

- KNIBB, Michael A. (2009): The Exile in the Literature of the Intertestamental Period, in: ders.: Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions, Leiden, 191–212 [= Heythrop Journal 17 (1976) 253–272].
- LOHFINK, Norbert (2004): Der Zorn Gottes und das Exil. Beobachtungen am deuteronomistischen Geschichtswerk, in: *Biblica* 85, 305–330.
- MITCHELL, Terence C. (1991): The Babylonian Exile and the Restoration of the Jews in Palestine (586–500 B.C.), in: J. Boardman u. a. (Hrsg.): *The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East from the 8th to the 6th Centuries B.C.*, Cambridge, 410–460.
- ODED, Bustenay (1979): Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire, Wiesbaden.
- ODED, Bustenay (2000): The Settlements of the Israelite and Judean Exiles in Mesopotamia in the 8th–6th Centuries BCE, in: G. Galil, M. Weinfeld (Hrsg.): *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography*, Leiden, 215–231.
- SCOTT, James M. (Hrsg.) (1997): *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*, Leiden.
- SPIECKERMANN, Hermann (1982): *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen.
- UEHLINGER, Christoph (2003): *Clio in a World of Pictures – Another Look at the Lachish Reliefs from Sennacherib's Southwest Palace at Nineveh*, in: L.L. Grabbe (Hrsg.): *'Like a Bird in a Cage'. The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, Sheffield, 221–323.
- VAN DE MIEROOP, Marc (2007): *A History of the Ancient Near East ca. 3000–323 BC*, Oxford.

Dominik Markl SJ

Exodus

Die Rettung Israels aus → Ägypten, wiewohl historisch schwer fassbar, gehört zum theologischen Grundbekenntnis des AT, wie schon allein in der Prominenz seines oft formelhaften Ausdrucks sichtbar wird. In den Büchern Genesis bis Könige erzählerisch entfaltet, wird das Motiv in den Propheten und Schriften häufig transformiert. Die Wirkungsgeschichte des Motivs unterstreicht zusätzlich seine theologische Relevanz. Während sich dieser Artikel auf ein relativ eng gefasstes Konzept des Exodusmotivs konzentriert, wäre für eine umfassende Darstellung ein Bündel angrenzender Motive systematisch zu berücksichtigen, wie die Zeichen und Wunder des Exodus, die Wegmotivik (ZEHNDER 1999, bes. 503–528; → Weg); das Schilfmeermotiv (LAMBERTY-ZIELINSKI 1993) oder die Thematik des verheißenen Landes und der

Landgabe (zum „Exodus Pattern“ im weiteren Sinn s. ZAKOVITCH 1991, 46–91; → Land). Als Teil der biblischen Migrationsthematik ist der Exodus nicht nur sachlich, sondern teils auch literarisch mit dem → Exil verbunden (vgl. 4).

1 Historischer Hintergrund

Auch wenn die Erzählungen des Buches Exodus größtenteils unhistorisch sind (s. zusammenfassend GRABBE 2007, 84–88) und der historische Ursprung der Exodustradition nicht verifizierbar ist, waren in der Ursprungszeit des Volkes Israel – am Übergang von der späten Bronzezeit zur frühen Eisenzeit – „die äußeren Bedingungen für die Entstehung einer solchen Tradition gegeben“ (BECKER 2005, 84). Ägypten war für Fremde durch „Brot“ und „Zwangsarbeit“ charakterisiert. Fremdarbeiter und Migranten von der arabischen Halbinsel, dem antiken Midian, begegnen in ägyptischen Quellen als „Schasu“ und „Apiru“. Sie werden bei größeren Bauprojekten eingesetzt. Ramses II. (Regierungszeit 1279–1213 v. Chr.) erscheint in der alttestamentlichen Tradition als „Prototyp des ‚Pharao‘“ (GÖRG 1997, 51). Großmachtansprüche und zeitweise Bedrohungen der levantinischen Völker durch die Pharaonen hielten das Bild Ägyptens als ein Symbol imperialistischer Gebärdung wach (etwa Scheschonk I. 946/945–925/924 v. Chr.; 1 Kön 14,25–28 unter dem Namen Schischak; GRABBE 2007, 81f.; oder Necho II. 610–595 v. Chr.; 2 Kön 23,29–35; GRABBE 2007, 207f.). Im Hintergrund des Exodusmotivs steht wohl in erster Linie das Anliegen der Unabhängigkeit „Israels“ von diesem Imperium. Der Exodus wurde zum Gründungsmythos stilisiert, der Israel deutlich von den kanaaniäischen Nachbarvölkern abgrenzt (ZAKOVITCH 1991, 133).

