

Selbstprädikation JHWHs und Herausführungsformel in der Dekalogeröffnung Ex 20,2–6/Dtn 5,6–10

Zur Theologie eines Gottesbildes und seiner religions- und rechtsgeschichtlichen Entwicklung

Israels Flucht aus der Knechtschaft in Ägypten bildet theologisch das »Urbekenntnis Israels«. ¹ Sie prägt sein Gottesverständnis (Ex 6,6; 14,31), das Bundesverständnis und Erwählungsbewusstsein Israels und dient als Referenzrahmen für kultische Praxis, Rechtstraditionen und Bekenntnisse. ² Auch die Grundeinsicht, dass die *Ermöglichung* eines solchen Exodus einzig mit dem rettenden Eingreifen des Gottes Israels zu verbinden ist, ist in den unterschiedlichen Gottesbildern und theologischen Traditionen derjenigen Literatur, die später zur Hebräischen Bibel und zum Alten Testament werden sollen, tief verwurzelt. In diesem Beitrag wird es darum gehen, sich dem Gottesbild anzunähern, welches mit diesem Urbekenntnis in Zusammenhang gebracht wird. Namentlich soll auf die Selbstprädikation JHWHs in der Eröffnung des Dekalogs Ex 20,2 bzw. Dtn 5,6 fokussiert werden, welche sich dort in charakteristischer Weise mit einem Bezug auf die Herausführungstat dieses Gottes verbindet.

Ein neuerlicher Bedarf, sich diesem Gottesbild in seiner komplexen Bedeutungsentwicklung und theologischen Auswertung zu widmen, ergibt sich daraus, dass in der aktuellen exegetischen Diskussion eine gewisse Tendenz vorherrscht, die Dekalogeröffnung Ex 20,2/Dtn 5,6 in einer *reduzierenden Sicht* auf eine vornehmlich *historische* und dann auch *religionsgeschichtliche* Auswertung von Ex 20,2/Dtn 5,6 zu beschränken. Wichtige theologische, näherhin religionshistorische, literatur- und kulturgeschichtliche Momente dieses Gottesbildes werden hierbei ausgeblendet. Der nachstehende Durchgang durch die aktuelle Forschung und die Problematisierung bestimmter Deutungsmuster (§1) kann die Vermutung erhärten, dass wir es in Ex 20,2 bzw. Dtn 5,6 mit einem in vielfacher Hinsicht bereits theologiegeschichtlich geronnenen und pointierten Gottesbild zu tun haben, welches eben gerade nicht in unmittelbarer und ungebrochener Weise auf einen Auszug aus Ägypten zu referenzieren sucht. Die Leitthese

¹ NOTH, Überlieferungsgeschichte, 52.

² S. z.B. MARKL, Art. »Exodus«, 128–134.

dieses Beitrages ist es, dass in der Kombination von »Ich bin JHWH«-Wort (Ex 20,2a/Dtn 5,6a) und Herausführungsformel (Ex 20,2b/Dtn 5,6b) das hier avisierte Gottesbild eines Exodusgottes deutlich über eine reine Befreiungstat hinausgeht und vielmehr sachlich einige ganz basale und für die alttestamentliche Theologie bedeutsamen theologischen Grundlinien artikuliert, insbesondere die Vorstellung JHWHs als Exodus- und Befreiergott mit der Vorstellung Gottes als Gesetzgeber und Bundesstifter verbindet und demzufolge auch gewisse anti-assyrische bzw. anti-imperiale Grundtendenzen der älteren Exoduserzählung aufgreift und thematisch weiter ausdifferenziert und zuspitzt.

Meines Erachtens bedarf es einer dezidiert theologischen und theologiegeschichtlichen Auswertung, Herleitung, Qualifizierung und Auswertung dieses Gottesbildes, welches die Bezüge von Exodus und Migrationsthematik mit dem Okular ihrer Entstehungsprozesse betrachtet und dieses hermeneutisch reflektiert. Der vorliegende Beitrag nimmt sich dies zur Aufgabe an einer knappen, aber zentralen »Gottesprädikation« Ex 20,2/Dtn 5,6, die – sowohl von ihrer historischen Genese her wie auch in ihrem jetzigen literarischen Kontext her – Gottesbild und Exodus-/Migrationsthematik ganz eng thematisch verzahnt und dabei ein ganz charakteristisches und vor allem mehrschichtiges Bild dieses Israel Gottes entwirft. Die Vorrede des Dekalogs in beiden Dekalogversionen, des Exodusdekaloges wie auch des Deuteronomiumdekaloges, umfasst dabei strukturell wie auch sachlich den gesamten Einleitungsteil Ex 20,2–6 wie auch Dtn 5,6–10, der daher im Folgenden auch mitzubetrachten sein wird.

Darüber hinaus muss die Diskussion der Selbstbekundung JHWHs im literaturgeschichtlichen Horizont der Doppelüberlieferung des Dekalogs in Exodus und Deuteronomium erfolgen. Die überlieferungs- und textgenetischen Prozesse, die zur Herausbildung der beiden Dekalogversionen in ihrer jetzigen literarischen Gestalt und ihrem derzeitigen Kontext führen, sind äußerst komplex. Das hat insbesondere mit der Doppelüberlieferung des Dekalogs und den multidirektionalen und vor allem buchübergreifenden Fortschreibungsprozessen aus ihren jeweiligen Kontexten heraus (Sinai- und Horebbund bzw. Gesetzesverkündigung), aber auch mit der derzeit kontrovers diskutierten Frage um die Rolle und historische Rangfolge des Dekalogs im Kontext weiterer Rechtstraditionen des Pentateuchs zu tun. Denn es ist klar, dass das Gottesbild auch auf diese komplexen Redaktionsprozesse reflektiert. Um das Format diese Buchbeitrages nicht zu sprengen, soll auf dem Exodusdekalog ein gewisser Schwerpunkt liegen, was sich sachlich auch damit begründen lässt, dass – obwohl kontrovers diskutiert – hier davon ausgegangen wird, dass die Exodusvariante der Deuteronomiumversion vorgängig ist.

Der Beitrag ist hierbei wie folgt strukturiert: Nach einer knappen forschungsgeschichtlichen Einordnung in §1 werden dann im Beitrag vier Kernaspekte bearbeitet werden:

1. »Ich bin JHWH« – der Exodusgott als Gegenentwurf zur imperialen Königsideologie der Assyrer und Babylonier (§2)

2. Der Exodusgott als Gesetzgeber: zu einer theologie- und kulturgeschichtlichen Innovation (§3)
3. Der Exodusgott als Bundstifter. Zum Verhältnis von Dekalog, Bund und Gesetz in den rückblickenden Perspektiven des Deuteronomiums (§4)
4. »(...) dein Gott, der ich dich aus Ägypten geführt habe«: eine Wesensbestimmung JHWHs (§5)

1. Ein Gottesbild zwischen Historie und Bekenntnis und ein Plädoyer für eine theologiegeschichtlich-hermeneutische Perspektive

Die derzeitige Diskussion um Ex 20,2/Dtn 5,6 ist durch eine Fokussierung auf die historische und religionsgeschichtliche Auswertung des Verses gekennzeichnet, die als eine sachliche Engführung begriffen werden können. Zur Erläuterung dieser Beobachtung bedarf es einer knappen forschungsgeschichtlichen Einordnung.

1.1 Religionsgeschichtliche Reduktionen

Zunächst zur *religionsgeschichtlichen* Auswertung: Im Vordergrund der aktuellen Forschung steht der inzwischen üblich gewordene Befund einer polytheistischen, der Sache nach aber monolatrischen religionsgeschichtlichen Kontextualisierung des Dekalogs als Ganzem, welcher sich über die sog. »Ich bin JHWH«-Formel Ex 20,2a/Dtn 5,6a artikuliere. Sachlich ist es vollkommen zutreffend, dass der Dekalog, und insbesondere die Ausschließlichkeitsforderung, nur in einem polytheistischen Kontext funktionieren kann. Doch ist dies kaum die Leistung der Selbstbekundungsformel Ex 20,2/Dtn 5,6, sondern insbesondere der Einleitungskomposition Ex 20,2–6/Dtn 6–10 als Ganzer (s. auch unten §2). Ganz grundsätzlich beschreibt der religionsgeschichtliche Hintergrund eben nur einen Teilaspekt der Deutung dieses Gottesbildes. Aber allein der Umstand, dass JHWHs Selbstbekundung im Kontext des Dekalogs als *Kopfstück* nicht nur des Dekalogs, sondern ganz grundsätzlich der gesamten Gesetzesverkündung des gesamten Pentateuchs eine herausragende Position einnimmt, mag dies hier ganz grundlegend illustrieren. Diese Sonderstellung ist nun nicht von Anfang an gegeben, sondern das Ergebnis komplexer Fortschreibungsprozesse innerhalb des Penta- bzw. Hexateuchs. Gerade die Tatsache, dass der Exodusgott hier erstmals als Gesetzgeber auftritt, was im Kontext der altorientalischen Ideologien als eine kulturwissenschaftliche Innovation gelten darf (s. unten §3), die im Laufe der Überlieferungsbildung dann auch bundestheologisch ausgewertet wird (s. unten §4), gilt es in diesem Beitrag theologisch einzuordnen und dem Bezug zum Exodusgeschehen zuzuordnen. Nicht zuletzt wird dadurch auch eine

grundsätzliche *Wesensbestimmung* dieses Gottes Israels vorgenommen (s. unten §5).

1.2 Historische Reduktionen und heilsgeschichtliche Auswertungen

Forschungsgeschichtlich ungemein wirkmächtig ist die heilsgeschichtliche Stellung des Exodus im Entwurf einer alttestamentlichen Heilsgeschichte von Gerhard von Rad.³ Diese Heilsgeschichte entwickelt von Rad in einer scharfen Antithese zwischen den »Naturordnungen«, die er und viele andere Anhänger der von der dialektischen Theologie geprägten Exegese dieser Zeit⁴ den Nachbarreligionen zu attestieren vermeinten, und dem von von Rad so bezeichneten »Geschichtsglauben Israels«, welcher besonders in den so genannten Credotexten im Alten Testament begründet liegt, die die grundlegende heilsgeschichtliche Deutung der Gotteserfahrung Israel begründeten. So beschreibe das von ihm so benannten »kleinen geschichtlichen Credo« Dtn 26,5b–9 in knappster Form den Inhalt des heilsgeschichtlichen Glaubens Israels in der Verbindung von Motiven der Erzelter und zentral eben auch der Exodustraditionen. Dies sei, so von Rad, das überlieferungsgeschichtliche Urgestein, welches dann die älteren Quellschriften des Pentateuchs J und E, nur *wiederholten*, weshalb genau jenes Oberflächenprofil des Pentateuchs eben die Grundstruktur des kleinen geschichtlichen Credos abbildete. Den sachlichen Kern bilde Gottes konkretes und einmaliges historisch greifbares Wirken in der Geschichte an Israel im Exodusgeschehen.

Dass das von Rad entworfene Konzept aus vielerlei Gründen heute nicht mehr haltbar ist, braucht hier nicht eigens ausgeführt werden. Insbesondere konnte inzwischen schon vielfach gezeigt werden, dass Dtn 26,5b–9 zu den späten Redaktionsschichten gehören, die bereits die Tora als Ganzes überblicken.⁵ Das Credo ist demnach nicht der überlieferungsgeschichtliche »Brühwürfel« späterer Traditionsbildung, sondern deren nachträgliches und hochreflektiertes Resultat. Man kann sich allerdings des Eindrucks nicht erwehren, dass noch in der gegenwärtigen Debatte die heilsgeschichtliche Geschichtstheologie im Alten Testament sich recht einlinig mit *einem singulären historischen Ereignis* – »dem Exodus« – verbindet. Die Rede vom »befreienden Gott« oder gar von »Gott als Fluchthelfer«⁶ prägt bis in die gegenwärtige akademische Fachliteratur und in unterschiedliche Öffentlichkeiten hinein, die sich derzeit mit Migrationsfor-

³ VON RAD, Problem, 9–86.

⁴ Zur Kontextualisierung von Gerhard von Rads Theologie im 20. Jh s. SCHMID, Theologie, 38–41.

⁵ Der Text ist deuteronomistisch geprägt und in einigen Passage finden sich sogar (nach)priesterliche Anklänge (vgl. Dtn 26,7 mit Ex 2,23–25). Vgl. u.a. GERTZ, Stellung, 30–45.

