euch nicht vor ihnen niederwerfen [...] **Ich gab euch ein Land, um das ihr euch nicht bemüht hattet, und Städte, die ihr nicht erbaut hattet.** Ihr habt in ihnen gewohnt und ihr habt von Weinbergen und Ölbäumen gegessen, die ihr nicht gepflanzt hattet.“

Zu letzterem Vers, *Josua* 24, 13, merkt Hoffmeier an: “This suggests that the arrival of the Israelites did not significantly affect the cultural continuity of the Late Bronze Age ... for they became the heirs of the material culture of the Canaanites.” (1999, 44)

Richtiges mit (v.a. in der prophetischen oder theologischen Perspektive der Tora) Verworrenem vermischt ist in dieser Darstellung der Sachlage: „Insgesamt ist für die sog. Landnahme viel stärker von einem überwiegend friedlichen Nebeneinander zu der restlichen Stadtkultur ... auszugehen [...] Ein großer Teil der sozialen, religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens steht in mehr oder minder großer Kontinuität zur Spätbronzezeit. ‚Israel‘ entsteht zu großen Teilen ... *nicht* gegen oder durch Zerstörung Kanaans.“ (Zenger et al. 2008, 614)

Zur Ära Josues haben wir eine sehr prominente archäologische Bestätigung der Existenz Israels in Kanaan: die **Merenptah-Stele von ca. 1210 v. C.** Ausnahmsweise gibt es in deren Beurteilung keine größeren Meinungsverschiedenheiten zwischen Orientalisten und minimalistischen Alttestamentlern *resp.* Religionswissenschaftlern. Wir zitieren stellvertretend für letztere Gruppe unseren häufigen Gewährsmann Erich Zenger und Mitarbeiter:

„Prominent ... ist die sog. ‚Israel-Stele‘ ... des Pharaos Merenptah (1213–1204/03 v. Chr.). Die 3, 20 m hohe Granitstele ... berichtet [u.a.] von [...] Israel ... (*Israel liegt wüst und hat keinen Samen*) [...] wahrscheinlich [im Rahmen ...] eines Palästinafeldzugs Merenptahs [...] Zudem ist festzuhalten, dass die **Größe ‚Israel‘ von den Ägyptern für so bedeutend und referentiell eindeutig erachtet wird, dass sie in der Stele neben den Stadtstaaten Erwähnung findet** [...] Die mit der Entstehung Israels in Verbindung zu

<sup>32</sup> Die Sicherstellung des Unterhaltes für die Leviten mittels zugewiesener Ländereien oder Benefizien in *Josua* 21 entspricht genau der Praxis des gesamten alten Orients und war die allgemein übliche Praxis bei der Versorgung des Kultpersonals der Tempel Ägyptens (Kitchen 2006, 182).

bringende **Neubesiedlung des Landes im efraimitischen, manassitischen und samaritanischen Bergland könnte geographisch passen**. Archäologisch nachweisbar setzt diese frühestens in der Phase des Zusammenbruchs der spätbronzezeitlichen Stadtkultur nach 1250 v. Chr. langsam ein“ (Zenger et al. a.a.O. 2008, 599–600).

Dies deckt sich mit der Einschätzung von ägyptologischer Seite:

“The mention of Israel in the Merenptah stela (ca. 1208 B.C.) suggests that tribal Israel was already a significant presence in the Levant prior to the sedentarization described in Finkelstein’s masterful study.” (Hoffmeier 1999, 33) “If Lemche’s anthropologically based conclusion that the Israel of the Merenptah stela is ‘**a fully developed tribal organization**’ [*Early Israel*, Leiden 1985, 430–431] is correct – and this would predate the beginning of the Iron I settlements – then **Israel was known to Egyptian scribes prior to the beginning of their settlement in Canaan**. Hence, the Iron I villages tell us nothing about Israel’s origin, only its sedenarization.” (ibid. 33)

Ein Letztes: Manche haben ein Problem darin sehen wollen, dass in dem gleichnamigen Buch zwei widersprüchliche Portraits Josuas gezeichnet würden. Er sei einmal militärischer Held und ein anderes Mal religiöser Führer. Hoffmeier zeigt die Künstlichkeit des Bedenkens an zwei zeitgleichen assyrischen Parallelen: Tiglath-Pileser I (1115–1077 v. C.) und Tukulti-Ninurta I (1244–1208 v.C.) werden in derselben Doppelrolle portraitiert (a.a.O. 1999, 39): “These Middle-Assyrian references demonstrate that 1) portraying Joshua in these two different manners is not contradictory; 2) the different images are not necessarily indicative of divergent traditions; and 3) these motifs are also at home in the latter third of the second millennium.” (ebd. 39).

