

Reinhard Achenbach, Ruth Ebach,
Jakob Wöhrle (Hg.)

Wege der Freiheit

Zur Entstehung und Theologie
des Exodusbuchs

Die Beiträge eines Symposions zum
70. Geburtstag von Rainer Albertz



T V Z | AThANT

104

Wege der Freiheit

T V Z

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber,
Shimon Gesundheit, Matthias Konradt,
Konrad Schmid, Jens Schröter,
Samuel Vollenweider

Band 104

Wege der Freiheit

Zur Entstehung und Theologie des
Exodusbuches

Die Beiträge eines Symposions zum
70. Geburtstag von Rainer Albertz

Herausgegeben von Reinhard Achenbach,
Ruth Ebach und Jakob Wöhrle

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Emil-Brunner-Stiftung
in Verbindung mit der Evangelisch-reformierten Landeskirche
des Kantons Zürich sowie des Exzellenzclusters
«Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne»
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-17768-3

© 2014 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
<i>Jürgen Ebach</i>	
Die Wege und die Freiheit Plural und Singular – grammatische Notizen und hermeneutische Erwägungen bei der Lektüre des zweiten Buchs der Tora.....	9
<i>Helmut Utzschneider</i>	
Die Inszenierung Gottes im Buch Exodus Beobachtungen zur literarischen und piktoralen Bildlichkeit Gottes.....	35
<i>Reinhard Achenbach</i>	
Das Exodusbuch als Teil des Hexateuch und des Pentateuch.....	51
<i>Thomas Römer</i>	
Mose und die Frauen in Exodus 1–4.....	73
<i>Jakob Wöhrle</i>	
Frieden durch Trennung Die priesterliche Darstellung des Exodus und die persische Reichsideologie.....	87
<i>Thomas Krüger</i>	
Freiheit und Gesetz in der Hebräischen Bibel.....	113
<i>Christophe Nihan</i>	
Das Sabbatgesetz Exodus 31,12–17, die Priesterschrift und das Heiligkeitsgesetz Eine Auseinandersetzung mit neueren Interpretationen.....	131
<i>Rainer Albertz</i>	
Die Sabbatgebote des Dekalogs und ihre Bedeutung für die Komposition des Pentateuch.....	151

Saul M. Olyan

«Ihr sollt mir heilige Menschen sein»

Der wahrscheinliche Einfluss von Exodus 22,30 auf spätere

Heiligkeitsideologien.....167

Rüdiger Schmitt

«Eine Hexe sollst Du nicht am Leben lassen» (Exodus 22,17)

Das Hexereistigma im Alten Testament und seiner Umwelt..... 175

Rainer Kessler

Der Prophet als Fürbitter

Exodus 32–34 und die Visionen des Amos im Vergleich..... 189

Frank Crüsemann

Die Bedeutung des Exodus für die christliche Theologie..... 205

Stellenregister..... 223

Autoren und Herausgeber..... 229

Vorwort

Das Exodusbuch ist von zentraler Bedeutung für die alttestamentliche Theologie. Die Befreiung des Volkes Israel aus Ägypten durch seinen Gott Jhwh ist das fundamentale Credo des Volkes Israel. Mit der Erzählung dieser Befreiung, aber auch mit den im Rahmen dieser Erzählung vorgebrachten Gesetzen zeigt das Exodusbuch Wege der Freiheit – der Freiheit von politischer Unterdrückung, von wirtschaftlicher und sozialer Abhängigkeit –, die in der Geschichte des Volkes Israel wie auch in der Geschichte des späteren Judentums und Christentums immer wieder aufs Neue Impulse zum Eintreten für die Freiheit des Menschen gaben.

In der jüngeren alttestamentlichen Forschung hat das Exodusbuch nun aber auch im Zusammenhang der gegenwärtig geschehenden Neu-Orientierung über die Entstehung des Pentateuch verstärkte Bedeutung erlangt. Der sich zumindest im deutschsprachigen Raum vollziehende Abschied von der klassischen Quellentheorie und die Entwicklung differenzierterer Modelle hat auch eine neue Beurteilung der Entstehung des Exodusbuches bewirkt, das in der neueren Forschung zunehmend als Produkt eines vielstufigen Entstehungsprozesses verstanden wird, der von vorgegebenen Erzähleinheiten über größere Kompositionen bis zum vorliegenden, in den Pentateuch eingebundenen Exodusbuch führte.

Auf inhaltlicher Ebene ermöglicht diese Neu-Orientierung in der Pentateuchforschung ein vertieftes Verständnis der im Pentateuch und somit auch im Exodusbuch belegten Traditionen. Sie ermöglicht, die hier belegten Wege der Freiheit in ihrem historischen Geworden-Sein und in ihrem sachlichen Nebeneinander differenziert wahrzunehmen und als einen gefrorenen Dialog über die Bedeutung und die Konsequenzen des Exodus zu verstehen.

In dieser neuen Debatte um die Entstehung und Theologie des Pentateuch hat sich unser verehrter Lehrer, Freund und Kollege Rainer Albertz besondere Verdienste erworben. In seinen Arbeiten zur Entstehung des Pentateuch, in denen er ein neues, bisherige Ansätze verbindendes und weiterführendes Modell entwickelt, und in seiner darauf basierenden Kommentierung des Buches Exodus für die Zürcher Bibelkommentare zeigt Rainer Albertz, dass die literaturgeschichtliche Frage nach der Entstehung des Pentateuch von enormer Relevanz für das Verständnis des vorliegenden Pentateuch im Allgemeinen und

des Exodusbuches im Besonderen ist. Albertz zeichnet kleinräumig die Entstehungsgeschichte des Exodusbuches nach – von kurzen Einzelerzählungen wie einer politischen Mose-Erzählung über die Exoduskomposition, die priesterlichen und deuteronomistischen Bearbeitungen, die Einbindung in den Hexateuch bis zum Abschluss des vorliegenden Pentateuch. Auf all diesen Stufen fragt er nach den historischen Hintergründen der jeweiligen Texte, er ordnet die Texte verschiedenen Trägerkreisen mit ihren je eigenen theologischen, gesellschaftlichen und politischen Anliegen zu, und er beschreibt so ein jahrhundertelanges, immer wieder aufs Neue vorgenommene Ringen um das rechte Verständnis des Exodusgeschehens und um die hieraus zu ziehenden Konsequenzen. Auf diese Weise treibt Rainer Albertz das Verständnis des vorliegenden Exodusbuches erheblich voran, ja, er hebt es auf ein ganz neues Niveau.

Der vorliegende Band zur Entstehung und Theologie des Exodusbuches geht auf ein Symposium zurück, das vom 10. bis 11. Mai 2013 aus Anlass des 70. Geburtstages von Rainer Albertz in Münster veranstaltet wurde. Dieser Band soll ein kleines Zeichen des großen Dankes sein für alles, was die Herausgeber und Beiträger in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten von ihrem geschätzten Lehrer und Kollegen lernen durften.

