

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Peter Arzt-Grabner und Michael Ernst

Jahrgang 9

Heft 2

2000

B.U. Schipper: Politische Beziehungen zwischen Israel und Ägypten?
Von Salomo bis Zedekia 73

C. Knigge: Überlegungen zum Verhältnis von altägyptischer Hymnik
und alttestamentlicher Psalmendichtung. Zum Versuch
einer diachronen und interkulturellen Motivgeschichte 93

A. Vonach: Der „Exodus“ – physische Anstrengung oder geistige Leistung?
Implikationen der Ortsnamen von Ex 1–15 auf die Entstehung
und Bedeutung des Exodusbuches 123

Rezension

133

**Institut für Ntl. Bibelwissenschaft – Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg**

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Peter ARZT-GRABNER und Dr. Michael ERNST
Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der Mitarbeiter

Carsten KNIGGE, Burgsteige 14, D-72070 Tübingen. – Dr. Bernd Ulrich SCHIPPER, SFB 534 / A 2, Poppelsdorfer Allee 82, D-53115 Bonn. – Dr. Lutz SCHRADER, Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg. – Dr. Andreas VONACH, Institut für Bibelwissenschaften und Fundamentaltheologie, Karl Rahner Platz 1, A-6020 Innsbruck.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz sind direkt an die Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstr. 76, CH-8002 Zürich, zu richten.

Abonnement-Preise: ab 1.1.97 jährlich öS 135,- bzw. DM 19,50 bzw. sfr 18,- (jeweils zuzüglich Versandkosten)

Einzelheftpreise: öS 70,- bzw. DM 10,10,- bzw. sfr 9,30 (jeweils zuzüglich Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigelegt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan
der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: http://www.sbg.ac.at/nbw/docs/pzb_home.htm

© 2000 Verlag Institut für Ntl. Bibelwissenschaft, Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

DER „EXODUS“ – PHYSISCHE ANSTRENGUNG ODER GEISTIGE LEISTUNG?

Implikationen der Ortsnamen von Ex 1–15 auf die Entstehung und Bedeutung des Exodusbuches

Andreas Vonach, Innsbruck

Abstract: Ausgangspunkt der Untersuchung ist die These, dass viele Ortsnamen der hebräischen Bibel mehr im Sinne eines theologischen Programms denn als realhistorische Verortung eines geschichtlichen Ereignisses aufgefasst werden müssen. Eine solche Etymologisch-theologische Analyse der Lokalangaben von Ex 1–15 führt zum Ergebnis, dass auch unter dieser Rücksicht eine augenfällige Verbindung von Exodustradition und israelitischem JHWHglauben besteht. Auch die Ortsnamen weisen also die Exoduserzählung als historisierende Beschreibung der Beziehung Israels zu seinem Gott JHWH aus, der im nachexilischen Israel als Gott der persönlichen und kollektiven Befreiung erlebt und deshalb in gemeinsamer Solidarität verehrt werden soll.

Hinführung und Anliegen

Schon Johann Wolfgang von Goethe hat sich kritisch mit dem Thema des „Exodus“ auseinandergesetzt und dabei die faktische Nichtrekonstruierbarkeit der vorgestellten Route festgestellt, die Historizität zahlreicher dargestellter Ereignisse, Zahlen etc. angezweifelt und schließlich rein theologisch motivierte, aus eher späterer Zeit stammende Passagen konstatiert. Einige Zitate aus seinem „west-östlichen Diwan“ mögen dies verdeutlichen:

„Man sieht nicht ein, warum bei einem so ungeheuren Feldzuge, dem ohnehin so viel im Wege stand, man sich recht absichtlich und kleinlich bemüht, das religiöse Zeremonien-Gepäck zu vervielfältigen, wodurch jedes Vorwärtkommen unendlich erschwert werden muß. Man begreift nicht, warum Gesetze für die Zukunft, die noch völlig im Ungewissen schwebt, zu einer Zeit ausgesprochen werden, wo es jeden Tag, jede Stunde an Rat und Tat gebricht, und der Heerführer, der auf seinen Füßen stehen sollte, sich wiederholt aufs Angesicht wirft, um Gnaden und

Strafen von oben zu erleiden, die beide nur verzettelt gereicht werden, so daß man mit dem verirrtten Volke den Hauptzweck völlig aus den Augen verliert“¹.