### (21) *Richter* 1–21: Bilanz der Landnahme – Charismatische Führungspersönlichkeiten der vorstaatlichen Ära – Theologische und ethische Willkür

Zunächst eine minimalistische Perspektive auf *Richter*: Es ist eine „vordtr. Sammlung von Rettererzählungen“ (Zenger et al. 2008, 218) mit nachfolgender deuteronomistischer Bearbeitung nach dem Schema Abfall – Strafe – Umkehr – Rettung. Das Buch steht „unter der „Leitperspektive ‚Freiheit‘. Sie muss einerseits von Israel selbst gegenüber seinen Feinden kämpferisch verteidigt werden. Sie wird aber andererseits auch als Geschenk JHWHs präsentiert.“ (ebd. 219). Der historische Wert: „Das Richterbuch ist keine Geschichtsschreibung, die als historische Quelle ... auswertbar ist.“ (ebd. 219) Und: „Die Richterzeit als ungeordnete, weitestgehend chaotische Zeit ist zu großen Teilen ein theologisches Konstrukt.“ (ebd. 617) Man macht auch immer wieder großes Aufheben wegen der chronologischen Differenz für die Epoche zwischen Exodus und Salomon zwischen den (je nach Zählung) 591/596/554 Jahren Regierungszeiten Josuas, der Richter, Sauls und Davids einerseits und der Notiz 1 *Könige* 6, 1, welche hierfür 480 Jahre angibt. Wenn man darüber hinaus, wie es auch in unserer Untersuchung geschieht, den Zeitpunkt der Geschehnisse von *Exodus* mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf ca. 1250 v. C. ansetzt, dann stehen diesen 591/596/554 Jahren bzw. 480 Jahren noch einmal 293/283 Kalenderjahre gegenüber.

Wenn man das Gesagte mit dem zur Verfügung stehenden interdisziplinären Material konfrontiert, stellt sich schnell wieder das ungute Gefühl ein, dass wissenschaftliche Kritik mit destruktivem Nihilismus verwechselt wird und das entstandene Vakuum mit zeitgeistgeleiteten Spekulationen ausgefüllt wird. Fakt ist nämlich: Die Richterzeit ist

eine **Zwischenepoche** (*intermediate epoch*) wie sie drei Mal in Ägypten und zwei Mal in Mesopotamien vorkommt – mit rivalisierenden Dynastien und **überlappenden Chronologien**. In Ägypten umfasst die Zwischenepoche zwischen dem Mittleren und dem Neuen Reich von 1795 bis 1550 v. C. (13. bis 17. Dynastie) 245 Kalenderjahre, aber 508 Jahre in der dynastischen Chronologie. In Mesopotamien umfasst die Zwischenepoche vom Ende der dritten Dynastie von Ur bis zur 1. Dynastie von Babylon 410 Kalenderjahre, aber 787 Jahre, wenn die Regierungszeiten der Herrscher zusammengezählt werden. Dasselbe gilt für die Epoche zwischen Exodus und Salomon: Hier stehen 293/283 Kalenderjahre den (je nach Zählung) 591/596/554 Jahren Regierungszeiten der Richter, Sauls und Davids gegenüber, welche in 1 *Könige* 6, 1 metaphorisch auf 480 Jahre definiert werden (vgl. Kitchen 2006, 203–204). Eine solche Differenz ist typisch für den gesamten Alten Orient wegen des Auftretens idealisierter und **metaphorischer Zahlenverwendung** (Kitchen 2006, 307–308). Zur metaphorischen Zahlenverwendung diese ausführlichere Stellungnahme:

„Endlich ist das Buch in einem Punkte nicht darauf bedacht, den Erfordernissen unserer Vorstellung von Geschichte zu entsprechen, und zwar bezüglich der Chronologie. Die diesbezüglichen Angaben des Buches sind verschiedener Herkunft. Einige Zahlen mögen aus alten Quellen stammen. In der Mehrzahl aber sind sie das Werk der Redaktoren und erheben keinen Anspruch auf mathematische Genauigkeit. Deshalb kommt die Zahl 40 – die konventionelle Zahl für die Dauer eines Geschlechtes – nicht selten vor, oder aber deren Doppel, nämlich 80, beziehungsweise deren Hälfte, nämlich 20. Wenn man die chronologischen Angaben des Buches addiert, erhält man für die Zeit der Richter 410 Jahre; wenn man aber zu diesen noch jene anderen Zahlen hinzufügt, die anderwärts genannt werden, so erhält man für die Periode von Moses bis zur Erbauung des Tempels durch Salomon 599 Jahre. Das Buch der Könige aber zählt für dieselbe Periode nur 480 Jahre (1 *Kg* 6, 1), eine Zahl, die selbst wieder symbolisch ist: da der Tempel von Jerusalem den Mittelpunkt des Lebens Israels bildete, mußte seine Gründung im Mittelpunkt der Geschichte stehen und die Zeit zwischen dem Auszug aus Ägypten und dem Exil in zwei gleiche Teile zu je zwölf Generationen teilen.“ (Robert, A. / Feuillet, A. (Hrsg.): *Einleitung in die heilige Schrift. Bd. I: Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament*, Wien / Freiburg / Basel 1963, 404).