⁶ So pointiert formuliert von Thomas Naumann mit Blick auf die aktuelle Migrationsforschung in NAUMANN, Flucht, 102.106f.

schung oder/und Flüchtlingsthematiken vertiefend auseinandersetzen.⁷ Diese und ähnliche Gottesbilder verbinden typischerweise den befreienden, nämlich beim Auszug aus Ägypten begleitenden Gott mit einem singulären, aber entscheidenden heilsgeschichtlich auszuwertenden Ereignis. Sachlich treffen sich diese Pointierungen in gewisser Weise natürlich mit den einschlägigen biblischen Gottesbildern in ihrem dezidierten Exodusbezug. Jedoch lässt sich schon die Exodustradition – die im Übrigen äußerst vielgestaltig, divers und über einen langen Zeitraum hin entstanden ist, sodass man eher von Exodustraditionen sprechen sollte – kaum monokausal als Reflexion eines konkreten historischen Ereignisses zurückführen. Im Grunde scheint es so, dass bestimmte moderne literaturgeschichtliche Grundeinsichten über die Genese der Exodustradition(en) sowie die aktuelle Forschung zum historischen Hintergrund eben jener vielfältigen Traditionen nicht konsequent sachlich miteinander in Zusammenhang gebracht werden. Dies lässt sich an drei basalen Grundoptionen der aktuellen historischen und literaturgeschichtlichen Diskussion verdeutlichen:

1. Der Exodus aus Ägypten in der frühen Eisenzeit als mythisches Erinnerungsalgam

Dem scheinbar historisch konkreten Exodusbezug des Gottesbildes steht eine andere Grundeinsicht der alttestamentlichen Wissenschaft gegenüber: Der historische Resonanzraum der Exoduserfahrungen ist kaum auf ein singuläres historisches Ereignis in der frühen Eisenzeit zurückzuführen, vielmehr ist ein *mythisches Amalgam* aus vielfältigen, aber nicht zusammenhängenden und teils disparaten Erinnerungen an diese Frühzeit herzustellen. So reflektiert die Exoduserzählung in manchem wahrscheinlich die spätbronzezeitlichen Umbrüche in der Südlevante, die mit dem Rückzug Ägyptens aus dieser Region zusammenhängen. Der Exodus aus Ägypten spiegelt damit eher einen Rückzug Ägyptens aus der Südlevante wider.⁸ Sodann kann man darin ein historisches Echo von Wanderungsbewegungen von asiatischen Kleingruppen, Shasu- und 'Apirugruppen aus dem Nildelta zurück in die Südlevante wahrnehmen, wie sie viel-

⁷ Für die Bereiche, die unmittelbar und mittelbar mit aktueller theologischer Wissenschaft zu tun haben, sind dies (exemplarisch) die Bereiche der sozialetischen und systematisch-theologischen Disziplinen, vgl. BEYERS, *Migration*, 198–209; VON SCHELIHA, *Migration*, 78–98; im Bereich der Praktischen Theologie, Religionssoziologie und interreligiösen Religionspädagogik, vgl. POLAK, *Migration*, 229–292; BURKHARDT, *Aspekte*, 235–242. Siehe auch die jüngst durch die EKD veranstalteten Fachtagungen zu »migrationsensibler Ekklesiologie« (Ev. Akademie Bad Boll 1.–2. April 2019; Ev. Akademie Hofgeismar 23.–24. Februar 2020); BEHR/VAN DER VELDEN (Hrsg.), *Religion*; sowie der Bereich der interkulturellen Theologie und Postkolonialismusforschung, vgl. NAUSNER, *Rezeption*, 183–209.

⁸ Vgl. NA'AMAN, *Exodus Story*, 39–69.

fach in Ägyptens Texten belegt sind⁹ oder eine Erinnerung an die ägyptische Intervention Scheschonqs in Nordisrael.¹⁰

Ferner wird auch versucht, die umfangreichen sozialgeschichtlichen Verschiebungen im Übergang von der Spätbronzezeit zur Eisenzeit I, die man vornehmlich mit den Begriffen *De-Urbanisierung* und *Re-Urbanisierung* beschreiben kann, mit unterschiedlichen siedlungs- und kulturalanthropologischen Modellen in Verbindung zu bringen, die zumindest die sog. Landnahme als avisierten Zielpunkt der Exoduserzählung historisch zu verorten versuchen.¹¹ Nicht zuletzt kann auch auf die in der Exoduserzählung sich artikulierende allochthone Herkunft JHWHs aus dem Süden verwiesen werden,¹² was sich einerseits in den vermutlich ältesten Texten des Alten Testaments zu artikulieren scheint (JHWH vom Seir, aus Edom, aus Teman – in Edom: Ri 5,4–5; Dtn 33,2; Hab 3,3) und sich aber auch inschriftlich gut belegen lässt. Neben den ägyptischen Erwähnungen einer Shasu-jahu Gruppe ist auch die Erwähnung des »Jhwh von Teman« in Kuntillet Ajrud einschlägig, welche – sollte es sich bei Teman um eine Ortslage in Edom handeln – ebenfalls in den edomitischen Süden weist, in den Ägypten allein schon wegen des Kupferabbaus und -handels mit verwickelt war.¹³

2. Der Exodus als Reflexionshorizont neu-assyrischer Oppressionen (8./7. Jh. v.Chr.)
Demgegenüber liegen die literarischen Anfänge der älteren Exoduserzählung (Ex 2–Jos 12*¹⁴) mit ziemlicher Sicherheit im späten 8. bzw. 7. Jh. v.Chr. und reflektieren historisch und sachlich wie strukturell dominierend (vgl. Ex 2,1–10 und die Sargonlegende, auch hierzu unten ausführlicher) die neu-assyrische Epoche und insbesondere die in der Südlevante erfahrenen imperialen Oppressionen. Auch wenn man bestimmte »Erinnerungsartefakte« erwägen muss, die in Israels Frühzeit verweisen und ohnehin die allochthone Herkunft JHWHs wie auch Israels im Sinne einer Erinnerungsbildung historisch herleiten kann, so ist doch klar, dass der Ägyptenbezug und die Herausführung aus dem »Sklavenhaus« primär metaphorisch auf Assur hin zu deuten ist.¹⁵ Inwiefern kann hier Gott als Exodus-, Migrations- oder Befreiergott gedacht werden? Auch hiermit wird sich der vorliegende Artikel zu beschäftigen haben.

⁹ Siehe u.a. KNAUF, *Impact*, 125–132.

¹⁰ KNAUF/NIEMANN, *Geschichte*, 163–171.

¹¹ Zur Diskussion der Modelle s. KNAUF/NIEMANN, *Geschichte*, 79–87.

¹² Zur Diskussion LEUENBERGER, *YHWH's Provenance*, 157–179.

¹³ Zum Kupferabbau dort s. BEN-YOSEF (Hrsg.), *Mining*, 127–138.

¹⁴ Zu dieser siehe unten ausführlich §2.3.

¹⁵ Zur neuesten Forschung zum Exodusbuch, zu seiner Genese und historischen Situierung siehe statt vieler jetzt SCHMID, *Exodus*, 258–268.

3. Die literaturgeschichtliche Einordnung des Dekalogs in das 6. Jh.v.Chr.

Sachliche Tiefenschärfe bekommt dieser Problemhorizont insbesondere mit Blick auf das Gottesbild im Eröffnungsteil der beiden Dekalogvarianten Ex 20,2–6/Dtn 5,6–10. Denn hier muss die innerhalb der modernen alttestamentlichen Forschung kaum mehr hintergehbare Einsicht leitend sein, dass der Dekalog als solcher nicht zum Überlieferungsgeschichtlichen Urgestein der alttestamentlichen Traditionsbildung gehört, sondern historisch, theologisch und religionsgeschichtlich viel eher in das 6. Jh.v.Chr., näherhin in die exilische Zeit verweist. Diese Grundeinsicht lässt sich forschungsgeschichtlich aus vier basalen Beobachtungen herleiten:

1. *Religionsgeschichtlich* weist der Dekalog und gerade sein Eröffnungsteil Ex 20,2–6/Dtn 5,6–10 noch keine dezidiert monotheistische Sicht wie etwa Deuterocesaja auf, sondern ist in einem polytheistischen Kontext von einem starken exklusivistischen Konzept geprägt. Im Deuteronomium lässt sich beobachten, dass das monojahwistische Grundkonzept des »Ur«-Deuteronomiums (7. Jh. v. Chr.), welches sich recht gut aus der Forderung »eines JHWH« (יְהוָה אֶחָד) in Dtn 6,4b ableiten lässt, mit der Einfügung des Dekalogs¹⁶ wenig später monolatrisch weiterentwickelt und damit im Kontext der babylonischen Zeit, in der die Israeliten, insbesondere die Exiljudäer, mit einem breiten Pantheon in Kontakt kamen und sich abgrenzen mussten und damit die religionsgeschichtlichen Entwicklungen dieser Zeit abbildet.¹⁷ Gerade das Fremdgötter- und Bilderverbot setzt offenbar intensive internationale Kontakte und Identitätsgefährdungen Israels voraus.¹⁸
2. *Rechtshistorisch* hatte man lange im Gefolge von Albrecht Alts Thesen zum alttestamentlichen Recht (1934)¹⁹ angenommen, dass die apodiktische Formulierung der dekalogischen Rechtssätze auf hohes Alter schließen lassen und in eine nomadische, jedenfalls aber vorstaatliche Zeit verweisen. Heute ist jedoch deutlich geworden, dass ganz grundsätzlich die Annahme von nomadischem Überlieferungsgut, insbesondere aber einer ohnehin nur sehr hypothetisch zu erschließenden »nomadischen« Rechtsüberlieferung, kaum mehr methodisch haltbar ist. Auch rechtshistorisch ist das hohe Alter der einzelnen Dekalogbestimmungen – und dies ist insbesondere der Verdienst der rechtshistorischen Forschung von Eckart Otto – kaum mehr plausibel herzuleiten,

¹⁶ Zum Deuteronomiumdekalog als jüngere Bildung s. HOSSFELD, Dekalog, 163–213; KÖCKERT, Zehn Gebote, bes. 40–44.

¹⁷ Zum Zusammenhang von werdendem Monotheismus und Exilserfahrungen s. RÖMER, Erfindung, 228–237.

¹⁸ Vgl. UEHLINGER, Art. »Bilderkultur«, 1565–1570; DERS., Art. »Bilderverbot«, 1574–1577.

¹⁹ ALT, Ursprünge.

sondern viel eher das Produkt einer späten gezielten schriftgelehrten Kondensation.²⁰

3. Diese Beobachtungen gehen parallel mit den *literarhistorischen* Erkenntnissen der vier vergangenen Jahrzehnte der Pentateuchforschung. Es ist inzwischen lange bekannt, dass der Dekalog eben nicht von Anfang an Teil von durchlaufenden großräumigen Pentateuchquellen war. Die Vorstellung umfassender Pentateuchquellen ist inzwischen zugunsten eines komplexen Bildes von längeren literarischen Wachstumsprozessen kleiner literarischer Einheiten gewichen, die erst spät in das Gesamtpanorama der Tora in Form des Pentateuch eingegliedert wurden.²¹ Der Dekalog kann hier als schriftgelehrtes Kondensat alttestamentlicher Exodusbilder und Rechtstraditionen aus jüngerer, wahrscheinlich babylonischer Zeit, gelten.²² Im Übrigen reflektieren bestimmte rechtliche Bestimmungen des Dekalogs, wie etwa das Sabbatgebot, bereits babylonische Umstände, auch wenn dieses wohl ohnehin erst später, aber in nicht großem zeitlichen Abstand zur älteren Dekalogversion, hinzugefügt sein mag.²³
4. Gerade die jüngere Forschung konnte noch auf eine *kulturgeschichtliche* immens bedeutsame innovatorische Leistung hinweisen, an der der Dekalog in entscheidender Weise partizipiert. Denn hier, wie auch andernorts im Pentateuch, tritt Gott erstmals als Gesetzgeber auf, was sonst den altorientalischen Königen vorbehalten blieb.²⁴ Dass Gott zum Gesetzgeber avanciert, ist insbesondere einsichtig zu machen für eine Zeit, in der das Königtum in Israel und Juda bereits nicht mehr existierte, also ab dem 6. Jh. v. Chr. und mit Beginn der exilischen Zeit.

²⁰ OTTO, *Recht*, 91–109 und DERS., *Tendenzen*, 1–55.

²¹ Vgl. mit vielen anderen RÖMER, *Urkunden*, 2–24; grundlegend BLUM, *Studien*, bes. 69f.

²² KÖCKERT, *Zehn Gebote*, 40–44; OTTO, *Deuteronomium* 4,44–11,32, 684–704; SCHMID, *Exodus*, 264 und HOSSFELD, *Dekalog*, 163–213.

²³ Vgl. KÖCKERT, *Zehn Gebote*, 40–44.

²⁴ Grundlegend dazu jetzt SCHMID, *Gott*, 267–294 und JOHNSON, *Torah*, 40–54, bes. 53.

2. »Ich bin JHWH« – der Exodusc Gott als Gegenentwurf zur imperialen Königsideologie der Assyrer und Babylonier

2.1 Der religionsgeschichtliche Horizont von Ex 20,2–6

Nach der knappen Redeeinleitung וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל־יְהוָה לְאָמָר (Ex 20,1) eröffnet der Dekalog wie folgt:

Ex 20,2:

אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
מִבֵּית עֲבָדִים

»Ich bin JHWH, dein Gott,
der dich aus Ägypten herausgeführt hat,
aus dem Sklavenhaus«

Charakteristisch ist hierbei die Zuordnung der mit der »Ich bin JHWH«-Wortfügung Ex 20,2a erreichten Selbstprädikation JHWHs zum Exodusgeschehen über die sog. Herausführungsformel Ex 20,2b.

Zunächst zu Ex 20,2a: Traditionell wird die einleitende Wortfügung אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ als formelhafter Ausdruck einer *Selbstvorstellung* JHWHs gedeutet und ist entsprechend mit »Ich bin JHWH, dein Gott«²⁵ widerzugeben, was bereits Walther Zimmerli in seiner 1953 publizierten kleineren Studie »Ich bin Jahwe« als breit ausgearbeitete These vorgelegt²⁶ und die seitdem mehrheitliche Akzeptanz in der Forschung gefunden hat. Man kann hierfür auf die im altorientalischen Polytheismus beheimatete Selbstvorstellung der Gottheiten verweisen,²⁷ die in polytheistischen Kontexten einer Selbstidentifikation bedürfen, um nicht nur für das gegenüber ansprechbar, sondern auch identifizierbar und unterscheidbar zu werden. Das erste Gebot präzisiert dann »dein Gott«, also Israels Gott, »der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus«. Die an die Selbstvorstellung JHWHs anschließende Präzisierung »Befreiung aus dem Sklavenhaus« (Ex 20,2b = Dtn 5,6b) dient der weiteren Differenzierung im Göt-

²⁵ Zur Übersetzung siehe statt vieler DIESEL, »Ich bin Jahwe«, 224–230 und OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 716–718.

²⁶ ZIMMERLI, Jahwe, 11–40.