„Nun stehen die eingeschobenen Stationen mit den überschüssigen Jahren in glücklich fabelhaftem Verhältnis; denn sechzehn Orte, von denen man nichts weiß, und achtunddreißig Jahre, von denen man nichts erfährt, geben die beste Gelegenheit, sich mit den Kindern Israel in der Wüste zu verirren [. . .]. Die Sache aber aufs genaueste betrachtet, wird es höchst wahrscheinlich, daß das überflüssige Stationen-Verzeichnis zur Rettung der problematischen vierzig Jahre eingeschoben worden“².

„Kein Schade geschieht den heiligen Schriften, so wenig als jeder anderen Überlieferung, wenn wir sie mit kritischem Sinne behandeln, wenn wir aufdecken, worin sie sich widerspricht, und wie oft das Ursprüngliche, Bessere, durch nachherige Zusätze, Einschaltungen und Akkomodationen verdeckt, ja entstellt worden“³.

Gerade in den letzten Jahren sind bezüglich der Frage nach der Historizität bzw. einem historischen Kern der Exoduserzählung einerseits und der gewählten Route durch die Wüste andererseits vor allem zwei Tendenzen neu oder erneut in die Diskussion eingebracht worden. Beide fußen vor allem in der Interpretation ägyptischer Quellen und Realien. Die Vertreter der einen versuchen, von einigen Einzelaussagen innerhalb verschiedenster ägyptischer Quellen des 13. Jh. v. Chr. ausgehend, mehr oder minder deutliche Analogien zu einzelnen Punkten des biblischen Exodusberichtes herzustellen, und so die Historizität der Exodustradition, die Route durch den Südsinai und letztlich auch die „Landnahme“ im 13. / 12. Jh. von Ägypten her neu zu begründen⁴. Die Vertreter der zweiten Richtung konstruieren aus demselben ägyptischen Quellenmaterial – aber unter Zuhilfenahme auch von aus der hellenistischen Zeit stammenden Schriften – gleichsam einen „Alternativ-Mose“, nämlich einen ägyptischen Mose, der der innerägyptischen Verarbeitung

1 J.W. v. Goethe, *West-östlicher Diwan*, hg.v. H.J. Weitz, Frankfurt 1974, 213.

2 Goethe, *Diwan* (Anm. 1) 223.227.

3 Goethe, *Diwan* (Anm. 1) 229.

4 Siehe dazu v.a. A. Malamat, *The Exodus. Egyptian analogies*, in: E.S. Frerichs/L.H. Lesko (ed.), *Exodus. The Egyptian Evidence*, Winona Lake 1997, 15–26; S.I. Groll, *The Egyptian Background of the Exodus and the Crossing of the Reed Sea. A New Reading of Papyrus Anastasi VIII*, in: I. Shirun-Grumach (ed.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (ÄAT 40), Wiesbaden 1998, 173–192.

diverser innen- und außenpolitischer Schwierigkeiten entspringen soll⁵. Natürlich mangelt es auch nicht an Kritik und Polemik gegenüber beiden dieser kurz skizzierten Tendenzen. Im deutschen Sprachraum hat sich vor allem Manfred Görg mehrfach dazu geäußert⁶. Er war es auch, der eine genauere Untersuchung der in Ex 1-15 vorkommenden Ortsnamen unternommen hat, um schließlich zu folgern, dass daraus keine kontrollierbare Rekonstruktion der Exodusroute möglich sei, dass die Exoduserzählung vielmehr literarischen Tendenzen unterliege und vor allem der Innenschau Israels und seiner Reflexion der ureigenen Gottesbeziehung diene. Görg wörtlich: „Die Historie ist bescheiden, die Geschichte überwältigend“⁷.