Zu danken haben wir auch all denen, die das Symposium und das Erscheinen dieses Bandes ermöglicht haben. Dem Münsteraner Exzellenzcluster «Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne» unter der Leitung von Prof. Dr. Barbara Stollberg-Rilinger und unter der Geschäftsführung von Dr. Iris Fleßenkämper danken wir sehr herzlich für die finanzielle und organisatorische Unterstützung des Symposiums. Den Doktoranden und Hilfskräften des alttestamentlichen Seminars der Münsteraner Evangelisch-Theologischen Fakultät, Viktoria Hartermann, Lars Maskow, Corinna Pfannkuche und Daniel Wiegmann, danken wir für ihre tatkräftige Mithilfe bei der Durchführung des Symposiums. Den Herausgebern der AThANT, Prof. Dr. Erhard Blum, Prof. Dr. Shimon Gesundheit und Prof. Dr. Konrad Schmid, danken wir sehr für die Aufnahme des Bandes in ihre Reihe und Lisa Briner vom Theologischen Verlag Zürich für die freundliche und zielführende verlegerische Betreuung. Gedankt sei auch dem Emil-Brunner-Fonds der Reformierten Kirche des Kantons Zürich, der das Erscheinen des Bandes durch einen namhaften Druckkostenzuschuss unterstützt hat. Corinna Pfannkuche sei schließlich sehr herzlich für ihre kompetente Mitwirkung bei den editorischen Arbeiten an diesem Band gedankt.

Münster/Tübingen/Oldenburg, im April 2014
Reinhard Achenbach, Ruth Ebach, Jakob Wöhrle

Die Wege und die Freiheit

Plural und Singular – grammatische Notizen und hermeneutische Erwägungen bei der Lektüre des zweiten Buchs der Tora

Jürgen Ebach, Ruhr-Universität Bochum

1.

Man dürfe die Bibel nicht wörtlich verstehen, sagen viele, die den Gehalt der «Schrift» mit aufgeklärtem Denken zu vereinbaren suchen. Gemeint ist da meist, dass nicht alles, was in der Bibel steht, historisch so gewesen oder faktisch so ist. Das ist ja auch nicht falsch. Aber wie eigentlich soll man *Worte* anders als *wörtlich* verstehen? Die Anweisung, man solle ein Bild nicht bildlich oder eine Musik nicht musikalisch verstehen, klänge allemal absurd. Die Wahrheit der «Schrift», so denke und so glaube ich, steckt nicht hinter ihren Worten, sondern in ihnen. Freilich wäre ein Wortsinn, der nicht auf die Verbalinspiration, wohl aber auf inspirierende Worte setzt, nicht nur ein *sensus historicus*, sondern in eben seiner Wörtlichkeit zuweilen auch ein *sensus allegoricus, moralis* und *poeticus*. Gerade ein *so* verstandener Literalsinn führt auf mehr als *einen* «Schrift»-Sinn.¹

¹ Zur Dialektik des festen Textes und seiner freien Auslegungen EBACH, Poesie; DERS., Garten. Zur rabbinischen Lektüre ausgewählter Texte des 2. Mosebuchs KROCHMALNIK, Schriftauslegung; DERS., Garten, sowie BRUCKSTEIN, Maske. Ist die Kanonisierung der normativen Schrift(en) einmal abgeschlossen, so kann daran nicht weitergeschrieben werden. GOLDBERG, Zerstörung, 204, formuliert lapidar: «Ein Kanon, der ständig wächst, ist keiner.» Umso mehr bedarf es (mit den Begriffen von ASSMANN/ASSMANN, Kanon, hier bes. 11–12), der Text- und der Sinnpflege. Die Textpflege zielt beim TaNaCH auf die Bewahrung des festen Textes, den ein «Zaun» ebenso schützt wie einschließt (מסרת סיג לתורה) – «Die Überlieferung ist ein Zaun für die Tora.» [Rabbi Akiva nach mAv 3,14]. Die Sinnpflege zielt auf eine sowohl bewahrende als auch stets neue Bedeutungserschließung in der Form des Diskurses im Lehrhaus und in der (auch in ihrer schriftlichen Gestalt in der Form mündlicher Gespräche re-präsentierten) Kommentierung

Ich versuche in diesem Beitrag an einigen Worten im Buch Exodus ein solches wörtliches Verstehen und schließe dabei zunächst an den Titel des Symposions und des daraus entstandenen Buches zu Ehren von Rainer Albertz an. «Wege der Freiheit» lautet er, und er verbindet den Plural «Wege» mit dem Singular «Freiheit». «Wege der Freiheit» (*Les chemins de la liberté*) ist auch der Titel eines Romanzyklus von Jean-Paul Sartre;² auch da sind Plural und Singular programmatisch. Fügte man übrigens dem im Symposion-Titel nach einem Gedankenstrich folgenden Wort Exodus die hebräische Buchüberschrift שמות hinzu, wären da abermals Singular und Plural.

Bleiben wir zunächst beim Plural «Wege». Er benennt die Art und Weise, Freiheit zu gewinnen, aber beim Exodus auch die Wege, die das Volk mit den Füßen aus der Knechtschaft durch die Wüste in die Freiheit ging. Aber ist es nicht zuletzt *ein* Weg? Ein solches Changieren zwischen Plural und Singular begegnet in Ex 33,13 in verblüffend doppeldeutlicher Schreibweise. הַדְרֹעַי נָא אֶת־דְרֹכֶיךָ, sagt da in dramatischer Situation Mose zu Gott. Wer die hebräischen Worte *hört*, hört hier einen Plural – «lass mich doch deine Wege wissen!» –, aber wer sie *liest*, stolpert über die Schreibweise. Denn für den Plural fehlt im דְרֹכֶיךָ das *Jod* vor dem Suffix. Die Konsonanten fassen das Wort als Singular («dein Weg»), zu lesen wäre dann דְרֹכֶיךָ – die Vokalisierung macht es zu einem Plural («deine Wege»), zu schreiben wäre dann eigentlich (mit einem *Jod* als weiterem Konsonanten) דְרֹכֶיךָ.³

Ein *wörtliches* Verstehen wäre hier eines, welches das Wort so irregulär wahrnimmt, wie es da steht. Und was ist der *richtige* Text? Die textkritische Frage wird zum Übersetzungsproblem.⁴ Soll man den Singular des Konsonantentextes wiedergeben? So tun es u. a. die von Leopold Zunz redigierte Verdeut-

in Midrasch, Talmud und der weiteren rabbinischen Diskursliteratur. ETGETON, Text, 61, bemerkt dazu hintergründig: «Der Talmud, das zügellose Weiterschreiben am sakralen Text, ist daher auch als latente Rache der theologischen Kreativität am Kanonprinzip, als subtile Übertretung des Schreibverbots zu deuten.»

2 SARTRE arbeitete viele Jahre (1938–52) an diesem Werk, die drei ersten Romane erschienen 1945–49; der vierte und letzte Band blieb unabschlossen. Auf Deutsch liegen vor: *Zeit der Reife*; *Der Aufschub*; *Der Pfahl im Fleische*; *Die letzte Chance* (Fragment, mit Vorbemerkung und Nachwort zum gesamten Romanzyklus von Michel Contat).