2 Sprachliche Gestalt

Exodus-Aussagen beinhalten als Kernelemente meist, dass Gott bzw. Mose Israel „aus (dem Land) Ägypten“ „herausgeführt“/„heraufgebracht“/„geholt“ habe bzw. dass Israel von dort herausgezogen sei usw. Die formelhaften Exodusaussagen wurden mehrfach systematisch analysiert (GROSS 1974; RENDTORFF 1997; s. dort zu älterer Literatur), besonders deren charakteristische Prägung im Deuteronomium (KREUZER 1996 und v. a. SCHULMEISTER 2010).

3 Der Exodus im Erzählkomplex Genesis bis Könige

Der Exodusstoff wird schon in der Genesis vorbereitet und reicht bis zu Josua. Der Exodus ist von konstituierender Bedeutung für Israel, da er als grundlegende theologische Aussage des Pentateuch unmittelbar mit dem Bundschluss verbunden ist (→ **Bund**), liturgisch und im Bekenntnis vermittelt werden soll und Israels Recht begründet. Zudem bildet der Exodus als geschichtliches Grunddatum einen narrativen Bezugspunkt bis in die Königsbücher und er wird zum zwiespältigen Symbol sowohl der Erwählung als auch der Schuld Israels; letztere kulminiert im Motiv des Anti-Exodus. Der Exodus zielt auf die Gottesbegegnung und die bleibende Gottesbeziehung im Bundschluss am Sinai (Ex 19,3–6; → **Berg**), und ist daher zugleich grundlegend für Israels rechtliche Verfassung; er findet seine Vollendung im Einzug ins Verheißene Land.

3.1 Die erzählerische Entfaltung des Exodusstoffes

Der Exodus ist im Buch Genesis nicht nur durch die Landverheißung an die Erzeltern (ab Gen 12) und besonders durch die Josefsgeschichte erzählerisch vorbereitet (Gen 37–50), sondern auch ausdrücklich angekündigt (Gen 15,14; 48,21; 50,24f.) sowie in Abrahams Herausführung aus Ur typologisch vorausgespiegelt (vgl. Gen 15,7 mit Ex 20,2; zu weiteren Verbindungen s. RÖMER 2008, 7–16; ZAKOVITCH 1991, 15–45). Das Buch Exodus beginnt mit dem Konflikt der Unterdrückung Israels (Ex 1), der zur Berufung des Mose (Ex 3,1–4,17; FISCHER 1989) und seiner Beauftragung, den Exodus zu organisieren, führt (Ex 3,7–10.16–22; 6,2–8). Moses eigene Rettung aus dem Nil (Ex 2, 1–10) spiegelt die Rettung Israels beim Durchzug durch das Schilfmeer voraus (→ **Wasser**). Der Auftrag zum Exodus verschärft den Konflikt mit dem Pharao (Ex 5), der sich im Zyklus der Zeichen und Wunder weiter aufbaut (Ex 7–11); er kulminiert in der Tötung der Erstgeburt Ägyptens, die den Auszug schließlich ermöglicht (bes. Ex 12,29–42). Dieser kommt nach Israels Durchzug durch das Schilfmeer mit dem Untergang des ägyptischen Heeres zu einem erfolgreichen Abschluss (Ex 14) und wird im „Schilfmeerlied“ besungen (Ex 15,1–18.20f.). Auch wenn die Erzählung der Rettung aus Ägypten hiermit abgeschlossen ist, findet sie ihr eigentliches Ziel

erst nach der Wüstenwanderung am Sinai in der Begegnung mit Gott (Ex 3,12; 19,4; FISCHER/MARKL 2009, 213), deren Vertiefung Gegenstand der zweiten Buchhälfte ist (Ex 19–40). Ein inneres Ziel des Exodus ist Gottes Gegenwart in der Mitte des Volkes im Heiligtum (Ex 29,46; → **Heiligkeit**; → **Tempel**), die sich am Ende des Buches erfüllt (Ex 40,34). Das Programm des Exodusstoffes jedoch (Ex 3,7f.) kommt erst mit der Landnahme im Buch Josua zum Abschluss (FISHBANE 1979, 122–124).