Meines Erachtens müsste eine nicht nur geographisch-archäologisch, sondern auch etymologisch-theologisch orientierte Analyse dieser Ortsnamen noch weiterreichende Schlüsse zulassen. Ausgehend von der Annahme, dass in der hebräischen Bibel nicht nur viele Personennamen, sondern auch zahlreiche Ortsbezeichnungen programmatisch auf damit verbundene Inhalte verweisen, sollen in der Folge die zentralen Ortsnamen von Ex 1-15 auf solche etymologisch-theologische Implikationen hin untersucht werden. Dabei soll das Hauptaugenmerk auf jene Lokalangaben gelegt werden, die Licht auf die Entstehung und Funktion von Exodustradition und Exodusbuch zu werfen vermögen. Das primäre Anliegen dieser Untersuchung liegt jedoch nicht so sehr in einer historischen Verortung der Exodustradition, als vielmehr im Versuch, aus den Ortsnamen ein theologisches Programm der Exoduserzählung zu erschließen. Dieses könnte dann freilich zur Klärung der einen oder anderen historischen Fragestellung einen Beitrag leisten.

5 Vgl. J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998; J. Assmann, *Exodus und Amarna. Der Mythos der „Aussätzigen“ als verdrängte Erinnerung der Aton-Religion*, in: E. Staehelin (Hg.), *Ägypten-Bilder. Akten des „Symposiums zur Ägypten-Rezeption“ 1993*, Basel 1997, 11–34.

6 So v.a. in M. Görg, *Der sogenannte Exodus zwischen Erinnerung und Polemik*, in: I. Shirun-Grumach (ed.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (ÄAT 40), Wiesbaden 1998, 159–172; M. Görg, *Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten* (EdF 290), Darmstadt 1997; M. Görg, *Ramses II. – Pharao des Exodus, Welt und Umwelt der Bibel* 5 (1997) 28–30.

7 Görg, *Beziehungen* (Anm. 6) 141.

Etymologisch-theologische Aspekte der Ortsnamen von Ex 1-15⁸

Goschen (גֹּשֶׁן) Ex 8, 19; 9, 26

Diese Bezeichnung ist in ägyptischen Quellen nicht belegt. In der Bibel bezeichnet es jenen Platz, der den Israeliten vom Pharao als Aufenthaltsort zugewiesen wird. Vermutlich dürfte es sich um ein größeres Gebiet im Wadi Tumilat handeln, einer Gegend mit viel Weideland. Görg hat sicher recht, dass wir es hier mit einer rezeptiven Namengebung zu tun haben⁹, eine ägyptische Etymologie als „Land des Hungers“ oder „Land des Elends“ im Sinne der Erinnerung Israels an die Zeit des Notstandes in Ägypten scheint aber wegen des Fehlens einer grundsätzlichen ägyptischen Erwähnung als reine Spekulation. Wohl aber weist die Situierung im Weideland des Ostdeltas auf ein Interesse an einer nomadischen Vergangenheit hin.

Pitom (פִּתּוֹם) Ex 1, 11

Das Wort selbst kommt vom ägyptischen „pi Atum“ und bedeutet „Haus des (Gottes) Atum“. Meist wird diese Stadt mit der Siedlung von Tell el-Maskhuta identifiziert, die außer einer kurzen Zeit im mittleren Reich erst ab ca. 609 v. Chr. existiert hat. Die Erwähnung dieser Stadt in Verbindung mit der Ramsesstadt, dieser aber vorangestellt, kann wohl kaum vor dem beginnenden 6. Jh. v. Chr. angesetzt werden. Zudem kann beim Namen Pitom volksetymologisch das hebr. Wort פִּתּוֹם mitklingen, das „plötzlich“ bedeutet und sonst im AT meist ein plötzliches Einschreiten JHWHs bezeichnet, was ja im Vorfeld des Exodus durchaus seine Bedeutung hätte.