3 Diese Ungereimtheit zwischen den Konsonanten und den Vokalen begegnet bei der Wendung דְרֹכֶיךָ auch in Jos 1,8 sowie (mit Präposition, דְרֹכֶיךָ) in Ps 119,37. LXX gibt die Wendung in Jos 1,8 pluralisch, in Ps 119,37 singularisch wieder; in Ex 33,13 weicht LXX mit der Passage ἐναντίον σου ἐμφάνισόν μοι σαυτὸν vom MT deutlich ab. Womöglich lag ihr an dieser Stelle ein anderer hebr. Text vor, vielleicht handelt es sich auch um einen «interpretativen Eingriff», dazu SCHAPER, Exodus, 318–319.

4 Ausführlichere Überlegungen zu den dabei auftauchenden methodischen – und mit ihnen wissenschaftsethischen – Fragen an Textkritik und Übersetzung überhaupt in EBACH, Die 70.

schung des TaNaCH,⁵ aber auch Buber/Rosenzweig, die Einheitsübersetzung, die Lutherbibeln, die King James Version sowie die Kommentatoren Benno Jacob,⁶ Georg Fischer/Dominik Markl⁷ und Christoph Dohmen.⁸ Oder soll man mit der masoretischen Vokalisierung pluralisch übersetzen? So verfahren u. a. die jüdische Pentateuch-Übersetzung von Wohlgemuth/Bleichrode,⁹ die JPS Translation,¹⁰ die neue Zürcher Bibel, die Elberfelder, die Revised und die New Revised Standard Version sowie in ihren Kommentaren Georg Beer,¹¹ Martin Noth¹² und Ina Willi-Plein.¹³ Soll man es umschreiben, etwa mit der (alten) Zürcher Bibel («deine Pläne») oder mit Erhard Gerstenberger in der Bibel in gerechter Sprache («was du tun willst»)?¹⁴ Soll man Wege finden, Singular *und* Plural aufzunehmen? So übersetzt Samson Raphael Hirsch gezielt: «die Mannigfaltigkeit deiner Wege»,¹⁵ und ähnlich versuchte ich es einmal mit «deine Wegeführung».¹⁶ Wäre vielleicht ein hinkendes,¹⁷ experimentierendes bis

5 תורה נביאים כתובים. Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Texte. Unter der Redaction von Dr. Zunz übersetzt von H. Arnheim, Dr. Julius Fürst, Dr. M. Sachs, Berlin [1838] 171935. Der Titel der Neuauflage «Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift. Übersetzt von Leopold Zunz», Basel 1980, ist irreführend. Zunz selbst übersetzte lediglich 1 und 2 Chr; Ex (und zahlreiche weitere Bücher) verdeutschte Heymann Arnheim.

6 JACOB, Exodus, 953, sowie in der Kommentierung 955–956, mit der von Zweifeln freien Bemerkung: «Weg (דרכך, nicht דרכיך, zu diesem Kere ist kein Grund)».

7 FISCHER/MARKL, Exodus, 349 (in der Kommentierung der Singular «Weg», doch mit den pluralen Füllungen: Art und Weise, Weg ins Gelobte Land und Lehre für den richtigen Lebensweg [in letzterer Bedeutung in Ex 32,8]).

8 DOHMEN, Exodus 19–40, 319 (in der Übersetzung), dazu a. a. O., 343, in der Auslegung mit dem wichtigen Hinweis auf die hier mitklingende Beziehung von דרך und משפט.

9 WOHLGEMUTH/BLEICHRODE, Pentateuch, z. St.

10 «Your ways» – diese Übersetzung der Jewish Publication Society liegt dem JPS Torah Commentary zugrunde, hier SARNA, Exodus; die Kommentierung verweist auf Ps 103,7–8 als «the earliest extant commentary on this text» (a. a. O., 213). – In der Tat lässt sich der Einsatz in Ps 103,7 (יְדִיעַ דְּרָכָיו) als Erfüllung des Mosewunsches (הוֹדַעְנִי נָא אֶת־דְּרָכֶךָ) in Ex 33,13 lesen. Gab – um hier gleichwohl eine eigene textkritische Erwägung einzufügen – womöglich der in Ps 103 deutliche Plural (דְּרָכָיו) den Anstoß zur pluralischen masoretischen Vokalisierung in Ex 33,13? (Zu entsprechenden Harmonisierungen CARR, Formation, hier bes. 96–98.)

11 BEER, Exodus, 158 (mit einer knappen Erläuterung zur Semantik von «Weg»).

12 NOTH, Exodus, 208.

13 WILLI-PLEIN, Auszug, 218.

14 In diesem Sinn auch NOTH, Exodus, 211 («was er überhaupt vorhabe»), sowie HOUTMAN, Exodus III, 676 («your plans») und DURHAM, Exodus, 444 («your intention» [in der Anm. dazu «your way»]).

15 HIRSCH, Exodus, 485 – Hirsch begründet (ebd.) diese Übersetzung damit, dass es eben weder דְּרָכֶךָ noch דְּרָכֶיךָ heiße, sondern דְּרָכֶךָ.

16 EBACH, Aug', hier 34.37.

17 In der Jabboq-Geschichte wird Jakobs Hinken (Gen 32,32) womöglich zum einzig möglichen «aufrechten Gang» (dazu EBACH, Kampf); zu einer solchen Gangart auch, im Blick auf mehrere

exzentrisches Schwanken zwischen mehreren Möglichkeiten die angemessene Gangart?¹⁸

אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן, sagen die Rabbinen – «Es gibt keinen Menschen, der auf den Worten der Tora stehen kann, er wäre denn über

Texte der «Schrift», BAIL, Sehnsucht. Zu unterscheiden ist diese Gangart freilich vom «Hinken auf zwei Seiten» (bzw. mit THIEL, Könige II,2, 83.146–148, «auf zwei Krücken») in 1 Kön 18,21. Die Vieldeutigkeit ist gerade keine Zweideutigkeit, und dass es meist mehr als *eine* Verstehensmöglichkeit gibt, ist kein Freibrief für faule Kompromisse oder gar eine Rechtfertigung für opportunistische «Wendehälse». In rabbinisch-jüdischen Kategorien ausgedrückt: Die Mehrdeutigkeit ist ein Vorzug des Hörens und Lesens in der «Aggada»; die Eindeutigkeit eine Forderung des Tuns in der «Halacha». (Ich sehe da einen Gegenentwurf zu dem in christlich-systematischen Theologien oft umgekehrt entworfenen Verhältnis von dogmatischer Eindeutigkeit und ethischer Entscheidungsvielfalt, wobei ein Urteil in den oft freilich verwickelten Problemen der materiellen Ethik dort inzwischen zunehmend zugunsten einer transzendentalen Metatheorie der Bedingungen der Möglichkeit ethischer Entscheidungen in den Hintergrund gerät.) Auch in halachischen Fragen bedarf es des Diskurses, aber am Ende muss – nach ausführlicher Diskussion, in der alle Positionen ausführlich zu Wort kommen – die Mehrheit entscheiden, was – für eine Weile – gelten soll. Nicht immer ist die Mehrheit im Recht, doch auch da gilt Winston Churchills Diktum, die Demokratie sei die schlechteste Regierungsform – ausgenommen alle anderen («democracy is the worst form of government except all those other forms that have been tried from time to time» [Rede vor dem britischen Unterhaus am 11.11.1947]). Aber die Mehrheitsentscheidung setzt die ihr widersprechenden singulären Auffassungen nicht ein für alle Male ins Unrecht. Im rabbinischen Lehrhaus wird darum auch das gelehrt, was jetzt nicht gelten soll, weil nicht zum Schweigen gebracht werden darf, was womöglich wenigstens ein Körnchen Wahrheit enthält und vielleicht einmal seine Wahrheit zeigen kann. Hier trifft sich das klassische rabbinische Judentum auf verblüffende Weise mit den liberalen Theorien von John Stuart Mill. In der Mischna (Ed 1,5) heißt es: «Und warum hält man die Worte eines Einzelnen im Unterschied zur Mehrheit in Erinnerung, wo doch die Halacha allein nach den Worten der Mehrheit entschieden wird? Damit, wenn ein Gericht die Worte des Einzelnen als richtig sieht, es sich darauf stützen kann.» (Übersetzung J. E.). Eine künftige Entscheidung kann danach das einst aus guten Gründen überstimmte Einzelne gegenüber der bestimmenden Mehrheit wiederum ins Recht setzen. *Theo*-logisch wäre hier auch an das Gericht zu denken, welches das «Jüngste» sein wird. *By the way* verkehren sich in diesem Fall die Kategorien «Singular» und «Plural». Die Entscheidung der Vielen wird zu der einen geltenden; die überstimmte Auffassung von Einzelnen hält demgegenüber die Vielfalt möglicher Sichtweisen in Erinnerung.