²⁷ S. die bei DIESEL, »Ich bin Jahwe«, 119–186 zusammengetragenen Belege und die Diskussion der Fachliteratur bis einschließlich 2006.

terpantheon. Der Dekalog als solcher ist demnach – und das völlig zu Recht – (noch) nicht von einer monotheistischen Sicht geprägt.²⁸

Die Binnenstruktur des Dekalog lässt Vers 2 und die Selbstvorstellung JHWHs im Kontext der Verse 2–6 betrachten, die in einem polytheistischen Kontext JHWHs Selbstanspruch auf eine exklusive Monolatrie hin interpretieren.²⁹ Ex 20,2–6 heben sich vom nachgängigen Teil dadurch ab, dass diese bis zum letzten Wort als Rede formuliert sind, die Gott selber spricht: »Ich bin JHWH, dein Gott« (אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) (V.2a) – »Du sollst keine anderen Götter neben mir (עַל-פָּנָי) haben« (V.3) – »denn ich, JHWH, bin dein Gott« (כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ) (V.5b) – »bei denen, die mich lieben und meine Gebote halten.« (לֹא-הָבִי וְלִשְׁמָרֵי מִצְוֹתַי) (V.6b). Die beiden »Ich bin JHWH«-Formel in Vers 2a und Vers 5b rahmen dabei strukturell die Selbstvorstellung JHWHs (V.2) sowie das Alleinverehrungsgebot und das Bilderverbot (V.3–6). Sachlich ergibt sich damit ein exklusives monolatrisches Verständnis JHWHs im Reigen der potenziellen anderen Götter, welches Vers 5b mit der seiner Ergänzung um die Eifersucht JHWHs sachlich einfängt:

Vers 2a:

אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

Vers 5a:

אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ

אֵל קֵנָא

Gottes liebende Zuwendung zu Israel in der Herausführung aus dem Sklavenshaus Ägyptens und Gottes Eifersucht rahmen Fremdgötter- und Bilderverbot.³⁰ Dem Sklavendienst in Ägypten (בֵּית עֲבָדִים) (V.2b) wird damit der nicht minder exklusive, aber als Befreiungsdienst und Dienst am Leben zu deutende »Dienst für JHWH« (V.5a in der Negativkontrastierung לֹא תַעֲבֹדֵם לָהֶם וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם) konterkarierend gegenübergestellt. In der Radikalität der Forderungen wird im Grunde die *exklusive Monolatrie* emphatisch zugespitzt auf eine »intolerante Monolatrie«.³¹

²⁸ KÖCKERT, Zehn Gebote, 40–44; OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 684–704; SCHMID, Exodus, 264 und HOSSFELD, Dekalog, 163–213.

²⁹ S. auch KÖCKERT, Zehn Gebote, 35f.

³⁰ Es ist möglich, dass das Bilderverbot V.4 im Kontext Ex 20,2–6* als sekundär anzusehen ist (so mit vielen KÖCKERT, Zehn Gebote, 39f), das religionsgeschichtlich weit eher in einen zu Deuterijosaja vergleichbaren Kontext zu passen scheint; allerdings deutet literarkritisch Ex 20,2–6 auf eine sekundäre Einfügung hin (mit OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 715; hier zur Parallelstelle Dtn 5,6–10), so dass diese Annahme kaum zwingend ist und weit eher Alleinverehrung wie auch Bilderverbot sachlich plausibel einander zugeordnet sind.

³¹ Zum Begriff PAKKALA, Intolerant.

Eine bereits *monotheistische* Auslegung der »Ich bin JHWH«-Formel im Sinne einer Alleinverehrung JHWHs und damit ein unmittelbarer Bezug zum exklusiven Monotheismus Deuterocesajas, wie es etwa Anja Diesel vorschlug,³² ist – trotz der bedenkenwerten philologischen Argumente³³ – unwahrscheinlich. Im Gegenteil, die Dekalogeinleitung kann als Wegbereiter der nur wenig später anzusetzenden Konzepte exklusiven Monotheismus gelten, wie er bekanntermaßen bei Deuterocesaja und damit in spätexilischer, früh-persischer Zeit vorliegt. DtJes greift nämlich die Dekalogeinleitung literarisch auf, gestaltet sie dann aber in charakteristischer Weise monotheistisch um:

Jes 45,6b.7:

Ex 20,2–3:

אֲנִי יְהוָה

אֲנֹכִי יְהוָה

וְאֵין עוֹד

אֱלֹהִים

יֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שְׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע

אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים:

אֲנִי יְהוָה עֹשֶׂה כָּל-אֵלֵהּ:

לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פְּנֵי

Ich bin JHWH,
und keiner sonst,
der ich das Licht bilde und die Fins-
ternis schaffe, der ich Heil wirke und
Unheil schaffe.

Ich bin JHWH,
dein Gott, der ich dich aus dem Land
Ägypten, aus einem Sklavenhaus, her-
ausgeführt habe,
du sollst keine anderen Götter neben
mir haben.

Jes 45,6a zieht die monolatrische Forderung aus Ex 20,3 sofort an die »Ich bin JHWH«-Formel heran und deutet diese explizit auf die Nicht-Existenz anderer Götter hin (וְאֵין עוֹד) – eine mögliche Verehrung anderer Götter wird damit sofort kategorisch ausgeschlossen. Damit wird die in Ex 20,2–6 geforderte Alleinverehrung JHWHs im Grund ad absurdum geführt, zumal in diesem Kontext auch die nun unnötige Selbstvorstellung JHWH, verstanden als Selbstidentifikation JHWHs im angenommenen Götterpantheon, jetzt in rhetorischer Schärfe die Exklusivität JHWHs auf den Punkt bringt.

2.2 Die »Ich bin JHWH«-Formel in ihrer Reflexion altorientalischer Königsinschriften

Nun ist religionsgeschichtlich der monolatrische Grundtenor des Dekalogs grundsätzlich einsichtig zu machen und zusammen mit weiteren literargeschichtlichen und rechtshistorischen Überlegungen spricht damit vieles für die

³² DIESEL, »Ich bin Jahwe«, 233–238.

³³ DIESEL, »Ich bin Jahwe«, 38–93, insb. 41f.

grundsätzlich babylonische, nämlich exilische, aber vor-deuterojesajanische Ansetzung des Dekalogs. Man muss demgegenüber aber zunächst einmal präzisieren, dass das literarisch ausgestaltete Einleitungsstück Ex 20,2–6 als Ganzes diesen monolatrischen Eindruck forciert. Die Selbstprädikation JHWHs und insbesondere die »Ich bin JHWH«-Formel geht allerdings nicht in dieser religionsgeschichtlichen Einordnung auf, sondern beschreibt nur einen Teilaspekt des hier Ausgesagten. Insbesondere ist an der Auffassung der »Ich bin JHWH«-Formel als Selbstvorstellung problematisch, dass die Wortfügung אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיךָ eine im Kontext bereits bekannte Gottheit einführt. Bekannt ist JHWH nicht nur auf der Erzählebene und damit für die Leserschaft bereits der älteren Mose-Exoduserzählung (Ex 2 bis Jos 12*), sondern er wird auf der Erzählebene erstmals bereits in Ex 3,1–22* eingeführt.

Das eigentliche Problem liegt darin, dass die altorientalischen Parallelen diese Engführung auf einen religionssoziologischen bzw. kultischen Bereich der »Ich bin«-Formel nicht hergeben. Mit Blick in die einschlägigen altorientalischen Literaturen wird deutlich, dass die Formel weder gattungsspezifisch noch ausschließlich religiös konnotiert und zudem in sehr unterschiedlichen Kontexten belegt ist. Die Bedeutung der Formel lässt sich kaum generalisieren und ist je von ihrem Kontext abhängig, wobei – und dies konnte bereits Anja Diesel in einer breit angelegten Studie vorführen³⁴ – jeweils hinsichtlich Syntax und Leistung Interpretationsspielräume bestehen bleiben. In jedem Fall ist klar, dass die Selbstvorstellung kein exklusives der »Ich bin«-Formel anhaftendes Element ist und im Vergleich zum gesamten Datensatz der Belege sogar recht selten ist.

Dieser grundsätzlich zu erhebende Befund eröffnet eine andere Möglichkeit, die »Ich bin JHWH«-Formel in Ex 20,2.5b zu verstehen. Bei der Durchsicht der altorientalischen Belege fällt auf, dass – nun allgemeiner gesprochen – für die Redeform »Pronomen 1. Sg. + Eigennamen« die Königsinschriften diejenige Textgattung sind, die am häufigsten und markantesten diese Form aufweist. Die Formel wird hier von einem König bzw. Großkönig gesprochen. Im Horizont, den die unterschiedlichen biblischen Traditionen überblickt, sind sie zu jeder Zeit vertreten, wie die folgenden Belege knapp illustrieren mögen. So etwa der Beginn der Mescha-Stele (9. Jh. v.Chr.): »Ich bin Mōši', der Sohn des Kamōš[iyat], der König von Moab, der Daybonit.«³⁵ Belegt sind auch entsprechende »Ich bin«-Formeln von z.B. Tiglath-Pileser III (8. Jh. v.Chr.),³⁶ Asarhaddon (681–669)³⁷ und

³⁴ Eine Übersicht und Diskussion der relevanten Quellen bei DIESEL, »Ich bin Jahwe«, 119–186.

³⁵ WEIPPERT, Textbuch, 245.

³⁶ Der Text der Tiglat-Pileser-Stele artikuliert in seinem Verlauf die Aussage: »I (am) Tiglath-pileser, king of Assyria (...)« (Text und Übersetzung: Tadmor, The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, 104f, Stele II B Zeile 18.

³⁷ So etwa in der Bau- und Weihinschriften Ass. A I 1–17 (BORGER, Inschriften, 2f).

Assurbanipal (669–631/627).³⁸ Für die neu-babylonischen Könige ist das Ende der 1990er Jahre entdeckte Nabonidus-Monument bei es-Sela (Jordanien, auf dem Territorium des eisenzeitlichen Edoms) einschlägig,³⁹ dessen stark beschädigte Monumentalinschrift immerhin noch deutlich die Wort »Ich bin Nabonidus« erkennen und sich sachlich wahrscheinlich auf die Eroberung Edoms durch den letzten babylonischen Großkönig 552/3 v.Chr. beziehen lässt. Die bekannte Behistun-Inschrift von Dareios I (522–486) eröffnet genretypisch auch mit: »Ich (bin) Darius, der große König, König der Könige, König in Persien, König der Länder, des Hystaspes Sohn, des Arsames Enkel, der Achämenide.« (1. Spalte, §1).⁴⁰

Die Funktionen dieser Formeln liegen mehrheitlich nicht in einer reinen Selbstvorstellung. Es ist sonst kaum zu erklären, warum die »Ich bin PN«-Formel auch mehrfach in größeren Texten repetiert wird. Das gilt etwa für den bekannten Rassam-Zylinder, der den Bericht über neun Feldzüge enthält und als direkte Rede Assurbanipals gestaltet ist und gleich mehrfach im Verlauf die Rede-Form »Pronomen 1. Sg.« + »Assurbanipal« erwähnt (Col I, 1; Col I, 31; Col I, 39f; Col III, 87ff; Col IV, 37f; Col X, 57f).⁴¹ Vielmehr ist es so, dass die Formel den Sprecher im Lese- bzw. Verkündigungsprozess präsent macht. Die Aussagen erhalten dadurch »den Charakter gewichtiger, machtvoller Rede«,⁴² was insbesondere bei den Inschriften von Assarhaddon und Assurbanipal der Fall sein dürfte, bei denen die »Ich bin«-Formeln merklich gehäuft auftreten.

In diesem Sinne verstanden ist die »Ich bin«-Formel in Ex 20,2a durchaus stimmig einzuordnen. JHWH, der im Kontext des Exodusbuches hier nicht nur als Exodusbuch, sondern auch als Gesetzgeber eingeführt wird, übernimmt de facto großkönigliche Funktionen, was strukturell über die »Ich bin«-Formel in bewusstem Anklang an deren Gebrauch in den altorientalischen Königsinschriften erreicht wird. Zugleich wird er über die »Ich bin«-Formel wie in den altorientalischen Vorbildern szenisch und dann auch dauerhaft als solcher präsent gehalten.⁴³

³⁸ Vgl. den Anfang des Assurbanipal Cylinders B (Text und Übersetzung bei STRECK, Assurbanipal, 92f).

³⁹ Zur Entdeckungsgeschichte des Monuments und zur neuerlichen Feldforschung vor Ort s. DA RIVA, King, 157–170. Zur Bedeutung des Fundes für die Geschichte Israels und Judas, sowie Transjordanien und der Literaturgeschichte des Alten Testaments s. HENSEL, Edom (Gen *25–35), 55–134, bes. 74–77.

⁴⁰ TUAT I, 419ff. Ergänzende Belege finden sich noch bei DIESEL, »Ich bin Jahwe«, 139–169.

⁴¹ Text und Übersetzung bei STRECK, Assurbanipal, 2–37.

⁴² DIESEL, »Ich bin Jahwe«, 184.

⁴³ Eckart Otto verwendet aus anderen Gründen für diese Formel den Begriff der Vergegenwärtigungsformel (Otto, Deuteronomium 4,44–11,32, 716–718), die auch das Element des Präsent-Setzens primär konnotiert. Diese als Vergegenwärtigungs-Formel gleich zu fassen, trifft den Fall aus der oben ausgeführten im Kontext zu erhebenden Vieldeutigkeit

2.3 Die »Ich bin JHWH«-Formel als sachliche Verlängerung der Kritik imperialer Königsideologie der älteren Exoduserzählung Ex 2–Jos 12*

Die entscheidende Leistung der »Ich bin JHWH«-Redeform in Ex 20,2.5b ist allerdings mit dem zeithistorischen Kontext und der Präzisierung der politischen Kritik verknüpft, der schon die ursprünglich Exoduserzählung zugrunde liegt. Ging die ältere Pentateuchforschung, die zumindest im kontinentaleuropäischen Bereich noch ganz von der Neueren Urkundenhypothese dominiert war, davon aus, dass die Exoduserzählung nie als eine eigenständige literarische Größe bestanden hatte, sondern schon sehr früh – spätestens in der frühkönigszeitlichen ersten Pentateuchquelle J) immer Teil des angenommenen geschichtlichen Erzählhorizontes Schöpfung-Geschichte-Erzelterner-Exodus war, so ist inzwischen schon mehrfach der Nachweis erfolgt, dass die ältere Exoduserzählung ursprünglich eigenständig tradiert und literarisch angewachsen ist, bevor diese in das ohnehin erst späte, nämlich mit P entstehende Gesamtpanorama des Pentateuchs, eingepreist wurde. Insbesondere war erkannt worden,⁴⁴ dass die Erzelterner und die Exoduserzählung, die im Grunde zweimal sachlich die allochthonen Ursprünge Israel entfalten, nicht ursprünglich zwei aufeinanderfolgende Episoden einer Ursprungsgeschichte Israels bilden, sondern in ihrem Kern zwei unterschiedliche, vielleicht auch miteinander konkurrierende,⁴⁵ in jedem Fall aber selbständige⁴⁶ Ursprungsnarrative bilden.