Ramses (רַעַמְסֵס) Ex 1, 11; 12, 37

Angespielt wird natürlich auf die von Ramses II großartig ausgebaute Ramsesstadt „Pi-Ramesses“, die heute allgemein anerkannt auf Tell ed-

⁸ Als literarische Quellen zu den einzelnen Ortsbezeichnungen dienen O. Keel/M. Küchler, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Zürich u.a. 1984; M. Görg, Beziehungen (Anm. 6) 134–142; sowie die entsprechenden Artikel in A. Negev (Hg.), Archäologisches Bibellexikon, Neuhausen/Stuttgart 1991; Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band 1–8, hg.v. G.J. Botterweck u.a., Stuttgart u.a. 1970ff; Lexikon der Ägyptologie, Band 1–7, hg.v. W. Helck/E. Otto, Wiesbaden 1975ff; Neues Bibellexikon, Band 1ff, hg.v. M. Görg/B. Lang, Zürich 1988ff.

⁹ Siehe Görg, Beziehungen (Anm. 6) 135f.

Dab'a – Qantir lokalisiert wird. Diese Stadt war allerdings nur bis zur 21. Dynastie – also bis ca. 950 v. Chr. – besiedelt. Daher ist die Nennung in Ex 1,11 gemeinsam mit Pitom so interessant. Dass diese Stadt einerseits nicht als „Ramesstadt“, sondern nur mit „Ramses“ bezeichnet wird, und dass bei der Verbindung mit Pitom dieses zuerst genannt wird, kann wohl darauf hinweisen – wie auch Görg vermutet – dass Ramses in einer späteren Zeit als Chiffre für eine große und berühmte ägyptische Stadt gedient hat, die noch dazu ins 13. Jh. weist.

Sukkot (סֻכּוֹת) Ex 12,37; 13,20

Dieser Ortsname ist nicht eindeutig identifizierbar. Vom Konsonantenbestand her ist ein Bezug zum ägyptischen Tkw durchaus denkbar, das in Papyrus Anastasi VI genannt wird und in die Gegend des Westufers vom Timsah-See weist. Doch scheint hier eher eine volksetymologische Anbindung an das Laubhüttenfest und besonders an die in Lev 23,43 gegebene Erklärung der Laubhütten als Gedenken an das Wohnen in solchen Hütten beim Auszug aus Ägypten vorzuliegen. Dies setzt allerdings auch für das Verständnis dieses Ortes ein bereits längeres Leben im Land voraus.

Etam (אֶתָם) Ex 13,20

Zu Etam wird noch dazugesagt, dass es am Rande der Wüste liegt. Da diese Ortschaft jedoch außer in den Büchern Exodus und Numeri nirgends vorkommt, ist keine Lokalisierung möglich. Eher dürfte es sich um eine fiktive Namensgebung handeln, denn nicht der Ort als solcher ist in Ex 13,20 wichtig, sondern das, was zur Lagerung des Volkes in Etam dazugesagt wird. Hier geht es nämlich um die Manifestierung der Präsenz JHWHs unter seinem Volk. Dieser Ort ist also von rein theologischem Interesse und setzt eine gewisse Etablierung des JHWH-Glaubens bzw. der Ermutigung dazu voraus.

Pi-Hachiroth (פִּי הַחִירֹת) Ex 14,2.9

Ist die hebräische Entsprechung zum ägyptischen Terminus r3-h3wt, „Mündung der Wasserläufe“, und wird meist mit Tel el-Cheir in der nord-westlichen Ecke der Sinai-Halbinsel identifiziert, wo auch drei Wasserläufe gefunden wurden.

Migdol (מִגְדֹּל) *Ex 14,2*

Migdol ist ein eindeutig hebräischer Name und bedeutet „Turm“ oder „Zitadelle“, wurde jedoch als semitisches Lehnwort in der Form „Magdola“ zur Benennung mehrerer ägyptischer Siedlungen übernommen. Auch im AT werden verschiedene Orte Migdol genannt. Eine ganz konkrete Lokalisierung ist schon deshalb schwer möglich, es könnte aber ein „Magdola“ am Horusweg bezeichnen, das entweder ganz in der Nähe von Tel el-Cheir war oder sogar damit identisch. Interessant erscheint jedoch die Erwähnung einer nordägyptischen Stadt Migdol in Ez 29,10; 30,6, die dem göttlichen Gericht JHWHs unterzogen und zur Trümmerstätte gemacht werden soll. Ist dieser Bezug tatsächlich herzustellen, so wäre mit dieser Nennung in Ex 14,2 abermals eine enge Anbindung der Exodustradition an einen recht etablierten JHWH-Glauben gegeben und zumindest für die Integration dieser Ortsbezeichnung in die Exoduserzählung eine späte Datierung vorausgesetzt.