18 Mit einem großen Vorbild noch einmal anders formuliert: LESSING charakterisierte in einem Brief seinen Stil (in der «Erziehung des Menschengeschlechts») als «nicht apodiktisch, sondern gymnastisch», so notiert bei HERDER, Palingenesie, 342 Anm. 2 (Herders Anm. **). Im 95. Stück der «Hamburgischen Dramaturgie» (1767–69) erinnert LESSING seine Leser: «Ich bin also nicht verpflichtet, alle die Schwierigkeiten aufzulösen, die ich mache. Meine Gedanken mögen immer sich weniger zu verbinden, ja wohl gar sich zu widersprechen scheinen: wenn es denn nur Gedanken sind, bei welchen sie Stoff finden, selbst zu denken. Hier will ich nichts als *Fermenta cognitionis* austreuen.» (DERS., Gesammelte Werke VIII, 234; vgl. DERS., Gesammelte Werke IV, 670).

sie gestolpert.»¹⁹ Wer über jene eigentümliche Schreibweise stolpert, hat sie als Anstoß wahrgenommen, als Singular und Plural, als Weg und Wege. Dagegen fiele die Glättung in einen Singular oder einen Plural hinter die *intentio operis* zurück, den Gehalt²⁰ des *so* überlieferten Textes. Mit einem Aphorismus von Albrecht Fabri: «Der Unterschied zwischen wahr und richtig ist nicht weniger groß als der zwischen richtig und falsch.»²¹

2.

Und was vermittelt jene Unschärfe von Singular oder Plural (mit einem *Oder* als *vel* und nicht als *aut*) in den Mose-Worten in Ex 33? Nach dem Geschehen um das Goldene Stierbild hatte Jhwh bekundet, nicht er selbst, sondern ein מְלֹאךְ, ein Gottesbote, werde das Volk ins verheißene Land leiten (33,2–3).²² Doch Mose besteht kühn darauf, dass Gott selbst vor dem Volk herziehe. An eben dieser Stelle will Mose den Weg, die Wege Jhwhs wissen. Deutet der Plural mehrere Wege an und markiert der Singular dagegen Gottes eigenen und einen Weg? Halten Singular und Plural gemeinsam fest, dass *ein* Weg sehr wohl Umwege einschließen kann? Der Weg in die Freiheit beginnt ja in Ex 13,18 explizit *so*: וַיִּסַּב אֱלֹהִים אֶת־הַעָם – «Und Gott ließ das Volk einen Umweg nehmen.»²³ Der kurze Weg durchs Philisterland ließe, so sagt sich Gott, den Blick auf den Kampf zum verzagten Wunsch zur Rückkehr nach Ägypten werden (13,17). Mit Rainer Albertz: «Auch vom Unrecht Befreite sind nicht unbedingt Helden.»²⁴

Dieser Umweg *hat* nicht nur Methode, sondern – mit Walter Benjamin – Methode (μέθοδος) *ist* Umweg.²⁵ Wenn daran etwas ist, wäre auch in der Exege-

19 bGit 43a zu Jes 3,6; כָּשַׁל kann ein Anstoßen (z. B. an einen Stein [Jes 8,15]) bezeichnen, ein Stolpern, Straucheln, aber auch ein Stürzen und kraftloses Zusammenbrechen (dazu BARTH, Art. כָּשַׁל, 367–375).

20 Zur doppelten Füllung von *intentio* (Absicht und Gehalt) ENGELHARDT, *Intentio*.

21 FABRI, *Aphorismen*, 101.

22 Zur Rolle des מְלֹאךְ in Ex und die Annahme einer eigenen (über Ex hinaus reichenden) literarischen Schicht (Mal'ak-Redaktion) BLUM, *Studien*, 365–377, aufgenommen bei ALBERTZ, *Exodus I*, bes. 24.

23 So in der von Zunz edierten Übersetzung. – «So ließ Gott das Volk eine Wendung nehmen», verdeutscht JACOB, *Exodus*, 391, «Gott ließ das Volk schwenken» (Buber/Rosenzweig), und ALBERTZ, *Exodus I*, 224 übersetzt: «Darum ließ Gott sie abbiegen.» Der Satz aus Ex 13,18 ist übrigens das Motto von PASOLINI, *Teorema* (1968, im selben Jahr vom Autor selbst verfilmt).

24 ALBERTZ, *Exodus I*, 237.

25 «Methode ist Umweg», notiert BENJAMIN, *Vorrede*, hier 208. Zum «Umweg» als Grundform rabbinischer Lektüre gegenüber dem direkten Zugriff auf den Text BRUCKSTEIN, *Maske*, 62 – die Autorin zitiert hier aus DERRIDA, *Jabès*, 107: «Unendlicher Umweg. Weg Gottes. Gottes Weg.»

se zuweilen ein methodisches Vorgehen ratsam, welches der geometrischen Richtigkeit, derzufolge die kürzeste Verbindung zweier Punkte eine Gerade ist, die Überführung in den Prozess des Verstehens bestreitet. Wie oft führt nicht der direkte Weg zum Verstehen, wie oft sind es die Dinge, die einem und einer «bei Wege» auf- und einfallen und die auf verschlungenen Wegen zum Ziel führen?! Um einen Text zu verstehen, muss ich mich ganz auf ihn konzentrieren – um einen Text zu verstehen, muss ich die Augen weit öffnen und in die Welt hinausschauen. Man kann sich freilich in beiderlei Hinsicht *verzetteln*. Das Dilemma fasst der bereits zitierte Albrecht Fabri in einen auch Exegetinnen und Exegeten geltenden Aphorismus: «Die beiden Kardinalsünden des Künstlers: zum Fenster rausgucken und nicht zum Fenster rausgucken.»²⁶