3.2 Der Exodus als grundlegende theologische Aussage im Pentateuch

In unmittelbarem Anschluss an die ausdeutende Offenbarung des göttlichen Namens legt JHWH seinen Exodusplan offen (Ex 3,14–17), sodass der Name unmittelbar mit Gottes rettendem Eingreifen verbunden ist (FISCHER/MARKL 2009, 56). Dies ist im Pentateuch unter anderem theologisch durch fünfzehn Aussagen in Gottesreden unterstrichen, in denen die Ich-bin-JHWH-Aussage (hierzu DIESEL 2006) mit Exodusaussagen verbunden ist (Ex 6,6.7; 7,5; 20,2; 29,46; Lev 11,45; 19,36; 22,33; 23,43; 25,38.55; 26,13.45; Num 15,41; Dtn 5,6; vgl. zudem Ex 12,12; Num 3,13; außerhalb des Pentateuch nur Ps 81,11; Hos 12,10; 13,4; vgl. auch Ri 6,8f.). Jene Aussagen, die dabei eine Beziehungsaussage wie „*ich bin JHWH, dein/euer Gott*“ beinhalten, sind verwandt mit der Bundesformel und unterstreichen zusammenfassend, dass der Exodus auf die Bundesbeziehung (Ex 19–24; MARKL 2007, 166) hingeordnet ist (bes. Ex 6,6f.; RENDTORFF 1997, 504–508). Auch in Moses Paränesen im Deuteronomium ist der Exodus als Charakterisierung Gottes schlechthin stilisiert (Dtn 6,12; 8,14; 10,21; 11,2–4).

3.3 Gedächtnis des Exodus in Festen, Riten und Bekenntnissen

Noch vor dem eigentlichen Auszug beauftragt Gott Israel, den Exodus jährlich im Ritual des Pessachfestes (einschließlich Mazzot) zu gedenken (Ex 12,1–20; 13,3–10; 23,15; 34,18; Dtn 16,1–7; Laubhüttenfest: Lev 23,43); auch die Erstgeburtsriten werden als Exodusgedächtnis erklärt (Ex 13,1f. u. 11–13). Darüber hinaus begründet Mose im Dekalog des Dtn den Sabbat mit dem Exodus (Dtn 5,12–15), sodass selbst dieser als Tag der Fortführung der Exodusfreiheit interpretiert wird. Nicht nur in liturgischen Festen und Riten ist der Exodus zu

vermitteln, sondern auch im ausdrücklichen Bekenntnis: als Antwort auf Fragen der Kinder (Ex 12,26f.; 13,14–16; Dtn 6,20–26) ebenso wie bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte (Dtn 26,5–10). Der Exodus bildet daher das Zentrum des liturgischen Gedenkens Israels und ist zugleich katechetisches Grundbekenntnis. Umso gravierender ist die Sünde des Volkes bzw. seines Königs, wenn diese die Rettung aus Ägypten einem goldenen Kalb zusprechen (Ex 32,4; 1 Kön 12,28).

3.4 Der Exodus als Rechtsbegründung

Die Präambel des Dekalogs ist die erste Aussage biblischer Rechtstexte im engeren Sinn: „*Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich aus Ägypten herausgeführt habe, aus dem Haus der Sklaverei*“ (Ex 20,2; Dtn 5,6). Der Exodus bildet daher die fundamentale Begründung allen biblischen Rechts, welche die „Bewahrung der Freiheit“ als Ziel des Rechts definiert (CRÜSEMANN 1993). Darüber hinaus begegnen Exodus-Reminiszenzen im biblischen Recht besonders zur Begründung von Sozialgesetzen zum Schutz Fremder und Benachteiligter: „*Den Fremden sollst du weder unterdrücken noch bedrängen, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen*“ (Ex 22,20; vgl. auch Lev 19,34: „*du sollst ihn lieben wie dich selbst!*“; Lev 25,42.55; Dtn 15,15; 24,18.22; HARDMEIER 1992; zum Exodus als „didaktisches Motiv“ LOEWENSTAMM 1992, 53–68).

3.5 Der Exodus als narrativer Bezugspunkt

Ex 12,1f. führt den Monat des Exodus (Abib) als Jahresbeginn und damit als Grunddatum für Israel ein, das in Ex 12,40f. 430 Jahre nach der Ankunft Israels in Ägypten (Gen 46) datiert ist. Auf dieses Grunddatum greift die Erzählinstanz folglich mehrfach als zeitlichem Bezugspunkt zurück (Ex 16,1; 19,1; Num 1,1; 9,1; 33,38; 1 Kön 6,1; vgl. ohne Datum Dtn 4,45f.; zur Chronologie vgl. MARK 2011, 210–224.587–592). In vielfacher Weise beziehen sich Erzählungen von Ex 16 bis in die Königsbücher auf den Exodus zurück: in Reden Moses (ab Ex 16,6.32), in Josuas Bundeserneuerung (Jos 24,5–7.17), in Gottesworten (z. B. Ri 10,11f.; 1 Sam 8,8; 10,18f.; 15,2; 2 Sam 7,6; 1 Kön 8,16). Häufig wird der Exodus zudem als Gegenstand der Wahrnehmung Israels durch außenstehende Figuren und Völker thematisiert (Ex 18,1.8–10; 32,12; Num 20,16; 22,5.11; 23,22; 24,8; Dtn 9,28; 29,24; Jos 2,8; 9,9; Ri 11,13.16; 1 Sam 4,8; 6,6; 15,6).