Baal-Zefon (בַּעַל צֶפֶן) *Ex 14,2.9*

Dies ist wiederum eine hebräische Bezeichnung und bedeutet „Baal des Nordens“. Im Bereich des östlichen Deltas wurden mehrere Baal-Zefon Heiligtümer gefunden, eine exakte Lokalisierung des in Ex 14,2.9 erwähnten Ortes ist jedoch nicht möglich. Der ursprünglich im syrisch-palästinischen Raum (vor allem in Ugarit) beheimatete Vegetations- und Wettergott hatte über lange Zeit hinweg eine recht große Ausstrahlungskraft auch bis ins ägyptische Gebiet hinein. Die Erwähnung in Form eines Ortsnamens in Verbindung mit dem Exodus soll vermutlich auch an die Überlegenheit JHWHs gegenüber anderen Göttern, namentlich des Baal, erinnern. Dies setzt wiederum eine gewisse Zeit des Lebens im Land und des Ringens um eine Monolatrie voraus.

Aus dieser Untersuchung der Ortsnamen lässt sich ein Dreifaches als Befund erheben:

1) Es besteht eine auffallende Verbindung zwischen den meisten in Ex 1-15 vorkommenden Ortsnamen und JHWH bzw. dem israelitischen JHWH-Glauben. Dies deckt sich mit der Beobachtung von Görg, dass in den anderen alttestamentlichen Schriften Hinweise auf den Exodus meist JHWH selbst in Form der „Herausführungsformel“ in den Mund gelegt werden¹⁰, aber auch mit jener von Hoffman, dass die Häufigkeit und In-

¹⁰ Vgl. Görg, Beziehungen (Anm. 6) 126f.

tensität des Rekurses auf die Exodustradition innerhalb der biblischen Schriften stark von den jeweiligen nationalen und politischen Gegebenheiten abhing¹¹. Auch sie stellt dabei immer eine starke Verbindung dieses Motivs mit dem Gott JHWH fest¹². Der Exodus erscheint also von Anfang an primär als Chiffre für das Befreiungshandeln JHWHs an seinem Volk.

2) Die in Ex 1-15 vorkommenden Orte sind zum größten Teil nicht als geographische Angaben wichtig, sondern aufgrund des darin verpackten direkten oder indirekten theologischen Gehalts. Dabei kann sich die jeweils dahinterstehende Theologie aus der Etymologie der Ortsbezeichnung selbst, aus dem direkt im Kontext des jeweiligen Ortes erzählten Geschehen oder aus intertextuellen Bezügen des Ortes bzw. Geschehens zu anderen Bibeltexten erschließen lassen.

3) Die meisten erwähnten Orte bzw. die damit verbundenen Traditionen setzen eine gewisse Zeit des Lebens im Land voraus und sind schließlich nicht vor dem 6. Jh. denkbar. Die Exoduserzählung versteht sich somit nicht als Geschichtsschreibung in unserem Sinn, sondern als historisierende Beschreibung der Beziehung eines Volkes zu seinem Gott, die auf solche Weise diesem Volk nachträglich eine gemeinsame Identität und damit auf Zukunft gesehen auch Solidarität verleiht.