Fragt man nach dem sachlichen Horizont der selbständigen älteren Exoduserzählung, so kann man darauf verweisen, dass die Exoduserzählung sachlich und erzähllogisch auf den Einzug in das Land hin drängt, der sich im Buch Josua (Jos 1–12*) realisiert, weshalb man in der Forschung damit rechnet, dass der Grundbestand der Exoduserzählung seinen Schlusspunkt auch in diesem Bereich des Josuabuches hat.⁴⁷ Die ältere und damit sachlich als Mose-Exodus-

der eigentlichen Formel allerdings nicht und suggeriert ein exklusives und kontextunabhängiges Deutungsgepräge der Formel, welches so nicht zu erheben ist.

⁴⁴ Dazu grundlegend SCHMID, *Erzväter*. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments; vgl. noch z.B. GERTZ, *Tradition*; und DERS., *Mose*, 3–20. Kritisch zum Entwurf einer von Exodus ursprünglich unabhängigen Erzelternerzählung: DAVIES, *Transition*, 59–78.

⁴⁵ Man kann hierzu unter anderem darauf verweisen, dass ältere Tradition, wie sie in Hosea etwa bewahrt sind, die Jakobtradition (als ältester Kern der Erzelternerüberlieferung) und die Exodusüberlieferung kontrastierend einander gegenüberstellen vgl. DE PURY, *Erwägungen zu einem vorexillischen Stämmejahwismus*, 413–439.

⁴⁶ Insbesondere spricht für die Selbständigkeit, dass frühe Überlieferungen, wie bestimmte Prophetenbücher und Psalmen, häufig lediglich auf die Exoduserzählung, aber eben nicht auf eine vorgeschaltete Erzelternerzählung Bezug nehmen. Der Exodus ist dort nämlich das eigentliche geschichtliche Urereignis und die Grunderzählung, wie Israel als Gottesvolk ins Heilige Land kam.

⁴⁷ S. für die Diskussion sowie ein positives Votum für die Zugehörigkeit der Landnahme zur Exoduserzählung GERMANY, *Exodus*.

Landnahme-Erzählung zu bezeichnende, ehemals selbständige Erzählung umfasst damit Ex 2* bis Jos 12*.

Die traditionsgeschichtlichen Ursprünge dieser Exodusüberlieferung dürften wohl im Nordreich liegen,⁴⁸ was sich insbesondere durch den Umstand nahelegt, dass der Exodus bei den Nordreichspropheten Hosea und Amos eine so bedeutsame Rolle spielt.⁴⁹ Zudem ist die religionsgeschichtliche Beobachtung anzuführen, dass die Exodusgottheit dort eher mit einem Stierbild bzw. -Kult assoziiert wird – wenn auch größtenteils und aus späterer judäischer Perspektive kritisch – auf den Ursprung dieses Gottesbildes im Nordreich schließen lässt, dessen materielle Hinterlassenschaften (vor allem am Nordreichsheiligtum in Dan) einen als Stier oder mit ihm bzw. auf ihm stehend assoziierten JHWH als Hintergrundfolie (und im Unterschied zum Himmels- und Sonnengott JHWH in Jerusalemer Kontexten) wahrscheinlich werden lassen.⁵⁰

Da die Exoduserzählung keine (positiv konnotierte) königliche Figur einführt, und auch die Institution des Königsamtes sachlich ausspart und generell ein Modell eines mehr oder weniger unmittelbaren Umgangs des Volkes mit dem Göttlichen zu favorisieren scheint (ohne königliches altorientalisch übliches Mittlermodell), liegt es nahe, die Entstehungszeit der Erzählung nach der neuassyrischen Eroberung Israels 722 v.Chr. anzusetzen.

Kaum zu übersehen ist das neuassyrische »Kolorit« der Erzählverläufe und -motivationen, welche diese zeitliche Einordnung auf das späte 8. bzw. 7. Jh. v.Chr. präzisieren lässt. Bereits die Geburts- und Gefährdungserzählung des Hauptprotagonisten Mose, als Eröffnung der älteren Exoduserzählung in Ex 2,1–10* bringt diesen kontemporären Reflexionscharakter der Erzählung von Anfang an programmatisch ein. Bei Ex 2,1–10* handelt es sich eindeutig um eine literarische Verarbeitung der akkadischen Sargonlegende.⁵¹ Dieser fiktionale autobiographische Text enthält eine legendenhafte Erzählung von Sargon im Binsenkörbchen, welche vordergründig an Sargon I von Akkad angelehnt ist, der um 2300 v.Chr. das erste Großreich Mesopotamiens errichtete, sachlich aber ein Propagandatext für den neuassyrischen Großkönig Sargon II (721–705 v.Chr.) ist, welcher u.a. für die Eroberung Samarias 722/720 v.Chr. verantwortlich zeichnet, wie aus diversen Inschriftlich hinlänglich bekannt ist.⁵² Aus eben die-

⁴⁸ Vgl. dazu FINKELSTEIN, Königreich.

⁴⁹ Vgl. BECKER, Exodus, 81–100.

⁵⁰ Vgl. LANG, Einzigkeit, 384–389.

⁵¹ Die maßgeblich Textedition ist WESTENHOLZ, Legends, 36–49.

⁵² Zu den Inschriftlichen Quellen s. FRAHM, Samaria, 55–86. Möglicherweise zeigt auch das Relief in Raum 5 in Sargons Palast Dur Šarrukin (s. UEHLINGER, »... und wo sind die Götter von Samarien?«, 760.764: Abbildungen; Begründung: 744–771) und böte damit einen ikonographischen Beleg für die ansonsten nur epigraphisch belegte Eroberung Samarias.

ser Zeit stammt auch diese Legende,⁵³ die im Grunde eine ideologische Legitimation des neuen Großkönigs vornimmt, nachdem dieser unter dunklen Umständen unter der kurzen Regierungszeit des Tiglat-Pileser-Sohnes Salmanassar V. (726–722 v. Chr.) den Thron errungen hatte. Da in den Inschriften Sargons II konsequent der Name seines Vaters (üblicherweise eine legitimatorische Selbstverständlichkeit) unerwähnt bleibt, wurde immer wieder vermutlich zu Recht erwogen, dass er durch Usurpation auf dessen Thron gelangt sei und er sich folglich nicht ungebrochen auf die dynastische Thronfolge berufen konnte. Die Sargonlegende leistet nun genau die propagandistische Relativierung dieses Legitimationsdefizits: als »Findelkind« ist Sargon II demnach von Ištar selbst zur Herrschaft erwählt und damit göttlich legitimiert. Neben den offensichtlichen motivlichen Parallelen wie dem Binsenkörbchen ist auch das sachliche Profil von Ex 2,1–10* ganz ähnlich zu bestimmen.⁵⁴ Die Bewahrung und Rettung des Moses bei seiner Aussetzung auf dem Nil zeigt, dass Gott mit ihm ist. Der künftige Anführer des zu befreienden und dann befreiten Volkes ist damit nicht *genealogisch*, sondern *göttlich* legitimiert.

Die anti-assyrische Programmatik der Exoduserzählung ist hier mit den Händen greifbar. An die Stelle des assyrischen Großkönigs tritt die nichtkönigliche Gestalt Mose als Objekt göttlicher Erwählung, die Israel von der imperialen Fron befreit.⁵⁵ Der neuassyrische Überlieferungshintergrund von Ex 2,1–10 zeigt exemplarisch die kritische, antiassyrische Ausrichtung der Mose-Exodus-Erzählung, die bereits die ältere Exoduserzählung grundriert. Die Exoduserzählung entfaltet damit theologisch ein »theokratisches Ideal«⁵⁶, welches historisch vor dem Hintergrund der neuassyrischen Expansionsbestrebungen und Oppressionen reflektiert und sachlich der imperialen Ideologie der neuassyrischen Großkönige in ihrem umfassenden Machtanspruch den ebenso umfassenden Machtanspruch JHWHs (mit Mose als Mittlerfigur) radikal entgegensetzt.⁵⁷

Der Eröffnungsteil des Dekalogs Ex 20,2–6 leistet nun eine Aufnahme, aber auch Präzisierung und Zuspitzung dieser theologisch-politischen Grundoption der älteren Exoduserzählung. Der programmatische und unvermittelte Beginn der Gesetzesverkündung mit der primär aus den Königsinschriften bekannten

⁵³ Zur Abfassungszeit der Legende in neuassyrischer Zeit hatte sich bereits Brian Lewis 1976 einschlägig geäußert, s. dort: LEWIS, Legend, 97–101.

⁵⁴ Vgl. OTTO, Geburt, 25; für einen detaillierten Vergleich zwischen Sargonlegende und Ex 2 s. GERHARDS, Aussetzungsgeschichte, 49–240, bes. 234–240.

⁵⁵ Grundlegend hierzu OTTO, Mose, 43–83.

⁵⁶ SCHMID, Exodus, 263.

⁵⁷ Sachlich vergleichbar wird das Exodusnarrativ darin dem Deuteronomium, dessen Anfänge im 7. Jh. v. Chr. liegen. Die Struktur des »Ur«-Dtn reagiert auf neuassyrische Vasallenverträge, indem es deren Aufbau und Vertragsideologie in der Bucharchitektur Dtn 6.12–26.28* widerspiegelt (vgl. dazu OTTO, Treueid, 1–52; STEYMANS, Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons; KOCH, Vertrag) und so die gegenüber dem neuassyrischen Großkönig geforderte Loyalität auf JHWH überträgt.

»Ich bin«-Formel positioniert den üblichen Sprecher, den großköniglichen imperialen Repräsentanten JHWH gegenüber, mehr noch: JHWH ersetzt de facto den Großkönig, da hier nun JHWH selbst zum Gesetzgeber avanciert – eine Funktion, die typischerweise in altorientalischen Traditionen den Königen vorbehalten war. Umgekehrt erklärt sich hieraus auch die Radikalität der Ausschließlichkeitsforderung JHWHs im Eingangsteil Ex 20,2–6 (zu dieser: §2.1), die auch in der Gegenüberstellung von Sklavendienst in Ägypten (Ex 20,2) und dem Dienst an JHWH innerhalb bestimmter rechtlich oder normierend geregelter Bahnen (V.5–6 als Eröffnung des Dekalogteils als solchem) einmündet.

Der rigorosen imperialen Ideologie entspricht der radikal fordernde Gott JHWH, der hier die Rolle des Großkönigs vollends einnimmt oder, noch einmal anders gewendet: Das »Verhältnis zu Gott wird als »intolerante Monolatrie« gefasst und reproduziert dabei strukturell das Verhältnis vom assyrischen Großkönig und seinen Untertanen.«⁵⁸

Theologisch ergibt sich hier auch eine unmittelbare Frontstellung zwischen dem für den Sklavendienst verantwortlichen Pharao und JHWH, die bereits in der älteren Mose-Exodus-Erzählung in ihrem sachlichen Kernbereich Ex 2–14* angelegt ist und zentrales narratives Motiv der Erzähentwicklung ist. Besonders eindrücklich und in seiner Bildsprache ungemein existentiell apostrophiert ist dabei die Konfrontation zwischen Pharao und JHWH, wie sie in Ex 4,22a–23 aufgerufen wird:

כֹּה אָמַר יְהוָה

בְּנִי בְּרִי יִשְׂרָאֵל:

וְאָמַר אֱלֹהֵי שַׁלַּח אֶת־בְּנִי וְעַבְדֵּנִי וְתִמְאֵן לְשַׁלַּח

הַנֶּה אֲנִי הַרְגוּ אֶת־בְּנֵי בְּכֵרְדִּי:

»So spricht JHWH:

Israel ist mein erstgeborener Sohn.

Und ich habe dir gesagt: Lass meinen Sohn ziehen, damit er mir diene. Du aber hast dich geweigert, ihn ziehen zu lassen;

sieh, jetzt töte ich deinen erstgeborenen Sohn.«

Die politische und soziale Unterdrückung des Pharaos wird im Bild anthropologisch gebrochen und auf die Konfrontationen der erstgeborenen Söhne zugespitzt. Erstgeburt steht hier gegen Erstgeburt. Die Zukunft, für die JHWH im Blick auf Israel eintreten will, steht im Gegensatz zur Zukunft, die der Pharao mit seinem Volk anstrebt.

⁵⁸ SCHMID, Exodus, 263.

Es ist schon deshalb wahrscheinlich, dass der Dekalog eigens für diesen Kontext – zumindest der Einleitungsteil V.2–6 – geschaffen wurde.⁵⁹ Dass mit dieser pointierten Einleitung der Dekalog jedenfalls einmal – wie viele meinen – selbstständig und mit eigenständiger sozialetnischer oder gar rechtsnormativer Relevanz etwa in spät-vorexilischer Zeit, kursiert sein soll,⁶⁰ ist unter diesem Gesichtspunkt wenig plausibel.

Berücksichtigt man den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Dekalogs, also der Kontext der exilischen Zeit, ist auch klar, dass sich die Kritik imperialer Ideologie auch auf die nicht minder bedrohliche und Israels Existenz gefährdende Realpolitik und Ideologie neubabylonischen Imperiums (insbesondere nach der Katastrophenerfahrung 586 v.Chr.) miteinschließt und demnach die Proklamation des »Exodusgottes« JHWH ganz grundsätzlich zu verstehen ist.