3.6 Exodus, Erwählung und Schuld

Moses Reden im Deuteronomium unterstreichen mit dem Exodus die Einmaligkeit und Erwählung Israels (Dtn 4,20.34.37; 7,8; ähnlich Davids Gebet 2 Sam 7,23) und definieren Israel so als „Exodusvolk“ (CRÜSEMANN 2001, 112f.). Dieselbe Rhetorik wendet Salomo in seinem „Tempelweihegebet“ im Kontext der Bitte um Gottes Barmherzigkeit im Exil an (1 Kön 8,51.53). Kontrastiv dazu thematisieren die Gottesworte 1 Kön 9,9 (vgl. Dtn 29,24); 2 Kön 21,11–15 ebenso wie die erzählerische Auswertung in 2 Kön 17,7.36 den Exodus als Ausgangspunkt der Schuldgeschichte Israels, sodass das Exodusmotiv ein Element der programmatischen Ätiologie des Untergangs Israels und Judas in diesen Büchern darstellt, wie dies prägnant im Thema des Anti-Exodus zum Ausdruck kommt.

3.7 Der Anti-Exodus – gewünschte, verbotene und faktische Rückkehr nach Ägypten

Neun Texte in Exodus und Numeri thematisieren Israels Zurücksehnen nach Ägypten, das den göttlichen Plan fundamental in Frage stellt (Ex 13,17; 14,11.12; 16,3; 17,3; Num 11,5.18–20; 14,2–4, vgl. Dtn 1,27; Num 16,12–14; 20,4f.; 21,5; RÖMER 2003). Dtn verbietet die Rückkehr nach Ägypten (Dtn 17,17) und droht sie als die Kulmination aller Flüche an, die das Volk im Fall des Ungehorsams treffen soll (Dtn 28,68). Dementsprechend ist die Flucht nach Ägypten nach der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier das letzte Ereignis, das die Geschichte der Königsbücher über das Volk berichtet (2 Kön 25,26, entfaltet in Jer 41,17f.; 42; 43,7; 44,1; GÖRG 1997, 104f.; vgl. auch unten 4.4 zu Hosea; zu Ägypten als Ort der Zuflucht s. GALVIN 2011).

4 Transformationen des Exodusmotivs in den Prophetenbüchern

Aus Unfreiheit sollte der Exodus Israel befreien; jedoch steht am Ende der Geschichtsdarstellung von Genesis bis Könige Israels erneute Unfreiheit im babylonischen Exil. Die prophetischen Bücher verarbeiten diese Spannung zum einen, indem sie den Exodus häufig im Zusammenhang mit der Anklage der Schuld Israels thematisieren (vgl. RENDTORFF 1997, 524), zum anderen, indem sie den Auszug aus Ägypten mit der Rückkehr aus

dem Exil vergleichen. Sublim stellt schon Mose im Buch Deuteronomium Exodus und Exil gegenüber: So wie Gott Israel aus Ägypten „genommen“ habe, so werde er das Volk aus der Zerstreuung „nehmen“ (Dtn 4,20; 30,4); Mose ist auf diese Weise als Urheber dieses prophetischen Gedankens stilisiert. Insgesamt charakterisieren poetische und thematische Transformation den prophetischen Umgang mit dem Exodusmotiv (vgl. FISHBANE 1979).

4.1 Der Exodus im Buch Jeremia

Das Buch Jeremia thematisiert den Exodus ausdrücklich häufiger als alle anderen Prophetenbücher. Der Exodus ist Urbild des göttlichen Handelns, an das die Väter sich nicht erinnerten (Jer 2,6), zu dem sich aber Jeremia angesichts der Belagerung Jerusalems bekennt (Jer 32,20f.); er ist der Ausgangspunkt der göttlichen Mühe um Israel (Jer 7,25; 11,7), die Zeit der Gesetzgebung (Jer 7,22; 34,13f.) und des Bundes (Jer 11,3f.), der zum neuen Bund transformiert werden soll (Jer 31,32f.). Gegen Ende des Buches dominiert das Motiv des Anti-Exodus – die Rückkehr nach Ägypten trotz Jeremias Warnung (vgl. oben 3,7; FISCHER 2005, 452). Darüber hinaus jedoch sieht Jeremia den Exodus in der Rückkehr aus dem Exil gespiegelt: *„Darum siehe, Tage kommen, spricht JHWH, da wird man nicht mehr sagen: So wahr JHWH lebt, der die Nachkommen Israels aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat! – sondern: So wahr JHWH lebt, der die Nachkommen Israels aus dem Land des Nordens heraufgeführt hat und aus all den Ländern, wohin er sie vertrieben hatte!“* (Jer 16,14f.; vgl. 23,7f.).