Die Parole, der Weg selbst sei das Ziel, greift zu kurz, und dass eine «Bewegung» an sich schon gut sei, greift allemal zu kurz. Das freilich noch unfertige Ziel²⁷ muss schon im Blick sein; doch wer das Ziel der Freiheit erreichen will, ist unterwegs auf oft fragile Behausungen angewiesen. Die erste Station des Exodus ist (12,37) Sukkot. Man kann diesen Ort topographisch und sprachgeschichtlich mit dem ägyptischen *Ṭkw* verbinden;²⁸ man kann aber im Ortsnamen auch die סכּוֹת, die «Laubhütten», mithören²⁹ und mit ihnen das Sukkot-Fest, an dem Jüdinnen und Juden bis heute in fragilen und nach oben hin offenen Behausungen jener Wege in die Freiheit eingedenk sind.³⁰

26 FABRI, Aphorismen, 99.

27 «Statt des fertigen Ziels erscheint nun ein verbeißenes, das erst erworben werden muß; statt des sichtbaren Naturgotts erscheint ein unsichtbarer der Gerechtigkeit und des Reichs der Gerechtigkeit.» So (im Orig. hervorgehoben) beschrieb BLOCH, Prinzip Hoffnung, 1454–1455, den «Einsatz Mosis» (a. a. O., 1454). Der Satz und sein Kontext zeigt eine – auch der exegetischen Forschungslage seiner Zeit geschuldete – religionsgeschichtliche Vergrößerung, der in ihm gegen den (alten und neuen) Kosmotheismus formulierte Impuls und mit ihm die bleibende Not-Wendigkeit des Utopischen scheint mir wichtig.

28 Zur Lage im Nildelta und der Identifikation mit dem ägypt. Ort(snamen) *Ṭkw*, als dessen Hebraisierung סכּוֹת betrachtet werden kann, HELCK, *Ṭkw*, ferner HOUTMAN, Exodus, 122 (in der Einleitung in §8.24), sowie GÖRG, Sukkot, und ALBERTZ, Exodus I, 216. Ein weiterer Ort dieses Namens liegt nach Gen 33,17; Jos 13,27; Ri 8,5.16 und weiteren Stellen im Ostjordanland, zur wahrscheinlichen Identifikation dieses Sukkot mit Tell Deir 'Alla GÖRG, Sukkot, 747.

29 Gen 33,17 bietet eine namensätiologische Erklärung des dort so benannten Ortes סכּוֹת mit dem Verweis auf die «Hütten» (סכּוֹת), die Jakob dort für die Tiere machte; das bezieht JACOB, Exodus, 359, auch auf Ex 12,37.

30 In der Beziehung auf die Laubhütten sehen FISCHER/MARKL, Exodus, 140, eine «tieferer Bedeutung» der Sukkot-Notiz (dazu dann Lev 23,42–43). Zu solchen Bezügen auch EBACH, Gegenerfahrungen, bes. 50–51.

«Wege der Freiheit» – bleiben wir beim Buchtitel und blicken auf das Wort «Freiheit». Der Singular ist wichtig – ein Plural «Freiheiten» wäre viel weniger.³¹ Dazu kommt aber auch, dass erst das nachbiblische Hebräisch mit dem Wort *חרות* für «Freiheit» einen *Begriff* hat. «Freiheit» ist kein Wort der Hebräischen Bibel, und doch ist sie voll von Befreiungsgeschichten, und der Exodus ist ihre größte. Nicht um den Besitz der Freiheit geht es da, sondern um Wege der Befreiung. Freiheit ist kein Zustand, sondern eine Aufgabe. «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit!», zitiert Stanislaw Jerzy Lec und setzt fort: «Aber wie gelangen wir zu den Tätigkeitswörtern?»³² «Bewahrung der Freiheit» ist – mit Frank Crüsemann³³ – das Grundthema des Dekalogs. Aber ist *Freiheit* zu *gebieten* nicht so paradox wie der Imperativ: «Sei spontan!»? Eine rabbinische Auslegung antwortet mit einer Wortassonanz. Nach Ex 32,16 war die Schrift auf den Tafeln eingeprägt (*חרות*). Die Rabbinen sagen: «Lies nicht *חרות*, lies *חרות*, denn du findest keinen wahrhaft Freien (*בן חורין*), als den, der sich mit dem Erlernen der Tora (*בתלמוד תורה*) befasst!»³⁴

3.

Das Verhältnis von Pluralität und Singularität soll nun an einem kleinen Wort, im Hebräischen nur einem Buchstaben, zum Thema werden, nämlich dem verbindenden *Und* bzw. dem *Waw-copulativum*.³⁵ Vor dem Blick auf einige Exodusstellen eine grundsätzliche Beobachtung: Die mit *Und* bzw. *Waw* erfolgende Verknüpfung ist sehr unterschiedlich. Sie summiert (hundertunddreißig Jahre – *שלשים ומאת שנה*), sie zählt auf, was man nicht zusammenzählen soll (Äpfel und Birnen *oder צאן־ובקר*). Sie bezeichnet einen Gegensatz («ich geh fort, und du

³¹ Das zeigt eine treffende Bemerkung von Leopold ZUNZ: «Es ist endlich Zeit, dass den Juden in Europa, insonderheit in Deutschland, *Recht und Freiheit statt der Rechte und Freiheiten gewährt werde.*» (DERS., *Vorträge*, in der Vorrede S. III; vgl. VETTER, Zunz).

³² LEC, Buch, 161. Ein *wörtliches* Verstehen der Hebräischen Bibel ist – nicht allein bei den Befreiungsgeschichten, sondern auch auf die hebr. Sprachstruktur insgesamt bezogen – weniger ein begriffliches als ein *tätigkeitswörtliches*.

³³ CRÜSEMANN, *Bewahrung*.

³⁴ mAv 6,2 (Qinjan Tora), dazu BRUCKSTEIN, *Maske*, 64–65. Auf andere Weise betont ALBERTZ, Exodus I, bes. 11–12, den Zusammenhang von politischer Befreiung und religiöser Verpflichtung, die sich in der Abfolge der beiden Buchteile (1–18 und 19–40) abbildet.

³⁵ Das *Waw* in der Bildung des Narrativs bleibt in diesem Beitrag ausgeklammert. Zu aneinandergereihten Narrativen und zum Vorzug parataktischer statt syntaktischer Satzbildungen, nämlich zu ihrer Widerständigkeit gegen die Unterordnung des je Einzelnen unter eine höhere Ordnung siehe den Abschnitt «Parataxe» in EBACH, *Schriftstücke*, 257–261.283–284, dazu auch im Abschnitt «und», a. a. O., 128–129.

bleibst da», «ich rufe Tag für Tag, und du antwortest nicht» – אקרא יומם ולא (אהרון ומשה *oder* תענה [Ps 22,3]); sie verknüpft Personen (Max und Moritz *oder* תהו ובהו *oder* (Saus und Braus *oder* מות וחיים), sie umfasst Gegensätze (Krieg und Frieden *oder* לא איש אל ויכזב – «Gott ist kein Mann und lügt» [Num 23,19]), und es gibt weitere Funktionen dieser Kopula, wobei das *Waw* deutlicher noch als das *Und* auch ein striktes *Aber* sein kann.³⁶