3. Der Exodusgott als Gesetzgeber: zu einer theologie- und kulturgeschichtlichen Innovation

Der Dekalog in der Exodus-Version Ex 20,2–17 steht sehr sperrig in seiner jetzigen Position, nämlich vor der als Bundesbuch terminologisch gefassten Rechtssammlung Ex 20,22–23,33 und unmittelbar nach der Erzählung von der Ankunft Israels am Sinai Ex 19,1–25*. Die Redeeinleitung des Dekalogs mit Ex 20,1 (וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאַמֵּר) geschieht völlig unvermittelt und führt das Folgende als Gottesrede ein, unterbricht aber die Theophanie Ex 19,2b.3a.10.11a.14.15a.16–17.18b.19a zu der auch Ex 20,18.21b gehört. Von 19,25 wäre im Übergang zu 20,1 eigentlich die von Mose eingeleitete Rede zum Volk zu erwarten gewesen (וַיֵּרֶד מֹשֶׁה אֶל־הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם). In dem unmittelbar vorausgehenden Erzählabschnitt nimmt das Volk am Fuße des Sinai eine gewaltige Theophanie auf eben jenem wahr (Ex 19,16: Donner קול, Blitz בָּרָק, Wolken עָנָן, Hörnerschall קול שֹׁפָר; Ex 19,18: Rauch עָשָׁן, Feuer אֵשׁ; Ex 19,19: Hörnerschall קול הַשּׁוֹפָר; Donner קול), die daher rührt, dass JHWH auf diesen Gottesberg niedersteigt (Ex 19,20). Mose wird daraufhin auf den Berg gerufen (V.29), da er das Volk warnen soll, sich zu nähern (V.21–24). Daraufhin steigt dieser wieder hinab und wendet sich dem Volk in einem angekündigten Sprechakt zu (V.25: וַיֵּרֶד מֹשֶׁה אֶל־הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם).

Auf all dies referenziert Ex 20,1–17 nicht, allerdings lässt Ex 20,18–21 mit der Referenz auf die zuvor genannten visuellen und auditiven Elemente der Theophanie am Gottesberg (V.18: Donner קול – diesmal im pl.; Blitz לַפִּיד, Hör-

⁵⁹ Zu weiteren Bezügen von Dekalog und Erzählung, KRATZ, Dekalog, 205–238, allerdings mit der Konsequenz, dass Erzählung und Gesetz (Dekalog) von Anfang an Teil derselben Überlieferung waren.

⁶⁰ Vgl. etwa CRÜSEMANN, Bewahrung; ALBERTZ, Religionsgeschichte, 335; KÖCKERT, Zehn Gebote, 22.

nerschall קול הַשֹּׁפָר (Ex 20,19b: וְאֵל־יִדְבָר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן־נִמּוֹת), was in der Einsetzung Moses als Mittlers resultiert (Ex 20,19–21, vgl. Ex 19,16–17) eine unmittelbare Reaktion auf die Theophanieschilderung Ex 19,16.18f erkennen. Zudem scheint die in Ex 20,19 artikulierte Furcht vor der Gottesrede des Volkes davon auszugehen, dass Gott eben zuvor noch nicht geredet hat. Auch Moses Antwort lässt nicht erkennen, dass Mose bereits zu ihm geredet hat. Beides läuft unmittelbar der in Ex 20,1 anhebenden Gottesrede entgegen. Auch der im Anschluss an Ex 20,18–21 erfolgende Aufstieg des Moses auf den Gottesberg, um den Text des Bundesbuches (eröffnet mit dem Altargesetz Ex 20,24–26) zu empfangen, referenziert ebenfalls unmittelbar die Situation Ex 19,25, wo Mose sich am Fuße des Berges und noch beim Volk befindet. Es ist sehr deutlich mit den Händen zu greifen, dass Ex 19,16–25* und 20,18–21* eine Sinneinheit bilden, demgegenüber der Dekalog Ex 20,1.2–17 eine sekundäre Einheit bildet.

Es ist unwahrscheinlich, dass der Dekalog sekundär in diesen Zusammenhang einfach redaktionell eingeschoben wurde, wie gelegentlich noch angenommen wird.⁶¹ Tatsächlich erweist sich das Textprofil von der gesamten Sinneinheit Ex 19–20* als Ergebnis eines sehr komplexen Wachstumsprozesses (das gilt insbesondere für die sehr kompositionshafte Theophanieschilderung Ex 19* insgesamt⁶²), in dem nicht nur das Verhältnis zur Doppelüberlieferung des Dekalogs in Dtn 5,6–21 und damit die Frage nach der Priorität im Exodus- oder Deuteronomiumkontext⁶³ ebenso mit einbezogen werden muss – immerhin und unabhängig der Beantwortung der Frage der Priorität kommt es im Laufe der literarischen Erweiterungen der beiden Dekalogfassungen auch zu wechselseitigen Fortschreibungskontexten der beiden Dekalogversionen.⁶⁴ Die ältere An-

⁶¹ So etwa KESSLER, Ethik, 177f.

⁶² Allein schon die häufige Repetition des Aufstiegs Mose auf den Sinai sowie seine Begegnung mit JHWH und die unklare Rolle und Position des Volkes in den insgesamt vier »Szenen« Ex 19,1–2; Ex 19,3–9; Ex 19,10–19; Ex 19,20–25 lassen einen komplexen Wachstumsprozess erkennen (für eine eingehende Analyse der möglichen literarkritischen Spannung sei verwiesen auf GERMANY, Exodus-Conquest, 113–139). Für eine narrative Spannung sorgen auch die häufigen Wechsel der adressierten Gruppen, so versammelt in 19,7a Mose die Ältesten und stellt sie vor JHWH, in 19,8 aber das gesamte Volk. Auch ist der Kommunikationsprozess der Gottesoffenbarung über Mose zu den Ältesten bzw. zum Volk an vielen Bereichen gestört, so – noch einmal in diesem Textbereich – Ex 19,9b, was vom Bericht Moses über das Wort JHWHs spricht, steht in Spannung zu 19,8b, wo selbiges bereits berichtet wurde, ohne dass JHWH dazwischen Neues berichtet hätte. 9b weist sich damit als eine Wiederaufnahme von V.8b aus (so bereits WELLHAUSEN, Composition, 91), nichtsdestotrotz ergibt sich am Ende ein verunklarendes Bild darüber, zu wem Gott was genau gesprochen hat – dies setzt sich im Grunde mit dem abrupten RedeEinstieg des Dekalogs in Ex 20,1 fort.

⁶³ Zur diesbezüglichen Diskussion s. KÖCKERT, Gesetz, 13–27.

⁶⁴ Zu diesen s. OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 699–709 (Literatur) und KÖCKERT, Zehn Gebote, 38–44.

nahme eines aus beiden Dekalogfassungen zu rekonstruierenden »Ur«-Dekalogs hat sich dabei als Irrweg erwiesen. Dafür sind die Anzeichen einer formalen und inhaltlichen Inhomogenität des Dekalogs zu deutlich, die wahrscheinlich mit der Verschiedenartigkeit der vorgegebenen Materialien, die im Dekalog verarbeitet worden sind, zusammenhängt.⁶⁵

Berücksichtigt werden muss dann aber auch das Verhältnis des Dekalogs in der Exodusüberlieferung zu den übrigen Rechtsüberlieferungen, nämlich dem mit Ex 20,22 eingeleiteten sog. Bundesbuch (Ex 20–23) oder den privilegrechtlichen Rechtssätzen in Ex 34. Denn auch hier ist noch nicht ausgemacht, ob etwa das Bundesbuch vor dem Dekalog eingeschaltet wurde,⁶⁶ oder umgekehrt⁶⁷ oder beide zugleich in der Exodusüberlieferung verankert wurden⁶⁸ oder einer der Rechtsüberlieferungen bereits Teil der ältesten Exoduserzählung sei, wie Stephen Germany erst kürzlich mit Verweis auf Reinhard Kratz wieder herausarbeiten zu können vermeint.⁶⁹

Doch auch hier muss man sich allzu geradliniger literar- und redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktionen entnehmen. Denn gerade das Bundesbuch, welches in seinem literarischen Kernbestand in Ex 21,12–22,14⁷⁰ historisch in das 8. Jh. v.Chr. weist,⁷¹ ist in seiner jetzigen kanonischen Form das Ergebnis eines komplexen und langen Wachstumsprozesses.⁷²

Entscheidend ist hierbei, dass das Bundesbuch selbst eine rechtsgeschichtliche Entwicklung hin zu einer Theologisierung des Rechts als Gottesrecht

⁶⁵ Dazu gehören insbesondere a) der Wechsel von der 1. Person (Ex 20,2–6) zur dritten Person ab Vers 7b) Positiv formuliert sind die Verse 8–12 (Eltern- und Sabbatgebote), demgegenüber ist alles andere als Prohibitiv formuliert. c) In Vers 4–12 finden sich ausführliche Bestimmungen und deren Begründungen, in Versen 3 und 13–17 nur knappe Kurzformen, d) Insbesondere weisen auch die Unklarheiten mit der Zählung der einzelnen Gebote in den unterschiedlichen Dekalogfassungen Ex 20,2–17 und Dtn 5,6–21 auf komplexere Wachstumsprozesse hin.

⁶⁶ So KÖCKERT, Zehn Gebote, 38–44; DERS., Gesetz, 13–27; KONKEL, Sünde, 266–270; HOSSFELD, Dekalog, 163–213; KRATZ, Komposition, 142–145; GRAUPNER, Sinai, 85–101; DERS., Elohist, 113–133.

⁶⁷ Vgl. SCHMIDT, Dekalog, 19–24, 579–593 und DERS., Israel, 167–185.

⁶⁸ Gelegentlich wird auch damit gerechnet, dass Dekalog und Bundesbuch zugleich von einem Verfasser bzw. Redaktor am Sinai verankert wurden. So gehören z.B. nach Wolfgang Oswald Dekalog und Bundesbuch zu einer Gottesbergbearbeitung, mit der eine Exoduserzählung später erweitert wurde, OSWALD, Lawgiving, 169–182. Dagegen hat nach Eckart Otto erst die Pentateuchredaktion beide in eine Sinaierzählung eingefügt, so etwa in OTTO, Pentateuchredaktion, 70–101.

⁶⁹ GERMANY, The Exodus-Conquest Narrative, 132–138; KRATZ, Der Dekalog im Exodusbuch, 205–238. Auch nach Cornelis Houtman ist der Dekalog gemeinsam mit seinem narrativen Kontext entstanden, denn der Dekalog sei »the basic law, the constitution, to govern the interpretation of these laws« (HOUTMAN, Exodus 11).

⁷⁰ Vgl. KRATZ, Komposition, 145f mit den Details zu dieser Sammlung.

⁷¹ OTTO, Tendenzen, 7f.

⁷² SCHMID, Gott, 275–280.

durchläuft, an die zu einem späteren Zeitpunkt erfolgende Einfügung des Dekalogs anknüpfen kann. Die Ausgestaltung des Bundesbuch nimmt dabei unmittelbaren Bezug zum vertragsrechtlich konzipierten und als Gottesgesetz inszenierten deuteronomischen Gesetz (Dtn 12–26) (vgl. Dtn 12,1: »Dies sind die Sätze und Rechte, die ihr halten sollt, um sie zu tun in dem Land, das JHWH, der Gott deiner Väter, dir gegeben hat, damit du es besitzt, solange ihr auf dem Erdboden lebt.«), sowie zum als Gottesrecht gestalteten Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) (vgl. Lev 17,1f: »Dies ist die Sache, die JHWH geboten hat«). So eröffnet des Bundesbuch in einem späten redaktionellen Stück:

Ex 20,22f:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם:
לֹא תַעֲשׂוּן אֹתִי אֱלֹהֵי כֶסֶף וְאֱלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם:

»Und JHWH sprach zu Mose:

So sollst du zu den Israeliten sprechen: Ihr habt selbst gesehen, dass ich vom Himmel her mit euch geredet habe.

Ihr sollt mir nichts an die Seite stellen; silberne und goldene Götter sollt ihr euch nicht machen.«

Diese Einleitung ist Teil einer doppelten redaktionellen Rahmung des Bundesbuches, nämlich Ex 20,22.23.24–26/Ex 23,13–19 und Ex 21,2–11/Ex 23,10–12.⁷³ Die Einleitung im äußeren Rahmen und damit unmittelbar Ex 20,22f wird ihrerseits wiederum durch Ex 20,18–21* sachlich vorbereitet und entstammt der Hand eines postpriesterlichen Redaktors,⁷⁴ der bereits den Pentateuch als Ganzes überblickte. Jedenfalls referenziert historisch der dadurch eingeleitete Abschnitt Ex 22,22f mit der Qualifizierung der Gottesrede »vom Himmel her« (Ex 20,22b: מִן־הַשָּׁמַיִם) einen zeithistorischen Hintergrund bereits *nach* der Zerstörung des Ersten Tempels in Jerusalem. Theologiegeschichtlich partizipiert Ex 20,22f damit sachlich an der ab dieser Zeit einsetzenden und auch in anderen Kontexten zu konstatierenden (vgl. auch Dtn 4,36)⁷⁵ Konzeptionierung eines (ausschließlich) im Himmel thronenden Gottes.

In dieser kontrovers diskutierten exegetischen Großwetterlage zu Ex 19–20* und zugespitzt auf die erkenntnisleitende Frage des vorliegenden Aufsatzes zeichnet sich als ein mögliches und zugleich wahrscheinliches Szenario der li-

⁷³ Vgl. EDENBURG, Book, 158–160.

⁷⁴ Vgl. OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 675; RÖMER, Überlegungen, 132–141.144.