4.2 Der Exodus im Buch Jesaja

Jesaja parallelisiert den Exodus mit der Rückkehr aus Assur, jedoch in poetischer Verdichtung (Jes 11,16), und er entwickelt das Verhältnis beider Länder mit Israel theologisch zu einer universalen Vision der Gottesverehrung weiter (Jes 19,19–25). Intensive Diskussion hat die Frage hervorgerufen, ob und inwiefern in „Deuterjesaja“ (und schon in Jes 35) „Exodustypologie“ entfaltet ist. Ältere Analysen (z. B. ZIMMERLI 1963; ANDERSON 1962; KIESOW 1979) wurden radikal von BARSTAD (1989) kritisiert, der jegliche Anspielungen auf den Exodus bestreitet. Eine ausgewogene Position wird jedoch zugestehen, dass sowohl die ausgeprägte Wüstenmotivik (z. B. Jes 40,3–8; 41,17–20; 43,14–21;

44,1–5; 51,3) wie auch die Auszugs- und Heimkehrmotivik (z. B. Jes 48,20f.; 49,7–12; 51,9–11; 52,11f.; 55,12f.) die Motivwelt der Exoduserzählung zumindest teilweise als Hintergrund voraussetzen (vgl. BERGES 2004). Gegen Ende des Buches spielt das Volksklagelied Jes 63,7–64,11 poetisch auf den Exodus an (ohne das Stichwort „Ägypten“; vgl. Jes 63,9–14), um Gottes erneutes Erbarmen zu erflehen.

4.3 Der Exodus im Buch Ezechiel und im Zwölfprophetenbuch

Ezechiel bezieht sich auf den Exodus im Zusammenhang einer anklagenden Gottesrede gegen Israel (Ez 20,33–42), in der das Exil mit der Wüstenzeit als Phase der Prüfung verglichen ist: *„Wie ich mit euren Vätern ins Gericht gegangen bin in der Wüste des Landes Ägypten, ebenso werde ich mit euch ins Gericht gehen, spricht der Herr, JHWH“* (Ez 20,36).

Innerhalb des Zwölfprophetenbuches thematisieren besonders Amos und Hosea den Exodus, aber auch Micha, Haggai und Sacharja. Mehrfach ist die Herausführung aus Ägypten als gute Jugendzeit und Anfang der Beziehung zwischen Gott und Volk in Erinnerung gerufen (Hos 2,17; 11,1; 12,14; 13,4; Am 2,10; 3,1) – meist in scharfem Kontrast zum gegenwärtigen Verhalten des Volkes. Besondere Akzente jedoch setzen Hosea und Amos – Hosea mit dem Thema des Anti-Exodus (Hos 8,13; 9,3,6; 11,5) und der Hoffnung der Rückkehr aus Ägypten und Assur (Hos 11,11; vgl. auch Sach 10,10f.), und Amos, indem er den Exodus relativiert: *„Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr Israeliten? – Spruch JHWHs. Wohl habe ich Israel aus Ägypten heraufgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir“* (Am 9,7). Micha legt den Exodus zuerst in den Mund Gottes in dessen Streitrede (Mi 6,4), dann in den Mund des Volkes als Eröffnung des abschließenden Hoffnungsgebets (Mi 7,15; vgl. zudem Mi 7,19 mit Ex 15,4f.). Haggai ermutigt die für den Wiederaufbau des Tempels Verantwortlichen, der Bund vom Auszug aus Ägypten bestehe weiterhin (Hag 2,5). Sacharja transformiert die Exodusmotivik gegen Ende der prophetischen Bücher in einmaliger Weise in der Vision, Ägypten werde nach der großen Völkerschlacht jährlich selbst nach Jerusalem zum Laubhüttenfest hinaufziehen (Sach 14,18f.).

5 Weitere Schriften des Alten Testaments

In den übrigen Büchern des AT begegnet das Exodomotiv deutlich seltener, wobei dem Psalter jedoch eine Sonderstellung zukommt. Acht Psalmen beziehen sich auf den Exodus ausdrücklich mit dem Stichwort „Ägypten“ (Ps 78,12.43.51; 80,9; 81,6.11; 105,38; 106,7.21; 114,1; 135,8f.; 136,10); die Geschichtspsalmen Ps 78 und 105f. entfalten dies besonders intensiv, während Ps 114 eine einmalige poetische Verdichtung präsentiert. Darüber hinaus jedoch begegnen im Psalter sublimen, metaphorischen und poetisierenden Bezugnahmen auf den Exodus (vgl. bes. Ps 77; FISCHER 2006). Wie schon Ps 106 nehmen auch die beiden großen Bußgebete in Nehemia und Daniel im Zusammenhang des Schuldbekenntnisses auf den Exodus Bezug (Neh 9,9.18; Dan 9,15; vgl. Bar 1,19f.; 2,11).