Im Verbindenden und Trennenden bekommt es das *Und* bzw. das *Waw* mit Singular und Plural zu tun; es kann Pluralität ausdrücken, aber auch das je Singuläre hervorheben. Zwei mit einem *Waw* verbundene Personen werden zuweilen so sehr zur Einheit, dass der nominale Plural einem Verb im Singular zugeordnet ist: «Da handelte Mose und Aaron.» – ויעש משה ואהרן (Ex 7,6). Abermals wird das zur Übersetzungsfrage. Soll man den Singular ויעש stillschweigend als Plural wiedergeben, weil das im Deutschen so üblich ist? Aber auch im Hebräischen ist ein solcher Singular nicht selbstverständlich; an anderen Stellen tun Mose und Aaron sehr wohl etwas im Plural (etwa Ex 5,1: ואחר באו משה ואהרן (ויאמרו אל־פרעה). Soll man deshalb die eigentümliche hebräische Verbindung von nominalem Plural und verbalem Singular kenntlich machen, hier etwa in Wiedergaben des ויעש משה ואהרן mit: «Da handelten Mose und Aaron wie ein Mann.» oder: «Da handelte Mose – und auch Aaron.»?³⁷ Der Weg zwischen zu glatten Übersetzungen und Überbetonungen sprachlicher Eigenarten fällt schwer, aber manch polyvalent-eigensinniges *Waw* verdient Aufmerksamkeit.

Schauen wir darum drei weitere solcher «*Waws*» im Exodusbuch genauer an, zunächst dessen allerersten Buchstaben. «Dies (*oder*: das) sind die Namen.» – so

36 Zu weiteren Funktionen des *Waw* nebst zahlreichen Beispielen HAL³, 247–249; Ges¹⁸, 288–290, sowie GesK, bes. §154 und §166 (allerdings sind einige dieser Beispiele m. E. nicht so eindeutig unter eine bestimmte Funktion zu rubrizieren, wie es z. B. in GesK erfolgt – zur weithin üblichen Auffassung etwa des *Waw* in Gen 17,21 als «aber» s. u. Anm. 56).

37 Die letztgenannte Variante deutet zudem die Möglichkeit an, dass eine solche Inkonzinnität von Plural und Singular eine der beiden Personen als später hinzugefügte kenntlich macht (vgl. ALBERTZ, Exodus I, 22 Anm. 11.12.13, zu ähnlichen Stellen). Wenn man eine solche Kenntlichmachung als Ausdrucksform derer erachtet, die den jetzt vorliegenden Text (erzählend, formulierend, tradierend, fortschreibend, redigierend, glossierend, vokalisierend) erstellt haben, sollte das auch eine Übersetzung deutlich werden lassen. Vorsicht ist jedoch geboten, wenn die eigene Theorie über die Entstehung der Texte und ihrer Schichten zum Maßstab des Übersetzens wird. (Ein wenig anders ist es, wenn in der Präsentation des übersetzten Textes – wie z. B. bei ALBERTZ, Exodus I – eine bestimmte Anordnung im Druckbild Hinweise auf angenommene Schichtungen gibt.) Freilich ist Übersetzen stets auch Interpretieren. So ist eine scharfe Trennlinie auch hier schwer zu ziehen. Rabbinische Hermeneutik kann das zum Dilemma zuspitzen. So sagt Rabbi Jehuda (tMeg 3,41, s. auch bQid 49a): «Wer einen Vers übersetzt, wie er da ist (nach seiner Form), der ist ein Fälscher und wer hinzufügt, der ist ein Lästere.» (המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי) (דהמוסיף הרי זה מגדף); dazu STEMBERGER, Hermeneutik, 60.

beginnt es in vielen Verdeutschungen, etwa den Lutherbibeln, der Einheitsübersetzung, der Bibel in gerechter Sprache, aber auch bei Buber/Rosenzweig und entsprechend in der Revised und der New Revised Standard Version. Aber das Buch selbst beginnt mit den Worten וְאֵלֶּה שְׁמוֹת. Mehrere Bibelübersetzungen geben das *Waw* am Beginn des Nominalsatzes wieder, darunter die Elberfelder, die Neue Zürcher, aber auch «Zunz». Bemerkenswert ist hier die King James Version: «Now these are the names.» In Kommentaren wird das *Waw* meist wahrgenommen und öfter mit übersetzt, so bei Benno Jacob,³⁸ John Durham,³⁹ Werner Schmidt,⁴⁰ Nahum Sarna,⁴¹ William Propp,⁴² Georg Fischer/Dominik Markl,⁴³ Thomas Dozeman,⁴⁴ Helmut Utzschneider/Wolfgang Oswald⁴⁵ und Rainer Albertz.⁴⁶ In deutscher Sprachkonvention gilt es als unfein, einen Satz mit «Und» zu beginnen; ein ganzes Buch mit «Und» zu beginnen, ist umso befremdlicher, doch wo es so erscheint, hat es Bedeutung – wenn auch nicht immer dieselbe.⁴⁷ Auch dem *Waw* am Anfang von Ex 1 gebührt

38 JACOB, Exodus, 1 (dort auch zum *Waw* zwischen nur bestimmten der in V. 2–4 aufgeführten Namen).

39 DURHAM, Exodus, in der Übersetzung («And these are ...») und betont in der Kommentierung, a. a. O., 3–4.

40 SCHMIDT, Exodus I, 2 («Und dies ...») nebst der Diskussion der Frage, ob das *Waw* zum ursprünglichen Text gehörte (a. a. O., 2–3). In entsprechenden «P»-Texten der Genesis erscheint die Wendung וְאֵלֶּה שְׁמוֹת[ן] sowohl mit *Waw* (Gen 25,13; 36,40; 46,8) als auch ohne (Gen 36,10), dazu für beide Formen mehrere Stellen außerhalb von Gen, so nebeneinander in Num 3,2 und 3,3.

41 SARNA, Exodus, 239 (u. a. mit Verweis auf ShemR Par 30 [zu Ex 22,1]). Die der Kommentarreihe zugrunde gelegte «JPS Translation» nimmt das *Waw* nicht auf.

42 PROPP, Exodus 1–18, 119.

43 FISCHER/MARKL, Exodus, 27–28.

44 DOZEMAN, Exodus, 62–63.

45 UTZSCHNEIDER/OSWALD, Exodus, 57, mit dem expliziten Hinweis: «Das Buch Exodus beginnt mit einem «und.»»

46 ALBERTZ, Exodus I, 39 (a. a. O., 11, jedoch: «Dies sind die Namen»).

47 Ein Und begegnet gelegentlich (in mehreren Ausdrucksformen) am Beginn moderner Buchtitel. Ein trotziges Und ist es bei Werner KELLERS «Und die Bibel hat doch recht», zum Zitat (aus Joh 21,18) gehört es bei Helmut GOLLWITZER, «... und führen, wohin du nicht willst». Der Titel der deutschen Ausgabe von Judith PLASKOW, «Und wieder stehen wir am Sinai», beginnt mit einem Und, das die Wiederholung verstärkt; der Originaltitel lautet «Standing again at Sinai». – Das erste Wort im Buch selbst ist ein Und im Roman von Bret Easton ELLIS, «Einfach unwiderstehlich!» Mit «... Und so mehrten sich die Stimmen» beginnt die Romantrilogie von Manès SPERBER «Wie eine Träne im Ozean»; formal ganz ähnlich mit «... und wäre jetzt gern bei dir» Christoph MECKELS Erzählung «Licht». Ein mit Und einsetzendes Theaterstück ist BRECHTS (1947 unter Mitwirkung von Caspar Neher entstandene) Adaption «Die Antigone des Sophokles. Nach der Hölderlinschen Übertragung für die Bühne bearbeitet» mit dem Einsatz: «Und als wir kamen aus dem Luftschutzkeller // Und es war unversehrt das Haus ...» (Werke VI, 2276). Dazu beginnen zahlreiche Gedichte mit «Und» oder «und» – u. a. von Goethe, Heine, Fontane, Rilke,