⁷⁵ Vgl. allgemein KOCH, Gottes; sowie SCHMID, Gott, bes. 278–280.

terarischen Genese ab, dass die ursprüngliche Exodus-Erzählung⁷⁶ erst in weiteren großräumigen Bearbeitungsprozessen innerhalb von Ex 19–24* zunächst um das Bundesbuch erweitert wurde, welches dann nach vorne mit dem Dekalog als dessen inhaltliche Zusammenfassung konzipiert,⁷⁷ erweitert wurde und erst nachgängig und mit Blick auf die Rechtstraditionen im Deuteronomium⁷⁸ von einer Pentateuchredaktion sachlich miteinander verschränkt wurde (s. auch §4). Festzuhalten bleibt aus dieser Diskussion mit Blick auf Ex 20,1.2–6 nun dreierlei:

1. *Erzählung und Gesetzesüberlieferung*

Erstens und grundsätzlich scheint die ältere Exoduserzählung noch keine rechtliche Überlieferung in Ex 19–20*, aber sehr wohl eine Theophanieschilderung zu kennen. Die Rechtsüberlieferung wächst ihr sekundär hinzu,⁷⁹ wenn dies auch nicht in großem zeitlichem Abstand geschehen sein muss. Denn die grundsätzliche Anlage JHWHs als neuassyrischer Großkönig zeigt sich durchaus durch eine logische und konsequente Nähe zur Vorstellung des Großkönigs als Gesetzgeber auf, die hier nun ebenfalls auf JHWH übertragen wird.

⁷⁶ Und damit vor allem ohne den bundestheologischen Entwurf Ex 20,3b–9, welcher insbesondere aus Dtn 5 eingetragen zu sein scheint, wo die Verbindung von Bund und Dekalog viel klarer etabliert ist (vgl. dazu noch §4).

⁷⁷ So versteht etwa Kratz den Dekalog als schriftgelehrtes Extrakt aus dem Bundesbuch (Ex 20,22/24–23,19/33), wobei jedem Verbot bzw. Gebot des Dekalogs ein Gesetz des Bundesbuches entspreche, KRATZ, Dekalog, 205–238, ähnlich auch SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Texte, 123–125.

⁷⁸ Die kontrovers diskutierte, aber bereits ausführlich forschungsgeschichtlich aufgearbeitete Frage um den Sitz im Leben des Dekalogs bzw. einzelner Dekalogtraditionen vor ihrer Einschaltung in den Exodus- bzw. Deuteronomiumkontext muss hier nicht eigens aufgerollt werden, s. hierfür jüngst OSWALD, Funktion, 111–127. Wenn der Dekalog nicht ohnehin bereits nur für den literarischen Kontext geschaffen worden ist, so ist in jedem Fall inzwischen klar, dass die im Dekalog gebrauchten Formen nicht aus dem Rechtsleben stammen (Tat-Folge-Bestimmungen), sondern dem Bereich des Ethos und zu Grundfragen der Gesinnung zuzuordnen sind, wobei offen bleiben muss, ob dies primär auf den persönlich-familiären Kontext (»Sozialisation innerhalb der Familie«: KÖCKERT, Zehn Gebote, 22), im öffentlichen politischen Bereich (OSWALD, Funktion, 123–127; Wolfgang Oswald sieht hier Bezüge zum frühgriechischen Bürgereid) oder im kultischen Bereich Anwendung fand (CRÜSEMANN, Bewahrung, bes. 14; ALBERTZ, Religionsgeschichte, 335).

⁷⁹ So mit einer gewissen Mehrheit der Forschung: PERLITT, Bundestheologie, 237; MITTMANN, Deuteronomium 1,1–6,3, 154; JEREMIAS, Theophanie, 205; KÖCKERT, Gesetz, 14–15. Anders etwa KRATZ, Komposition, 150; und LEVIN, Dekalog, 180, die das Gesetz das literarhistorische Prae gegenüber Theophanieschilderung im Kontext geben, so etwa, wobei die Meinungen bzgl. des Gesetzescorpus bzw. dessen genauen Umfangs sich beachtlich unterscheiden (Dekalog oder Bundesbuch oder beide gemeinsam). Andere sehen auch in der Kombination von Theophanie und Dekalog und/oder Bundesbuch den ältesten Strang der Einheit Ex 19–20 bzw. Ex 19–24 insgesamt, vgl. GERMANY, Exodus-Conquest, 132–138; und LEVIN, Dekalog, 182–183.

2. JHWH als Gesetzgeber: eine sachliche Verlängerung der Ideologiekritik

Zweitens erscheint der Dekalog mit Ex 20,1 als erstes Gotteswort vom Sinai und zudem als einziges, welches ohne die Mittlerfigur des Moses das Volk unmittelbar aus dem Munde Gottes vernimmt. Sachlich ist der Dekalog damit schon allein deshalb aus allen anderen Offenbarungen JHWHs hervorgehoben. Dass der Dekalog als einziges Schriftdokument von sich in Anschlag bringen darf, von JHWH selbst verschriftlich zu sein (vgl. Ex 24,12; 31,18; 34,28), erhebt den Dekalog zusätzlich in einen herausgehobenen Rang.⁸⁰ Gegenüber der auf auditiven und visuellen, insgesamt aber non-verbale Elementen beruhenden Theophanieschilderungen von Ex 19,11.16–25 und 20,18–21 stellt der Dekalog eine Steigerung dar, da hier JHWH kenntlich und für alle wahrnehmbar »spricht« (Ex 20,1: וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאַמֵּר). Im jetzigen Kontext re-interpretiert dann auch Ex 20,22b, der zum Bundesbuch überleitet, rückblickend den Dekalog als göttliche Rede:

Ex 20,22b

אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן-הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם

»Ihr habt selbst gesehen, dass ich vom Himmel her mit euch geredet habe.«

Jedenfalls leistet Ex 20,22b eine mögliche Interpretation von Ex 20,1, die dort ja selbst unklar bleibt, da Redesituation und Adressatenkreis nicht benannt sind. Im Ganzen aber scheint Ex 20,22b–23 und damit der äußere (sekundäre) Rahmen des Bundesbuches (s. oben) schon auf die Eingliederung des Dekalogs zu blicken bzw. mit Blick auf diesen ergänzt zu sein.

Sodann ist gerade der Einleitungsteil Ex 20,2–6 als Gottesrede formuliert (§2.1) und hebt sich damit auch strukturell vom übrigen Dekalog ab. Wie auch an anderen Orten des Pentateuchs und insbesondere mit Blick auf das Bundesbuch im unmittelbaren Kontext ist der Dekalog bereits als Gottesrecht gestaltet. Die Qualifizierung Gottes als Gesetzgeber kann im Vergleich zum altorientalischen Proprium, innerhalb dessen der (Groß-)König als Gesetzgeber typischerweise fungierte,⁸¹ als kaum zu überschätzende kulturgeschichtliche Innovation gelten. Es ist gerade in der jüngeren Forschung deutlich geworden, dass diese Gestaltung als Gottesrecht nicht an die Anfänge der rechtsgeschichtlichen Entwicklung der Gesetze im Pentateuch gehört.⁸²

Historisch setzt die Vorstellung eines gesetzgebenden Gottes jedenfalls den Untergang des Königtums nach 586 v.Chr. und den damit verbundenen Verlauf

⁸⁰ Zur Heraushebung des Dekalogs unter den Rechtstraditionen siehe auch unten §4.

⁸¹ MAUL, König, 65–77; und LUX, Hammurapi, 112–139.

⁸² Zur Entwicklung des Gottesrechts s. statt vieler den die aktuelle Diskussion zusammenfassenden Artikel von Konrad Schmid: SCHMID, Gott, 267–294.

der staatlichen Selbständigkeit voraus. Es spricht damit vieles dafür, dass die Verbindung von Exoduserzählung und einer als Gottesrecht charakterisierten Gesetzesüberlieferung am Gottesberg auch in jener Zeit vorgenommen wurde. Dabei folgt die Gestaltung der Dekalogeröffnung als Gottesrecht durchaus einer sachlichen Stringenz, denn auch die ältere Exodusüberlieferung etabliert bereits das Gegenüber von (assyrischem) Großkönig und JHWH – Letzterer ersetzt den Herrscher jeweils. Die radikalen imperialen Großmachtansprüche werden letztlich auf ein nicht minder radikales Verhältnis von Israel/Juda zu JHWH »umgebucht«⁸³.

Die Radikalität der Forderungen JHWHs (Alleinverehrung und Bilderverbot) sind als sachliche Fortsetzung dieser Logik im nun rechtstheologischen Modus zu verstehen: auch im Rechtsbereich löst JHWH nun den üblichen Aufgabenbereich des Großkönigs ab. Will man diese Radikalität der Forderungen positiv wenden, so bedeutet es theologisch vor allem dies: Das Recht, als Gottesrecht verstanden, wird nun aus den Händen ganz allgemein menschlicher Aktanten enthoben und damit auch die dieses Recht betreffende Bevölkerungsgruppe vor politischer Willkür oder machtgeleiteter Manipulation verunmöglicht, da das Recht nun vom wahren, nämlich gerechten, König JHWH gegeben und verwaltet wird.⁸⁴

⁸³ Vgl. dazu Konrad Schmid: »Deshalb lässt die Exoduserzählung keine ökumenischen Bestrebungen erkennen, sondern vertritt eine exklusive Position, sowohl in politischer wie theologischer Perspektive. Sie verdankt diese Ausrichtung ihrer Rezeption der neuassyrischen Vertragstheologie, die nun – wie im Deuteronomium – auf das Verhältnis Israels zu Gott »umgebucht« wird.« (SCHMID, Exodus, 263).

⁸⁴ Dies ergänzt und erweitert die These von Dylan R. Johnson, die er neu in einem neueren Artikel zur charakteristischen Zuordnung von (israelitischem, judäischem) König und Tora, dass wie folgt so als binnen-israelitische Positionsbestimmung beschrieben hat. Die Tora als Gottesgesetz funktioniert im Machtvakuum nach den Katastrophenerfahrungen 722 v.Chr. und insbesondere 586 v.Chr.: JHWH ersetzt das anscheinend gescheitert davidische Königsamt im Sinne eines wahren Königs, in seinen Worten: »The texts that subordinate the office of kingship under the authority of the Torah all stem from a community experiencing a crisis of identity: the loss of political autonomy. This experience began with the fall of the Kingdom of Israel to Neo-Assyrian Empire in 722 bce, but fully culminated in the Babylonian destruction of Jerusalem, the loss of the temple, and the end of the Davidic dynasty in 587 bce. (...) The traditional mandate model, where the king stood as the connection between social norms and a supervening moral order was no longer viable. (...) In this context, kingship was recast as a foreign institution that the Israelites had inadvisably demanded, thereby rejecting their divine sovereign. In the vacuum of political authority, religious elites like the Levitical priests could step into the void and assume important roles in the administration of justice and promote their image in the biblical text. (...) By redefining Israel's normative order exclusively in terms of Yahweh's divine sovereignty and the Torah as a rule of law, a small circle of Deuteronomistic redactors chose to recast the loss of the Davidic kingship in a positive light: as a return to a purer Israelite society, one where the Torah, promulgated by Israel's true king Yahweh, was the ultimate source of legal authority, a rule of law to which even kings (both foreign and domestic) were subject.« (JOHNSON, Torah, 53f).

Dem kann man noch zur Seite stellen, dass auch die Lokalisierung der Gesetzesgabe am Sinai – als solche ebenfalls sekundär vom narrativen Kontext der Exodusüberlieferung – mitten in der Wüste, an einem »Nicht«-Ort – im Nirgendwo – geschieht: Einem Ort, der sich jeder menschlichen Verfügbarkeit entzieht und einem Ort, der nicht einem spezifischen Land oder einer spezifischen Nation zugewiesen ist, die exklusiv eine Anwendung und/oder potentielle Manipulation dieses Gesetzes in Anspruch nehmen dürfte. Die Gesetzgebung, die das menschliche Miteinander regeln soll, wird ganz in die Hände JHWHs gegeben und jeder sachlichen und räumlichen Verfügbarkeit entzogen.

3. Die Dekalogeröffnung als Eröffnung der Rechtsüberlieferung des Pentateuchs

Drittens ist der Dekalog im Pentateuch bekanntermaßen zweifach überliefert und unabhängig davon, ob man bei der Doppelüberlieferung des Dekalogs dem Exodusdekalog oder dem Deuteronomiumdekalog das Primat gibt⁸⁵ – der im Vergleich zu Deuteronomium sehr sperrige Einsatz des Exodusdekalogs in Ex 19–20* spricht m.E. für sein *Prä* im Exoduskontext, erst später wird dies dann im Deuteronomium »geglättet« – lässt sich die dekalogische Doppelüberlieferung sachlich aber vor allem damit erklären, dass deren substantielle Identität (trotz aller Unterschiede im Detail) herausgestrichen werden soll, mithin die das deuteronomische legislative Corpus als inhaltsgleiche Iteration der Sinai-Legislative sich verstanden wissen will.⁸⁶ Somit wird ganz grundsätzlich und markant hervorgehoben, dass die gesamte Pentateuch Rechtsüberlieferung als Gottesrecht zu gelten habe – die Einführung dieses Motivs findet sich dann jedenfalls erstmal mit Ex 20,2–6 innerhalb des Pentateuchnarrativs.

Grundsätzlich bemerkenswert ist hierbei, dass sich die Vorstellung JHWHs als einer primären Konnotation als derjenige, der Israel aus Ägypten befreit hat – JHWH also als Exodusgott – mit der kulturgeschichtlichen Innovation der Vorstellung Gottes als Gesetzgebers originär verbunden ist und das Exodusnarrativ demnach nicht nur ideologiekritisch (§2), sondern auch rechtstheologisch in engem Bezug zum Gottesbild ausgewertet wird.

4. Der Exodusgott als Bundstifter. Zum Verhältnis von Dekalog, Bund und Gesetz in den rückblickenden Perspektiven des Deuteronomiums

Es stellt sich vor diesem Hintergrund auch die Frage, wie denn Gottesgesetz, Gottesvolk und das zwischen beiden Parteien etablierte Verhältnis im Kontext

⁸⁵ S. dazu insbesondere KÖCKERT, Zehn Gebote, 38–44 mit einer ausführlichen Diskussion der unterschiedlichen Argumente.