In der Geschichtsdarstellung der Chronikbücher, die vor allem David und Jerusalem ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, tritt die Exodustradition in den Hintergrund (vgl. 1 Chr 17,5.21; 2 Chr 5,10; 6,5; 7,22; 20,10). Innerhalb der deuterokanonischen Bücher nimmt besonders das Buch der Weisheit Bezug auf den Exodus, indem es in Gebetsform Gottes Handeln kontempliert und vermittelt, was daraus zu lernen ist (Weish 10,15–19,22). Im Buch Judit fasst Achior in seinem Rückblick auf die Geschichte der Juden auch das Exodusgeschehen zusammen (Jdt 5,10–14).

6 Rezeption

Zahlreiche frühjüdische Schriften verarbeiten die biblischen Exodus-Texte (SCHMID 1999, 316–352). Im NT ist der Glaube an den Gott des Exodus vorausgesetzt, weshalb dieses Thema nur an einzelnen Stellen entfaltet wird (vgl. bes. Apg 7,33–44; 13,17f.; 1 Kor 10,1–13; Jud 5; Hebr 11,22–29; KNAUF/ZANGENBERG 2006, 177f.). Das Exodomotiv zieht sich nicht nur durch die jüdische und christliche Auslegungsgeschichte des Buches Exodus, sondern auch durch zahlreiche Werke von Literatur, darstellender Kunst, Musik usw. (als Überblick s. FISCHER/MARKL 2009, 392–402 sowie zu Literaturhinweisen 406f.; LANGSTON 2006). Die politische Brisanz des Exodusstoffes wurde in der jüngeren Geschichte Südafrikas deutlich (GREEN 1999). Der Exodus bleibt ein fundamentaler biblischer Ausgangspunkt für befreiungstheologische Ansätze (SCHRIJVER 2001).

7 Theologie und Relevanz

Der Exodus ist grundlegend für die Theologie des AT und für das Selbstverständnis Israels; er ist daher auch eine Basis christlicher Theologie. Die Identität des biblischen Gottesvolkes wurzelt aufgrund des Exodus in der Erfahrung der eigenen Fremde und Benachteiligung (BECKER 2005, 81). Diese Erfahrung fordert unaufgebbare Sensibilität für die Situation von Migranten und Fremden – der Exodus führt zu einer Ethik nicht nur des Respekts (Ex 22,20), sondern auch der Liebe für Fremde (Lev 19,34) und der Großzügigkeit für Abhängige (Dtn 15,12–15). Die Wiederentdeckung der Identität der Kirche als pilgerndes Gottesvolk (z. B. in der römisch-katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil) ist weder mit ekklesialer Selbstgefälligkeit noch mit gesättigtem Ausruhen vereinbar. Die biblische Exodusthematik bewahrt die Spannung zwischen Erwählung und Schuldgeschichte des Gottesvolkes und lehrt eine Haltung der Selbstkritik. Der Exodus entwirft die noch heute in aller Welt ersehnte Vision der „Bewahrung der Freiheit“ als Zielbestimmung rechtlicher Systeme und politischer Macht. Der Exodus ist Urgrund der dankbaren Geschichtserinnerung Israels, die das Judentum und das Christentum als Pessach- und Osterreligion bestimmen, die in ihrem Zentrum die göttliche Befreiung zu menschlichem Leben feiern. In katastrophalen Situationen wirken prophetische Transformationen des Exodus als Hoffnungsvisionen fort.

8 Literatur

- ANDERSON, Bernhard W. (1962): Exodus Typology in Second Isaiah, in: ders.: W. Harrelson (Hrsg.): *Israel's Prophetic Heritage*, Festschrift J. Muilenburg, London, 177–195.
- BARSTAD, Hans M. (1989): *A Way in the Wilderness. The „Second Exodus“ in the Message of Second Isaiah*, Manchester.
- BECKER, Uwe (2005): *Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel*, in: ders., J. van Oorschot (Hrsg.): *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel*, Leipzig.
- BERGES, Ulrich (2004): *Der zweite Exodus im Jesajabuch. Auszug oder Verwandlung?* In: F.-L. Hossfeld, L. Schwienhorst-Schönberger (Hrsg.): *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theo-*