Aufmerksamkeit, denn es verbindet und trennt.⁴⁸ Ohne die redaktionsgeschichtlichen Fragen des Übergangs von der Genesis zum Exodus und dabei den Status von und die Stimmen in Ex 1 im Einzelnen zu thematisieren,⁴⁹ lässt sich festhalten, dass hier weiter erzählt *und* dass etwas Neues erzählt wird. Erzählen ist immer auch Weiter-Erzählen, und Neues kommt gerade dann in den Blick, wenn weiter erzählt wird. Es geht weiter in Ex 1, aber es geht ganz anders weiter.⁵⁰ Mit dem neuen König (1,8) und seinem Vergessen Josefs bricht ab, was die Erzählstimme – gerade auch mit dem *Waw* als erstem Buchstaben des Buches – nicht dem Vergessen anheim gibt. Und darum nennt sie mit dem deiktischen ואלה die Namen (שמות) derer, von denen die Genesis erzählt hat.⁵¹

Auch in Ex 25,8b gibt es ein bemerkenswertes *Waw*. Bei den Anweisungen zum Bau des אהל מועד, der «Stiftshütte», folgt auf die mit konsekutivem *Waw* eingeleitete Aufforderung ועשו לי מקדש (8a) die Fortsetzung ושכנתי בתוכם (8b). «Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, und ich will in ihrer Mitte wohnen!» So

Hugo von Hofmannsthal, Erich Mühsam und Jakob von Hoddis – und jedes Mal hat das Und seine Bedeutung.

48 Von den 39 Büchern (bzw. Schriften) der Hebräischen Bibel beginnen 15 mit einem *Waw*, dabei zwölf mit einem Narrativ und drei mit einem konnektiven *Waw* – neben Ex auch 1 Kön und Esra (ein Hinweis auf solche Buchanfänge auch bei HOUTMAN, Exodus I, 226–227). 1 Kön 1,1 schließt mit dem Anfangs-*Waw* an 2 Sam 24,25 an. Bei Esra ist die Sache schwieriger; das *Waw* am Beginn konnte als Indiz für einen ursprünglichen Anschluss an 2 Chr verstanden werden (so RUDOLPH, Esra, 2), allerdings findet sich eine solche Reihenfolge in keiner Fassung der Hebräischen Bibel. Immerhin entspricht das *Waw* am Beginn von Esr 1,1 dem am Beginn von 2 Chr 36,22, und überhaupt sind Esr 1,1–3a und 2 Chr 36,22–23 (nahezu) wortgleich (auch in der vermutlich irrtümlichen Erwähnung eines Jeremia- statt eines Jesajawortes bei etwas unterschiedlicher Schreibweise des Namens (ירימיהו]). Ist die Chr-Passage (mit JAPHET, 2 Chronik, 511) ein «Zitat» aus Esr 1,1–3a? Aber auch wenn die Esra-Parallele hier nicht klar einzuordnen ist, markiert das konnektive *Waw* am Beginn von Ex 1,1 wie von 1 Kön 1,1 das so Eingeleitete als Fortsetzung der vorangehenden Schrift. In dieser Hinsicht ist Ex 1,1 die direkte (*und* gebrochene) Fortsetzung von Gen 50,26.

49 Dazu ALBERTZ, Exodus I, bes. 41–43.

50 Vom Übergang von Gen 50 zu Ex 1 spricht BERNER, Exoduserzählung, 38, als einer «Epochenwende». ALBERTZ, Exodus I, 44, überschreibt die Kommentierung von Ex 1,1–8 mit «Kontinuität und Epochenwandel». Der priesterliche Autor habe die von Jakobs Familie und deren wunderbaren Mehrung erzählende «Gründungslegende mit der zweiten Gründungslegende Israels, der Exoduserzählung» verbunden (ebd.). In der Einleitung nennt ALBERTZ, a. a. O., 12, in dieser Hinsicht Ex 1,1–5 eine «schmale Brücke».

51 R. JAKOW BEN ASCHER betont in seinem Kommentar aus dem 14. Jahrhundert, die Nennung jener שמות hebe hervor, dass die hier Genannten ihre hebräischen Namen behalten hätten – anders als Josef, der den seinen in einen ägyptischen vertauscht hatte, dazu KROCHMALNIK, Schriftauslegung, 35–36. In dieser Lektüre wird das konnektive *Waw* am Beginn von Ex 1 zu einem nahezu trotzigen Festhalten an der eben nicht abgerissenen Verbindung des werdenden Volkes Israel mit den Söhnen Israels = Jakobs.

lässt sich der ganze Vers wiedergeben,⁵² doch man kann auch lesen: «Und sie sollen mir ein Heiligtum machen, *aber* ich will in ihrer Mitte wohnen!» Ist das Heiligtum die Mitte, in der Gott zu wohnen zusagt? Und wie wird das gelesen, wenn es ein solches Heiligtum nicht mehr oder abermals noch nicht gibt?⁵³ Oder geht es bereits in Ex 25 selbst darum, dass Gott nicht in jenem מקדש wohnen wolle? Denn hier steht kein Singular, בתוכו, in *seiner* Mitte, sondern ein Plural, בתוכם, «in *ihrer* Mitte», d. h. inmitten des Volkes Israel oder auch mitten in jedem einzelnen Menschen Israels.⁵⁴ Ist das *Waw* an dieser Stelle ein *verbindendes* Und oder ein *unterscheidendes*, das einem *Aber* nahe kommt?⁵⁵ In der Plura-

52 V. a. in englischen Wiedergaben erscheint der mit *Waw* eingeleitete zweite Versteil oft als Folgesatz: «that I may dwell» (KJV; RSV, so auch HOUTMAN, Exodus III, 342) bzw. «so that I may dwell» (NRSV). DOZEMAN, Exodus, 609–610, gibt שכן (im Anschluss an Frank Cross) mit «to settle» wieder, weil das gegenüber dem ישב – «to dwell» (im Tempel) eine bewegliche(re) Weise der Präsenz zeige (so in der Auslegung auch SARNA, Exodus, 158, für den sich im שכן «the idea of temporary lodging in a tent» verkörpert). Die Beweglichkeit im שכן zeigt sich dann im Konzept der שכילה, der «Einwohnung» der Israel gerade auch auf den vielen weiteren Wegen und in die vielen Exile begleitenden Gegenwart Gottes. – Mit einem Folgesatz verdeutscht auch Buber («Ein Heiligtum sollen sie mir machen, daß ich einwohne in ihrer Mitte.»). Bubers Wiedergabe des «*Waw* im Text als eine finale Konjunktion» nennt LÉVINAS, Talmud-Lesungen, 80–81, «vollkommen legitim». Allerdings bleibt mir fraglich, ob Bubers «daß» für das *Waw* an dieser Stelle final oder konsekutiv oder ob es im Sinne eines «auf dass» final *und* konsekutiv zu verstehen ist.