⁸⁶ Siehe noch SCHMID, Deuteronomium, 193–211.

gefasst ist. Dass die Gesetzesgabe vom Sinai und Bundesschluss hierzu sachlich miteinander verschränkt werden, ist vom jetzigen literarischen Kontext her deutlich, doch ist auch dieses erst das *Ergebnis* und nicht der *Ausgangspunkt* einer komplexeren literarischen Genese. Hierzu ist nochmal der Blick auf die Wortfügung אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ in Ex 20,2 zu werfen. Diese kann neben der oben bereits besprochenen Übersetzung mit »Ich bin JHWH, dein Gott« syntaktisch auch so aufgefasst werden, dass יְהוָה als Apposition zum vorausgehenden Personalpronomen אֲנֹכִי dient, womit sich folgende Übersetzung ergibt:

Ex 20,2

אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים

»Ich, JHWH, bin *dein* Gott,
der dich aus Ägypten herausgeführt hat,
aus dem Sklavenhaus.«

Die Dekalogenöffnung würde dann mit einer Selbstprädikation JHWHs beginnen, die nun theologisch präzisierend JHWH und sein Volk Israel einander zuordnet, was insbesondere der jüdische Ausleger Benno Jacob für Ex 20,2 in seinem Exoduskommentar herausgestrichen hat.⁸⁷ Die hieran anschließende Präzisierung Vers 2b, אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים, spezifiziert diese einzigartige Beziehung dahingehend, dass sie durch die Herausführungstat JHWHs grundlegend etabliert wird. Hieran anknüpfend möchten einige Ausleger eine bundestheologische Aufwertung des Dekalogs als Bundesdokument erkennen. Georg Fischer und Dominik Markl plädieren in ihrem Exodus-Kommentar⁸⁸ etwa mit Blick auf Ex 20,2 hierfür:

»Ziel der Aussage ist die Beziehung. Hiermit erklärt sich Jahwe feierlich zum Gott Israels, ähnlich wie Brautleute einander als Frau und Mann das Ja-Wort geben. Innerhalb des Bundeschlusses (...) ist dieses »Bundeswort«, mit dem er von seiner Seite her den Bund in Kraft setzt. Mit dieser feierlichen Erklärung bestätigt Gott, dass Israel sein Juwel, ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk werden soll (19,5–6).«⁸⁹

Beide übertragen hier nun das *Beziehungshafte* der Aussage unmittelbar auf den *Bundesbegriff*, den sie über den unmittelbaren literarischen Kontext herleiten. Tatsächlich ist es aber so, dass diese Zuordnung von Dekalog und Bund zwar

⁸⁷ JACOB, Buch, 552–554; ähnlich in der Emphase auch FISCHER/MARKL, Buch, 225; und DOHMEN, Exodus 19–40, 102–104.

⁸⁸ FISCHER/MARKL, Buch, 225; und DOHMEN, Exodus 19–40, 102–104 (dort mit weiterer Literatur).

⁸⁹ FISCHER/MARKL, Buch, 225.

weit verbreitet ist,⁹⁰ aber sowohl in seiner literarhistorischen Herleitung als auch aus den unmittelbaren literarischen Kontexten doch mit gewissen Schwierigkeiten verbunden und keineswegs so geradlinig herzuleiten ist. Denn das Bundeskonzept und die Rolle des Dekalogs in ihm hat insbesondere in dem ohnehin vertragsrechtlich angelegten Bundesverständnis des Deuteronomiums eine klare Herleitung für den Dekalog (namentlich aber vor allem in dem sehr späten und bereits der Pentateuchredaktion zuzurechnenden Stück Dtn 4,1–40⁹¹) – im Kontext von Ex 19–20* bzw. in der erweiterten Gesetzespassage am Sinai Ex 19–24* ist dieser Bezug weit weniger eindeutig. Deutlich ist jedenfalls, dass das Exodusbuch einen Sinai- (schon gar keinen Horeb-)Bund auf Grundlage des Dekalogs *nicht* kennt. Zwar wird für den anscheinend positiven Beleg regelmäßig auf die Bundesschlusszene am Ende des Bundesbuches Ex 24,1–11 verwiesen.⁹²

Folgt man dem Erzählverlauf, umfassen die *אֵת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים* (Ex 24,3) neben dem Dekalog natürlich auch das Bundesbuch Ex 21–23 (vgl. Ex 24,7: *סֵפֶר הַבְּרִית*). Die Rolle der in Ex 24,12 erwähnten Steintafeln, auf die bestimmte Worte Gottes geschrieben seien, bleibt vom Exodusbuch her völlig unklar – dass darauf jedenfalls die Zehn Gebote gestanden haben sollen, erschließt sich nur vom Deuteronomium her, wo das Tafelmotiv, Dekalog und Bundesschluss präzisierend miteinander verknüpft sind (vgl. besonders Dtn 4,13). Im Kontext von Ex 24 sind damit eher die in Ex 24,3 alle »Worte und Rechtsordnungen« JHWHs gemeint. Auch die Anweisungen, die Mose nach seiner Rückkehr dem Volk gibt (Ex 34,1–28), beziehen sich auf das, was Gott ihm auf dem Sinai gesagt hat (Ex 34,32), was aber gerade nicht für den Dekalog gilt, da dieser nicht in einer Redesituation zwischen JHWH und Mose auf dem Berg eingebunden ist, weder in Ex 19 noch in Ex 20,22ff.⁹³

Diese Unklarheit über die Textgrundlage des Bundes am Sinai wird rückblickend vom Horebbund im Deuteronomium her beseitigt. Denn hier wird der Dekalog mit der Bundesverpflichtung und Steintafeln über Schlüsseltexte ganz eng miteinander verzahnt und der Bund wird auf Grundlage des Dekalogs geschlossen.⁹⁴ Dies zeigt etwa deutlich Dtn 4,13, welcher als Teil von Dtn 4,40 einer späten Redaktion zuzurechnen ist, die bereits den gesamten Pentateuch überblickte:

⁹⁰ Vgl. etwa DOHMEN, Exodus 19–40, 102f: »Das ›Thema‹ (scl. Freiheit) bindet Gott als Befreier und Israel als angesprochenes und in Freiheit beanspruchtes Gottesvolk aneinander. Diese Verbindung scheint auch schon durch die in Ex 20,2 vorausgehende so genannten Selbstvorstellung Gottes durch, weil sie die ›Bundesformel‹ – JHWH will Israels Gott sein, und Israel soll JHWHs Volk sein – als Hintergrund erkennen lässt.« (Hervorhebungen im Text bei DOHMEN).

⁹¹ Vgl. OTTO, Deuteronomium 4, 196–222.

⁹² DOHMEN, Exodus 19–40, 88.

⁹³ Genau deswegen ist auch die Erwähnung der Tafeln im Kontext der Gebote in Ex 34,28b klar sekundär und vom Deuteronomium her inspiriert.

⁹⁴ S. auch KRÜGER, Zur Interpretation der Sinai/Horeb-Theophanie in Dtn 4,10–14, 85–93.

Dtn 4,13–14:

וַיַּגֵּד לָכֶם אֶת־בְּרִיתוֹ
 אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת
 עֲשֵׂרֵת הַדְּבָרִים
 וַיִּכְתְּבֵם עַל־שְׁנֵי לְחוֹת אֲבָנִים:
 וְאֵתִי צִוָּה יְהוָה בְּעַת הַהוּא לְלַמֵּד אֶתְכֶם חֻקִּים
 לַעֲשׂוֹתְכֶם אֹתָם בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אִתְּם עֲבָרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ

»Und er verkündete euch seinen Bund,
 den er euch zu halten gebot,
 die zehn Worte,
 und er schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln.

Mir aber gebot JHWH damals, euch Satzungen und Rechte zu lehren,
 damit ihr danach handelt in dem Land, in das ihr zieht, um es in Besitz zu nehmen.«

Im Deuteronomium bekommt der Dekalog allerdings eine neue theologische Perspektivierung: Nach Dtn 4,13f besteht in den »Zehn Worten« (עֲשֵׂרֵת הַדְּבָרִים) der »Bund« (בְּרִית), den JHWH mit Mose am Horeb schließt. Darüber hinaus wird Mose aber auch beauftragt, weitere »Satzungen und Rechte« (חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים) den Israeliten bei Ankunft im gelobten Land zu verkünden und zu lehren. Genau dies tut Mose wie Dtn 4,1 klar festhält (וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֱלֹהֵי־חֻקִּים וְאֱלֹהֵי־מִשְׁפָּטִים אֲשֶׁר (אֲנִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם). Auch der am Horeb geschlossene Bund Dtn 5,2 baut in seinen wesentlichen Elementen auf dem Dekalog auf (Dtn 5,22). Diese Lehre des Gesetzes wird am Ende der Verkündigung des Moses in Dtn 27–29 mit verschiedenen Riten, Fluch- und Segensworten ratifiziert sowie konsequent bewehrt.

Von Dtn 4,13f herkommend ist damit auch klar, dass alle Gesetzesausführungen des Moses als Ausführungen des Dekalogs gelten können. Die narrative Logik des Pentateuchs suggeriert dabei, dass dasjenige, was Mose im Deuteronomium an Gesetzesmaterial überliefert, offenbar dem entspricht, was er zuvor, seit Exodus 20, am Gottesberg von Gott erhalten, aber bislang nicht weitergegeben hat (Dtn 4,1.5). Denn obwohl Mose beständig aufgetragen bekommt, doch dasjenige, was er in der intimen Offenbarung zwischen JHWH und ihm am Gottesberg empfangen habe, vollständig auch allen Israeliten zu verkünden (beginnend mit Ex 19,3.10 und später repetitiv in Lev⁹⁵ und Num⁹⁶), wird dessen Ausführung eben erst am Horebberg und damit mit der theologischen Inszenierung

⁹⁵ Dtn 1,2; 4,2; 7,29; 11,2; 12,2; 15,2; 18,2; 19,2; 20,2; 21,1; 23,2.10.24.34; 24,2; 25,2; 27,2; und Lev 6,2; וַיִּצַּח אֶת־אֶהֱרֹן וְאֶת־בְּנָיו לֵאמֹר: Lev 6,18; 22,2.18: דִּבֶּר אֱלֹהִים אֶל־אֶהֱרֹן וְאֶל־בְּנָיו

⁹⁶ Num 5,2.12; 6,2; 15,2.18.38; 19,2; 28,2; 34,2; 35,2; vgl. Lev 6,2.18; 22,2.18; Num 6,23; 8,2; und Num 6,23; 8,2: דִּבֶּר אֱלֹהִים אֶל־אֶהֱרֹן וְאֶל־בְּנָיו לֵאמֹר.

des Deuteronomiums als Moserede (Dtn 1,1; 4,1) auch vollumfänglich realisiert. Auch die Sinaioffenbarung und nicht nur das Deuteronomium zählt damit innerhalb der späten Pentateuchlogik zu den Moseworten hinzu.⁹⁷ Nicht zuletzt gibt es auch im Deuteronomium Texte, die die Theorie, dass darin die Auslegung der Gesetzesoffenbarung vom Sinai enthalten ist, ausformulieren, so etwa Dtn 1,5: »Jenseits des Jordans im Lande Moab begann Mose, diese Tora zu erläutern« (באר pi. »erläutern«) – was demnach bedeutet, dass das Deuteronomium als Auslegung der Sinaigesetzgebung verstanden wird.

Entscheidend ist hierbei, dass der Dekalog im Deuteronomium besonders charakteristisch über den späten Text Dtn 4,1–40 und von dort rückblickend auch die Sinai-Offenbarung als Kopfstück und Herzstück sämtlicher in der Exodustradition enthaltenen Gesetzestraktionen charakterisiert. Die Dekalogeröffnungen Ex 20,2–6 und analog Dtn 5,6–10 leiten damit eben nicht nur in den unmittelbaren dekalogischen Kontext ein, sondern in ihr kondensiert sich sachlich und insbesondere theologisch die Vorstellung JHWHs als Gesetzgeber für Israel. Die erhöhte Rangstellung des Dekalogs ergibt sich zudem dadurch, dass dieser als einziges Rechtsdokument inszeniert wird, welches Gott selbst verfasst hat:

Ex 31,18:

וַיִּתֵּן אֱלֹהֵי מֹשֶׁה כְּכֹלֹתוֹ לְדַבֵּר אֵתוֹ בְּהַר סִינַי
שְׁנֵי לַחַת הָעֵדוּת לַחַת אֲבָן כְּתָבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים

»Und als er aufhörte mit Mose zu reden auf dem Berg Sinai, gab er ihm die beiden Tafeln des Zeugnisses, Tafeln aus Stein, beschrieben vom Finger Gottes.«

In der rückblickenden Perspektive des Deuteronomiums, deren redaktionellen Bearbeiter bereits den Pentateuch als solchen und damit auch den Sinaidekalog vor Augen haben, ergibt sich so eine theologische Tiefe der Aussage, dass Gott als Gesetzgeber im Kontext Israel fungiert. Zugleich wird darin auch die einzigartige Beziehung zwischen Exodusgottheit JHWH und seinem Exodusvolk Israel begründet und in der Metapher des Bundes theologisch mit Blick auf den gesamten Pentateuch perspektiviert: Israel ist Bundesvolk dank dieses Gottes, der sie aus Ägypten geführt hat und welcher sich in Ex 20,2 erstmals ganz grundlegend als solcher definiert.

⁹⁷ Zum Deuteronomiumdekalog als mosaische Auslegung des Sinaidekalogs Ex 20 in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums und der Pentateuchredaktion s. noch OTTO, Deuteronomium 4,44–11,32, 699–704.