- logie des Alten, Ersten Testaments, Freiburg i.Br., 77–95.
- CRÜSEMANN, Frank (1993): *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Gütersloh.
- CRÜSEMANN, Frank (2001): *Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs*, in: *Evangelische Theologie* 61, 102–118.
- DIESEL, Anja A. (2006): „Ich bin Jahwe“. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus, *Neukirchen-Vluyn*.
- FISCHER, Georg (1989): *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)*, Göttingen.
- FISCHER, Georg (2005): *Jeremia (26–52). Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg i.Br./Basel/Wien.
- FISCHER, Georg (2006): *Wenn Geschichte zum Gebet wird. Zur Aufnahme des Auszugs aus Ägypten in den Asaf-Psalmen (Ps 77; 78; 81)*, in: R. Rollinger, B. Truschneegg (Hrsg.): *Altertum und Mittelmeerraum. Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante*, Festschrift P.W. Haider, Stuttgart, 473–483.
- FISCHER, Georg; MARKL, Dominik (2009): *Das Buch Exodus*, Stuttgart.
- GALVIN, Garret (2011): *Egypt as a Place of Refuge*, Tübingen.
- GÖRG, Manfred (1997): *Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten. Von den Anfängen bis zum Exil*, Darmstadt.
- GRABBE, Lester L. (2007): *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London.
- GREEN, Barbara (1999): *Great Trek and Long Walk: Readings of a Biblical Symbol*, in: *Biblical Interpretation* 7, 272–300.
- GROSS, Walter (1974): *Die Herausführungsformel. Zum Verhältnis von Formel und Syntax*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974) 425–453.
- HARDMEIER, Christoph (1992): *Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten. Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerens in der hebräischen Bibel*, in: F. Crüsemann u. a. (Hrsg.), *Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, Festschrift H.W. Wolff, München, 133–152.
- KIESOW, Klaus (1979): *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen*, Fribourg/Göttingen.
- KNAUF, Ernst A.; ZANGENBERG, Jürgen (2006): *Exodus*, in: A. Berlejung, C. Frevel (Hrsg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt, 176–178.
- KREUZER, Siegfried (1996): *Die Exodustradition im Deuteronomium*, in: T. Veijola (Hrsg.): *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, Helsinki, 81–106.
- LAMBERTY-ZIELINSKI, Hedwig (1993): *Das „Schilfmeer“. Herkunft, Bedeutung und Funktion eines alttestamentlichen Exodusbegriffs*, Frankfurt a.M.
- LANGSTON, Scott M. (2006): *Exodus Through the Centuries*, Malden.
- LOEWENSTAMM, Samuel E. (1992): *The Evolution of the Exodus Tradition*, Jerusalem.
- MARK, Martin (2011): *„Mein Angesicht geht“ (Ex 33,14). Gottes Zusage personaler Führung*, Freiburg i.Br.
- MARKL, Dominik (2007): *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5*, Freiburg i.Br.
- MARKL, Dominik (2012): *Gottes Volk im Deuteronomium*, Wiesbaden.
- NINOW, Friedbert (2001): *Indicators of Typology within the Old Testament: The Exodus Motif*, Frankfurt a.M.
- PAGANINI, Simone; PAGANINI, Claudia; MARKL, Dominik (Hrsg.) (2004): *Führe mein Volk heraus. Zur innerbiblischen Rezeption der Exodusthematik*, Festschrift G. Fischer, Frankfurt a.M.
- RENDTORFF, Rolf (1997): *Die Herausführungsformel in ihrem literarischen und theologischen Kontext*, in: M. Vervenne, J. Lust (Hrsg.): *Deuteronomy and the Deuteronomic Literature*, Festschrift C.H.W. Brekelmans, Leuven, 501–527.
- RÖMER, Thomas (2003): *Exode et anti-Exode. La nostalgie de l'Égypte dans les traditions du désert*, in: ders. (Hrsg.), *Lectio difficilior probabilior? Lexégèse comme expérience de décloisonnement*, Festschrift F. Smyth-Florentin, Heidelberg, 155–172.
- RÖMER, Thomas (2008): *Exodusmotive und Exoduspolemik in den Erzvätererzählungen*, in: I. Kottsieper, R. Schmitt, J. Wöhrle (Hrsg.): *Berührungspunkte: Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt*, Festschrift R. Albertz, Münster, 3–20 [vgl. ders. (2010): *The Exodus in the Book of Genesis*, in: *Svensk Exegetisk Årsbok* 75, 1–20].
- SCHMID, Konrad (1999): *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn.
- SCHRIJVER, Georges de (2001): *The Exodus Motif in the Theologies of Liberation: Changes of Perspective*, in: J.W. van Henten, A. Houtepen (Hrsg.): *Religious Identity and the Invention of Tradition. Papers Read at a NOSTER Conference in Soesterberg, January 4–6, 1999*, Assen, 169–190.
- SCHULMEISTER, Irene (2010): *Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums*, Frankfurt a.M.
- ZAKOVITCH, Yair (1992): *„And You Shall Tell Your Son“. The Concept of the Exodus in the Bible*, Jerusalem.
- ZEHNDER, Markus P. (1999): *Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme*

mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung, Berlin.

ZIMMERLI, Walther (1963): Der „neue Exodus“ in der Verkündigung der beiden großen Exilspropheten, in: ders.: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze, München, 192–204.