53 Für Hirsch (auch er fasst das *Waw* konsekutiv: «so werde ich unter ihnen wohnen») ist es darum von «entschiedenster Evidenz», die Worte ושכנתי בתוכם so zu verstehen, dass «diese schützende und segnende Schechinanähe Gottes nicht durch die bloße korrekte Herstellung und Unterhaltung des Tempelheiligtums bewirkt werde, sondern nur durch Heiligung und Dahingebung unseres ganzen Privat- und öffentlichen Lebens an die Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu gewinnen sei» (HIRSCH, Exodus, 330).

54 In diese Richtung geht JACOB, Exodus, 859, wenn er zum שכן Gottes sagt, es sei «die Erfüllung der Menschen mit seinem Geist und Wesen als ein stellvertretendes Residieren unter ihnen», und auf den entsprechenden Schluss der Passage in Ex 29,45–46 verweist. In ähnlicher Linie zitiert Nehama Leibowitz aus Zeda la-Derech (von Menachem ben Zerach aus dem 14. Jahrhundert – der Titel צדה לדרך [«Wegzehrung»] geht auf Gen 42,25; 45,21 zurück): «The Divine presence does not rest in the sanctuary on account of the sanctuary, but on account of Israel, for they constitute the Temple of God» (LEIBOWITZ, Shemot, 463). – Dazu zwei kleine Seitenblicke auf das NT: Wenn die Erzählstimme in Joh 2,21 Jesus «vom Tempel seines Leibes» sprechen lässt, entfernt sich das von solchen Lektüren von Ex 25,8 nicht kategorial. Eine entschieden nicht antijüdische Lektüre dieses Evangeliums bei WENGST, Johannesevangelium I, 122–123. – Die Bandbreite kollektiv gesellschaftlicher und individualistisch spiritueller Verstehensweisen des בתוכם in Ex 25,8 erinnert an Auslegungen des ἐν τῷ ὁμῶν des Gottesreichs in Lk 17,21, auch wenn dort die Übersetzung «inwendig in euch» (so z. B. die Lutherbibeln bis 1912) das Gemeinte nicht treffen dürfte. (Zu den Möglichkeiten, die griechische Wendung zu verstehen, HENGEL/SCHWEMER, Jesus, 428 Anm. 134, sowie ausführlich SCHWEMER, Kommen.)

55 In der Frage, wie das *Waw* zu verstehen sei, kann es buchstäblich um den *Standpunkt* gehen; im Israelland klingt der Vers anders als in der Gola. Jenes Heiligtum machen zu sollen, zu dürfen,

lität der Verstehensmöglichkeiten zeigt sich zugleich die Besonderheit des je einzelnen Verstehens. Und abermals wird das *Waw* zur Übersetzungsfrage. Muss man sich zwischen «und» und «aber» entscheiden?⁵⁶ Oder könnte eine Übersetzung – in mündlicher Betonung und mit der hebräischen Wortfolge im zweiten Teil – die Polyvalenz im *Und* zum Ausdruck bringen? «Und sie sollen mir ein Heiligtum machen – und *wohnen* will ich in ihrer Mitte!»⁵⁷ «Gott will eben nicht im Heiligtum wohnen, sondern in der Mitte des Volkes», schreibt Christoph Dohmen und setzt fort: «dafür aber ist das Heiligtum die Voraussetzung.»⁵⁸ So kommen im *Waw* das *Aber* und das *Und* zusammen.

Blicken wir auf ein weiteres vertracktes *Waw* im Exodusbuch. Nach der Übermittlung des Gotteswillens folgt in 19,8 eine Antwort des ganzen Volkes: *וַיֹּאמְרוּ כָל אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה* – «Und sie sagten: «Alles, was Jhwh gesprochen hat, wollen wir tun.» So heißt es ebenso in 24,7b, dort aber folgt noch ein weiteres

ist im Midrasch Tanhuma B, Schemot XI,2 (ed. Bietenhard, 424–425), das Zeichen dafür, dass Gott dem Volk vergeben hat.

56 Die Aufmerksamkeit für jenes *Waw* konzentriert sich in diesem Beitrag auf (einige) Exodus-Stellen; nur am Rande sei deshalb angemerkt, dass die entsprechende «*Und-oder-aber-Frage*» manches weitere *Waw* betrifft und mit ihm in je verschiedener Weise theologische Grundfragen. So ist es beim *Waw* am Beginn von Gen 17,21. Ein striktes «aber» bezieht den Bund allein auf Isaak, ein «und» schließt Ismael nicht grundsätzlich aus (im Sinn der zweiten Möglichkeit NAUMANN, Ismael, 137–146). Brisant ist das *Waw* auch in Hld 1,5 in der Wendung *שְׁחֹרָה אֲנִי וְנֹאֵרָה*. Ist die Sprecherin «braun/gebräunt/schwarz, *aber* schön» oder ist sie «braun/gebräunt/schwarz *und* schön»? Hat die Genesis-Stelle Bedeutung für den christlich-jüdischen Dialog und mehr noch für einen jüdisch-christlich-islamischen Triolog, so bekommt es der Satz des Hohelieds mit feministischen und mehr noch mit antirassistischen Perspektiven zu tun.

57 Jonathan Magonet verdanke ich den mündlichen Hinweis darauf, warum jener eine Vers in rabbinischen und weiteren jüdischen Beobachtungen und Überlegungen eine so große Rolle spielte. Im Kontext von Ex 25,8 ist in breitester Ausführlichkeit von den Materialien jenes Zeltes die Rede. Oft ist nicht leicht zu klären, worum es sich dabei im Einzelnen handelt. Von welchem Tier z. B. stammen die in 25,5 u. ö. genannten *שֵׁן תַּחַשׁ*-Felle? Von Marder, Frettchen, Dachs über Delfin, Seehund, Seekuh, Thunfisch bis hin zum Narwal gibt es da eine lange und bunte Liste von Tieren, die man seit alters erwogen oder (mit JACOB, Exodus, 765) «geraten» hat (Jacob selbst plädiert für «Hammelhaut»). Vielleicht ist *tachasch* ein ägyptisches Lehnwort, das eine bestimmte Lederart bezeichnet (zum ganzen Fragekomplex HOFMANN, Tier). Im Talmud (bShab 28b) findet sich die Auffassung, es handle sich um ein nicht mehr existierendes Tier, eine Art «Einhorn», welches einzig zu diesem Zweck erschaffen worden sei. So anregend diese und weitere Einzelfragen an die Anweisungen zu Bau und Ausstattung des Begegnungszeltes auch sein mögen, so schwer lässt sich aus ihnen *homiletischer* Honig saugen. Eine «Predigt» über die *tachasch*-Felle käme jedenfalls nicht leicht über Kurioses oder/und Mystisches hinaus. Und dann ist da jener Satz in 25,8! Endlich etwas, worüber zu «predigen» sich anbietet! – Es kommt also nicht nur darauf an, was da steht, sondern auch, wo es steht und warum es gerade da Aufmerksamkeit fordert. Mancher Satz bekommt vor allem darum eine so große Bedeutung, weil sein Kontext so trocken scheint.

58 DOHMEN, Exodus 19–40, 247.