Fazit

Die Exoduserzählung in der uns vorliegenden Form dürfte in frühnach-exilischer Zeit entstanden sein. Die Suche nach Vorformen und frühen Quellen führt lediglich zu einem recht mageren Grundgerüst, das sich im wesentlichen mit jenen Motiven des Exodusgeschehens deckt, die Parallelen bzw. Vorbilder in neuassyrischen Königstexten haben¹³. So die Geburt des Mose als Aussetzungsgeschichte (Parallelmotiv: Sargonlegende), Frondienst im Nachbarland v.a. im Bauwesen (Parallelmotiv: Fronarbeiter zum Bau eines Vorratshauses in Ninive laut dortiger Königsinschrift), Flucht des Protagonisten (Mose) in eine Art Exil (Midian), Wendung des Schicksals und Rückkehr (Parallelmotiv: Asarhaddons

11 Siehe Y. Hoffman, *The Exodus – Tradition and Reality. The Status of the Exodus Tradition in Ancient Israel*, in: I. Shirun-Grumach (ed.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (ÄAT 40), Wiesbaden 1998, 193–202: 200.

12 Vgl. Hoffman, *Exodus* (Anm. 11) 193–202.

13 Ich beziehe mich in der folgenden Gegenüberstellung vor allem auf ein Referat von Eckart Otto, das er im Juni 1999 in München anlässlich des Symposions „Mose, Ägypten und das Alte Testament“ gehalten hat.

Flucht nach Westen und Rückkehr laut Inschriften in Assur und Ninive), Vernichtung der Feinde beim Übergang über ein Gewässer (Schilfmeer) (Parallelmotiv: Vernichtung der Feinde beim Übergang über den Tigris laut Inschrift in Ninive).

Dieses aus Einzelmotiven bestehende Grundgerüst bringt sicher bekannte Traditionen mit konkreten eigenen Erfahrungen bzw. mündlich überlieferten Erfahrungen der Vorfahren einer mehr oder minder großen Gruppe des Volkes Israel-Juda in Verbindung. Dass sich diese konkreten Erfahrungen auf Absetzbewegungen semitischer Gruppen aus dem Delatagebiet beziehen können, haben zahlreiche Studien der letzten Jahre gezeigt¹⁴. Diese haben zudem gezeigt, dass man für diesen historischen Kern zwar bis ins 13. Jahrhundert zurückgehen kann, aber nicht notwendigerweise muss, da solche Absetzbewegungen zu verschiedenen Zeiten möglich waren. Das Existieren eines solchen Grundgerüsts der Exoduserzählung vermag auch zu erklären, warum das Exodusmotiv als solches auch in biblischen Texten angesprochen werden kann, die ein wenig älter sein mögen als die uns vorliegende Endfassung der Erzählung. Auch wäre es m.E. durchaus denkbar, dass das Gerüst nur als oral tradition, nicht aber in schriftlicher Form existiert hat. Doch abgesehen von der Frage schriftlicher oder mündlicher Vorstufen, die eigentliche theologische Substanz erhält die Erzählung erst in der nachexilischen Endform.

Somit ist und bleibt der Exodus eine physische Anstrengung einiger weniger, aber eine geistige Leistung sehr vieler. Eine geistige Leistung ist er zunächst jener, die die Endfassung mit all ihren impliziten Anspielungen, Intertextualitäten und Theologien entworfen haben, dann aber auch jener, die diese Theologie immer wieder herausgestellt und aktualisiert haben, um so eine gemeinsame Geschichte und auch Identität eines Volkes zu entwickeln und zu garantieren. Nicht zuletzt stellt der Exodus damit aber auch eine geistige Herausforderung für die Exegese heute dar, dass wir ihn als das verstehen und verkünden, was er wohl ursprünglich war und auch sein wollte: Paradigma für die persönliche und kollektive Erfahrung eines Gottes, dessen Botschaft und Wirken als befreiend erlebt wurde und auch weiterhin erlebt werden kann.

¹⁴ Exemplarisch dafür sei auf Görg, Polemik (Anm. 6) 169, verwiesen.

Der jüdische Exeget Dever bringt dies auf den Punkt, wenn er sagt: „The biblical study of the Exodus is not so much history as it is hag-gadah“¹⁵.

¹⁵ W.G. Dever, Is there Any Archaeological Evidence for the Exodus?, in: E.S. Frerichs/L.H. Lesko (ed.), Exodus. The Egyptian Evidence, Winona Lake 1997, 67–86: 83.