Dominik Markl SJ

Feind

Mit dem Wort „Feind“ kennzeichnet und qualifiziert ein Sprecher eine andere Person oder eine andere Personengruppe ihm gegenüber als gegnerisch und feindlich. Neben den einschlägigen hebr. Substantiven „Feind“ (*’ôjeb*), „Bedränger“ (*šar*) und „feindlicher Fremder“ (*zār*) werden häufig weitere Negativqualifizierungen des als Feind bezeichneten Menschen ergänzt, z. B. „Fremder/Ausländer“ (→ **Fremde**), „Rachsüchtiger“ oder „Frevler“. Während solche Bezeichnungen in erzählenden Texten selten sind, da die „Feinde“ hier mit Namen, d. h. mit Personennamen oder Völkernamen konkret benannt sind, kommen sie in poetischen Texten (Psalmen und Prophetie) und in paränetischen Texten (Weisheitstexte und Gesetzestexte) häufig vor. Insgesamt drücken die alttestamentlichen Texte Feindschaft seltener durch nominale Benennungen eines Anderen als Feind aus – weit häufiger wird Feindschaft verbal, durch die Benennung von feindlichen Handlungen sichtbar gemacht. Zu diesen Verben sind substantivierte Partizipien belegt, die wiederum feindliche Personen(-gruppen) bezeichnen: „Hasser“, „Verfolger“, „Verderber“, „Verwüster“. Feindliche Handlungen finden sich in allen Textgattungen gleichermaßen. Sogar der Ich-Sprecher in einer Erzählung kann feindliche Handlungen ausüben, während er selbst, der Held einer Erzählung oder das eigene Volk nicht als Feind bezeichnet werden. So sagt JHWH von sich in Gen 6,13, dass er alle Menschen zusammen mit der Erde vernichten wolle, und in Jer 12,8, dass er sein Erbteil hasse. In den alttestamentlichen Texten findet sich Feindschaft in mehreren Konstellationen belegt. Idealtypisch kann man folgende Konstellationen unterscheiden: 1. Feinde des einzelnen Menschen, 2. Feinde des Volkes Israels, 3. Der König als Bezwiner der Feinde und 4. Feinde JHWHs, JHWH als Feind.

1 Kosmologischer Horizont von Feindschaft

Für alle Konstellationen der Feindschaft sind einige sprachliche Ausgestaltungen charakteristisch, die auf einen gemeinsamen kosmologischen Horizont verweisen. Die Feinde – unabhängig davon, ob es sich um Feinde auf der individuellen Ebene oder um Feinde des Volkes Israel handelt – werden mithilfe von schnell wechselnden, aus verschiedenen bildspendenden Bereichen stammenden Metaphern beschrieben. Es wechseln sich sogar anthropomorphe und theriomorphe Motive ab. Vor allem die Verwendung von Tiermotiven zeigt den kosmologischen Kontext von Feindschaft. Denn beide, menschliche Feinde und feindliche wilde Tiere (→ **Tier**) gelten im alttestamentlichen und altorientalischen Weltbild als Manifestationen der gegenmenschlichen Welt, des Chaos, der Antiondnung, der Zerstörung der Weltordnung. Der einzelne Mensch fühlt sich durch die chaotischen und zerstörerischen Mächte bzw. durch deren Repräsentationen bedroht. Für den Menschen ist die Isolation im Sozialverband (→ **Vereinzelung**) gleichbedeutend mit dem Ausgeliefert-Sein an die Antiondnung (Ps 59). Für ein Kollektiv gelten die Steppe und die → **Wüste** als lebensfeindliche Orte, als Orte der Feinde und der feindlichen Tiere, während die → **Stadt** den vor dem Chaos schützenden Raum repräsentiert. Für den Schutz des Lebensraumes sind die Gottheit (vgl. unten) und/oder der König (→ **König, Gott als König**) als göttlicher Vertreter zuständig (vgl. unten). Ihre Aufgabe ist es, den menschlichen Feinden entgegenzutreten und die wilden Tiere zu erlegen (RIEDE 2005, 38ff.). Insofern die Gottheit als die vor dem Chaos (→ **Chaoskampf**) schützende Macht vorgestellt wird, besitzen sowohl menschliche Feinde als auch bedrohliche wilde Tiere eine Verweiskfunktion auf widergöttliche, dämonische Mächte (→ **Dämon**). Damit soll nicht gesagt werden, dass vorrangig Dämonen als Feinde gelten, vielmehr besitzen im Rahmen des altorientalischen Weltbildes alle Feinde immer auch einen über die konkrete, real erfahrbare und sichtbare Welt hinausweisenden Aspekt.

2 Menschliche Feinde: Jäger, Hirten, Krieger

Als anthropomorphe Motive der Feindbeschreibung sind die Jäger, die ihre Netze auswerfen (Ps 31,5; Klgl 1,13), eine Grube graben (Ps 35,7), ihre