Folgende Indikatoren zwingen zur Annahme der Zeitnähe des Buches *resp.* seiner Quellen. So verschwinden die in *Richter* 6–8 und 9, 17 (Gideon) genannten Midianiter und ihre Kultur ab 1100 v. C. aus der Geschichte, so dass die entsprechenden Berichte notwendig aus dem 13. bis 12. Jh. stammen: “Midianites only occur ‘live’ down to the eleventh century, then they ... disappear” (Kitchen 2006, 238). – „If the Exodus-Numbers-Deuteronomy and Judges narratives had only been first invented many centuries later (e.g. in the sixth to third centuries), nobody would ever have heard of Midianites, to be able to write stories about them.” (Kitchen 2006, 214)

Zu dem vorgeblich deuteronomistischen (und damit ins 8./7. Jh. v. C. datierte) Schema ‘Abfall – Strafe – Umkehr – Rettung’ in *Richter* hat Kitchen das Folgende: “The ‘Deuteronomistic’ paradigm of Judg. 2–16 is not one that was first invented following on only from 621. **Precisely the same paradigm** (Disobedience > Punishment > Contrition > Deliverance, DPCD) is **common coin in the second millennium**” (2006, 238).

Ein weiterer Indikator der Zeitnähe ist der Sieges- oder Triumphhymnus in *Richter* 5 (Deborah): „**Triumph hymns over foes are a tradition particularly well attested in the second millennium** [...] those of Exod. 15 and Judg. 5 fit into that tradition,



usually admitted to be archaic.” (Kitchen 2006, 238) Dasselbe gilt für die Soziologie des frühen Israel:

“Israel’s nature as a **group of tribes** (containing clans and families) is a **feature endemic to the ancient Near East**, and is not artificial; good examples (Mari-Yamina, Suteans, Haneans) are known from the nineteenth and eighteenth centuries, and persist millennia later in highly conservative Old South Arabia [...] Thus **Israel as a multitribe entity in the twelfth and eleventh centuries**, its sum called ‘all Israel’, and their **having a common shrine** (as at Shiloh) **are all above reproach**” (2006, 238–239).

Abschließend einige charakteristische Originalzitate aus Richter, die o.g. Diskussionen veranschaulichen (*Richter* 2, 7. 11–23; 3, 1–6):

„Das Volk diente dem Herrn, solange Josua lebte und solange die Ältesten am Leben waren, die Josua überlebten und all die großen Taten des Herrn gesehen hatten, die er für Israel getan hatte [...Später] taten die Israeliten, was dem Herrn missfiel, und **dienten den Baalen**. Sie verließen den Herrn, den Gott ihrer Väter, der sie aus Ägypten herausgeführt hatte, und liefen anderen Göttern nach [...]

Als sie den Herrn verließen und dem Baal und den Astarten dienten, entbrannte der Zorn des Herrn gegen Israel. **Er gab sie in die Gewalt von Räubern, die sie ausplünderten, und lieferte sie der Gewalt ihrer Feinde ringsum aus**, sodass sie ihren Feinden keinen Widerstand mehr leisten konnten. Sooft sie auch in den Krieg zogen, war die Hand des Herrn gegen sie, und sie hatten kein Glück, wie der Herr gesagt und ihnen geschworen hatte. So gerieten sie in große Not.

Der Herr aber setzte **Richter ein, die sie aus der Gewalt der Räuber befreiten**. Doch sie gehorchten auch ihren Richtern nicht, sondern gaben sich anderen Göttern hin und warfen sich vor ihnen nieder [...] Wenn aber der Herr bei ihnen Richter einsetzte, dann war der Herr mit dem Richter und rettete die Israeliten aus der Gewalt ihrer Feinde, solange der Richter lebte; denn der Herr hatte Mitleid mit ihnen, wenn sie über ihre Feinde und Unterdrücker klagten. **Sobald aber der Richter gestorben war, wurden sie rückfällig und trieben es noch schlimmer als ihre Väter**, liefen anderen Göttern nach, dienten ihnen und warfen sich vor ihnen nieder. Sie ließen nicht ab von ihrem bösen Treiben und von ihrem störrischen Verhalten.

Da entbrannte der Zorn des Herrn gegen Israel. Er sagte: Weil dieses Volk meinen Bund übertreten hat, zu dem ich ihre Väter verpflichtet habe, und weil es nicht auf meine Stimme hört, werde auch ich kein einziges der Völker mehr vor ihren Augen vertreiben, die Josua bei seinem Tod noch übrig gelassen hat. Israel soll durch sie auf die Probe gestellt werden [...]

Das sind die Völker, die der Herr (im Land) ließ [...]: die fünf Fürsten der Philister und alle Kanaaniter und Sidonier und Hiwiter, die auf dem Libanongebirge wohnen [...] Die **Israeliten wohnten also mitten unter den Kanaanitern**, Hetitern, Amoritern, Perisitern, Hiwitern und Jebusitern. Sie nahmen sich deren **Töchter zu Frauen** und ihre **Töchter gaben sie deren Söhnen** und sie **dienten deren Göttern**.“

Der letzte Satz des Buches der *Richter* (21, 25) fasst den Eindruck des Verfassers oder Schlussredakteurs von der Epoche so zusammen: „In jenen Tagen gab es noch keinen König in Israel; jeder tat, was ihm gefiel.“