5. »(...) dein Gott, der ich dich aus Ägypten geführt habe«: eine Wesensbestimmung JHWHs

5.1 Die Beziehungsaussagen Ex 20,2a.2b als Wesensaussage JHWHs

Für die Wesensbestimmung Israels und die Profilierung der unterschiedlichen »biblischen *Israele*«,⁹⁸ wie sie in den unterschiedlichen alttestamentlichen Traditionen vorliegen und insbesondere in der nachexilischen Zeit weiter profiliert werden, stellt der Bezug zum Exodus und zu der Herausführung durch JHWH ein konstituierendes Element. Die Aussage, Gott habe das Volk aus Ägypten mit »mit großer Kraft« befreit (u.a. Ex 6,6; Dtn 3,14; 5,15; Neh 1,10) oder »freigekauft« bzw. »gerettet« (u.a. Ex 6,6), zieht sich wie ein roter Faden durch viele Teile der Bibel. Im Wahrnehmungsbereich biblischer Autoren, Tradenden und Redaktoren kommt JHWH demnach als Gott »von Ägypten her« (Hos 12,10; 13,4) in den Blick und beschreibt so im vielstimmigen Kanon biblischer Aussagen über Gott einen Aspekt des Handelns Gottes in der Geschichte. Allein im Pentateuch werden fünfzehn »Ich bin JHWH«-Aussagen mit dem Exodusgeschehen verbunden.⁹⁹

Für die Selbstprädikation JHWHs in Vers 2 und mithin in der gesamten literarischen Einheit Ex 20,2–6 leistet diesen Bezug die Herausführungsformel הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֶבְדֶּךָ. Das Ereignis wird hier (anders als an parallelen Stellen) nicht als *Hinaufführung* aus Ägypten gedeutet (vgl. etwa Ex 32,1.4), was metaphorisch ja immer auch die Hinaufführung aus dem Totenreich assoziieren lässt. Metaphorisch ist dieser Bezug im literarischen Kontext angelegt (Israel wird mit lebensverhindernden Maßnahmen durch den Pharao bedrückt: Ex 1ff) und auch historisch bietet sich eine solche metaphorische Ausgestaltung an, man denke an die Nekropolstädte, für die Ägypten damals schon bekannt war. Ex 20,2 gebraucht hierfür aber den Terminus der *Herausführung* (Wurzel יצא), was auch sachlich zur Sklavenbefreiung (בֵּית עֶבְדֶּיךָ) passt, im Kontext des Exodusbuches zwar nur noch einmal in Ex 13,3.14 belegt ist, sonst aber in der bib-

⁹⁸ Begriff in Anlehnung an Reinhard G. Kratz: »biblisches Israel« s. KRATZ, *Israel*. Gegenüber Kratz scheint es mir allerdings angemessen, auf die Pluralität der Identitätskonstruktionen, die den Anspruch erheben »biblisches Israel« zu sein, hervorzuheben. Die unterschiedlichen Konzepte sind hinsichtlich ihrer sachlichen, literarischen und theologischen Profilierung durchaus unterschiedlich, mithin einander exkludierend und sind m.E. historisch dem Umstand geschuldet, dass auch historisch eine gewisse Vorstellung jüdischer Identitäten vorzufinden ist, mit denen Autoren, Redaktoren und Tradenten der biblischen Texte umgehen, s. dazu HENSEL, *Who Wrote the Bible*, 11–23 und DERS., *Yahwistic Diversity*, 1–44.

⁹⁹ DIESEL, »Ich bin Jahwe«, 187–369.

lischen Exodustradition allgemein weit geläufiger ist.¹⁰⁰ Auch die Herausführungsformel in Verbindung mit der »Ich bin JHWH«-Formel begegnet an etlichen Stellen im Alten Testament.¹⁰¹

Die Herausführungsformel in Ex 20,2/Dtn 5,6 leistet nun eine enge inhaltliche Verknüpfung der »Ich bin JHWH«-Formel (Vers 2a) mit der Herausführung und stellt gleichzeitig einen engen Bezug zwischen JHWH und Gottesvolk *über* die Exodusmotivik her: das Wesen Israels wird über diese Herausführung JHWHs definiert. Die hier vorgelegte These ist, dass dies auch in umgekehrter Weise gilt: die Kombination aus Selbstprädikation JHWHs und Herausführung leistet eine Wesensdefinition JHWHs. Folgende Aspekte sind hierbei hervorzuheben und noch einmal im Detail zu betrachten:

Erstens leistet die Präzisierung der Selbstprädikation JHWH mit der »Befreiung aus dem Sklavenhaus« im grundsätzlich polytheistischen religionsgeschichtlichen Kontext, vor dem der Dekalog als ganzer, insbesondere aber sein gesamter Einleitungsteil Ex 20,2–6, mit seiner radikalen monolatrischen Forderung funktioniert (§2), eine weitere sachliche Differenzierung JHWHs im Gesamt des Götterpantheons.

Zweitens ist der Einleitungsteil des Dekalogs als Ganzer als JHWH-Rede konzipiert (Ex 20,2–6) und leistet als Ganzer zugleich eine radikal exklusive monolatrische Forderung, die sachlich der Aufnahme und Kritik imperialer Ideologie entspricht, theologisch dann aber auch darauf hinausläuft, dass der Dienst im Sklavenhaus zum ebenso exklusiv hergeleiteten Dienst an JHWH wechselt. Die Herausführungsformel hält demgegenüber noch einmal präzisierend fest, dass dieser »Freiheitsdienst« an und mit JHWH sich auch exklusiv aus dem Verhältnis JHWHs zu Israel und seiner Befreiungstat an Israel begründet liegt. Letztlich bietet die Herausführungsformel somit auch die Sachbegründung und Herleitung jedes einzelnen Gebotes selbst, ein Gesetz, welches die Freiheit Israels sicher und bewahren soll.¹⁰²

Drittens wird die Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk Israel mit dem Hif. Perf. 1. Sg plus Suffix 2. Sg. הוֹצֵאתִיךָ unmittelbar ausgedrückt. Mithin wird hierüber klar, dass der in der Dekaloganleitung noch unklar gebliebene *Adressat* der Rede JHWHs (Ex 20,1; im Kontext Ex 19–20* ist Mose ja exklusiv als Redempfeänger etabliert) hier nun als das Volk Israel identifiziert wird. Es scheint dem gegenüber nicht nötig, die »Ich bin JHWH«-Formel in Ex 20,2a in der syntaktisch ungewöhnlichen Zuordnung als »Ich, JHWH, bin dein Gott« syntaktisch

¹⁰⁰ Auch die zwölf weiteren Stellen, in denen der Exodus mit der Sklavenbefreiung über die Fügung עֲבָדִים בֵּית גִּבְרִים gefasst wird, sind sachlich mit der Herausführung verbunden: Ex 13,3,14; Dtn 5,6; 6,12; 7,8; 8,14; 13,6,11; Jos 24,17; Ri 6,8; Jer 34,13; Mi 6,4.

¹⁰¹ In nahezu identischer Formulierung wie in Ex 20,2 in Lev 19,36; 25,28; 26,13; Num 15,41. Variierend dann in Ex 6,6,7; Ex 29,45; 7,5; Ez 20,5,6; Lev 22,33; Lev 23,43 und anderenorts.

¹⁰² CRÜSEMANN, *Bewahrung*.

zu apostrophieren.¹⁰³ Denn die Beziehungshaftigkeit ist bereits in אֲנִי יְהוָה V.2a deutlich genug angelegt. Nochmals: die »Ich bin«-Formel funktioniert im Kontext klar über seine Rezeption imperialer Ideologie, wie sie insbesondere in den Königschriften ausgedrückt wird, in denen die »Ich bin NN«-Formel regelmäßig und signifikant gehäuft auftritt. Die Übersetzung von Ex 20,2 sollte dies in ihrer Wiedergabe dieser Bezüge nicht verunklaren. Die Dekalogueinleitung kann mit der Betonung der einzigartigen Beziehung von JHWH und Israel über die Herausführungsformel bereits an die in der älteren Exoduserzählung angelegte exklusive Beziehung beider anschließen – nicht zuletzt an die bereits oben erwähnte exklusive Metapher Israels als בְּכָרֵי יִשְׂרָאֵל in der Gegenüberstellung vom »Erstgeborenen JHWHs (= Israel) gegenüber dem bzw. den Erstgeborenen des Pharaos in Ex 4,22a–23 (§2.3).

Viertens ist der bei weitem bedeutsamste und der im Grunde entscheidende Aspekt aber bisher übersehen worden und er liegt in folgendem in einer dezidiert theologischen Auswertung des Gottesbildes: Das Befreiungshandeln Gottes an Israel wird demnach nicht nur als eine unter vielen Taten Gottes angesehen – es ist schon gar nicht nur ein traditionsgeschichtliches Artefakt über Israels »Vorzeit«¹⁰⁴ oder schlichter religionsgeschichtlicher Hinweis auf JHWHs allochthone Herkunft –¹⁰⁵, sondern es erweist sich theologisch als die entscheidende Gottestat. Die Herausführungsformel leistete eine Definition dieses Exodusgottes JHWH. Mehr noch, die Begründung des Gottseins erfolgt gerade nicht ontologisch (was ohnehin dem antiken hebräischen Denken fremd ist), auch nicht schöpfungstheologisch, was durchaus eine Option gewesen wäre. Vielmehr werden die Befreiung Israels und die Begleitung Israels in seiner Migrationsbewegung zum entscheidenden Eigenschaftsmarker JHWHs. Exodus und (Wüsten-) Migration definieren demnach nicht nur Israel als Exodusvolk im Prolog des Dekalogs (JHWH, dein Gott, V.2a), sondern umgekehrt eben auch JHWH als Exodusgott mit seiner grundlegenden Tat.

5.2 Eine Aufnahme und Ausarbeitung dieser Wesensaussage JHWHs in Ex 14,31

Es soll an dieser Stelle nicht verpasst werden, einen Nebenblick auf die Schilfmeererzählung Ex 13,17–14,31, zu der sich einige sachliche Bezüge zum hier Beobachteten ergeben, vorzunehmen. Aus Umfangsgründen kann dies nur in knapper Weise geschehen. Den sachlichen Höhepunkt der eigentlich Auszugserzählung Ex 2–14* bildet der Schilfmeerdurchzug Ex 13,17–14,31 (fortan der Prägnanz wegen »Ex 14«) und – jedenfalls im jetzigen literarischen Kontext – deren poetische Reflexion Ex 15. Sehr deutlich sind zwei quellenhafte, zunächst

¹⁰³ S. die Diskussion oben in §4.

¹⁰⁴ So aber wieder IRSIGLER, Gottesbilder, 155–162.

¹⁰⁵ KNAUF/NIEMANN, Geschichte, 57–59.

unabhängig überlieferte Erzählungen – eine priesterschriftlich, die andere nicht-, aber vor-priesterschriftlich – in komplexen und mehrstufigen redaktionellen Prozessen ineinander gewoben.¹⁰⁶ Zu den redaktionellen Passagen, die die beiden quellenhaften Passagen verknüpfen, gehört auch Ex 14,31, welcher zugleich den theologischen Spitzensatz der Gesamterzählung bildet:

Ex 14,31:

וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת־יְהוָה הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה בְּמִצְרַיִם
וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת־יְהוָה
וַיֹּאמְרוּ בְּיַהּוָה וּבְמֹשֶׁה עֲבָדָיו:

»Und Israel sah, wie JHWH mit mächtiger Hand an Ägypten gehandelt hatte, und das Volk fürchtete JHWH und sie glaubten an JHWH und an Mose, seinen Diener.«

Die Wahrnehmung von Gottes Befreiungshandeln führt demnach zu einer exklusiven Gotteserkenntnis Israel gegenüber JHWH. Zugleich aber qualifiziert sie auch JHWH in spezifischer Weise: JHWH erweist sich im Heilshandeln an Israel als der Gott Israels – erst hier erkennen sie JHWH als ihren Befreiergott (Ex 14,31b).

Sachlich setzt dies eine bereits in der Priesterschrift angelegte Sichtweise fort, denn P selbst schlägt in der priesterlichen Schilfmeererzählung eine assoziative Brücke zur priesterlichen Schöpfungserzählung Gen 1,1–2,4a. Das im Kontext von Ex 14 substantivisch gebrauchte יָבֵשָׁה »das Trockene« (Ex 14,16.22.29), über das die Israeliten trockenen Fußes den Weg in ihre Freiheit nehmen, ist äußerst selten und kommt vornehmlich in P vor, nämlich in Gen 1,9f; und in dem älteren Schilfmeerlied Ex 15*¹⁰⁷ in Ex 15,5.8. Die übrigen Belege in Ps 66,6, Jon 1,9.13; 2,11, Jos 4,22 und Neh 9,11 beziehen sich ebenfalls auf die P-Version der Schilfmeererzählung.

In Ex 14 verweist der Befund auf die in der Schöpfungserzählung ebenfalls erfolgende Trennung der Wasser (Ex 14,21b: וַיִּבְקְעוּ הַמַּיִם vgl. Gen 1,9.10), woraufhin das »Trockene« sichtbar wird. In Gen 1 ist dies fortan der Schöpfungsgrund bzw. die Lebenswelt, auf der die Begegnung zwischen Menschen sowie zwischen Gott und Mensch möglich sein wird. In Ex 14 wird diese Aussage auf Israel hin spezifiziert und die Befreiung Israels als JHWHs Schöpfungsstat quali-

¹⁰⁶ Zu den redaktionsgeschichtlichen Prozessen in der Schilfmeererzählung s. insbesondere LEUENBERGER, Exodus-Erzählung, 105–117; KRÜGER, Erwägungen, 519–533; KNAUF, Exodus, 73–84; BLUM, Feuersäule, 117–137. Für die narrativen bzw. intertextuellen Bezüge s. noch SCHMITZ, Gotteshandeln, 33–69; STEINS, Wunder, 162–175.

¹⁰⁷ Zu den poetischen Meerwunder-Traditionen in Ex 15,1–21 s. LEUENBERGER, Meerwunder-Tradition, 196–211.

fiziert: Erst dieses Handeln JHWHs bringt Israel als sein Gottesvolk hervor, weil Gott all demjenigen, was Leben mindert (»Ägypten«), konsequent und vehement kraftvoll entgegentritt (»Und Israel sah, wie JHWH mit mächtiger Hand an Ägypten gehandelt hatte«, V.31). Im jetzigen Kontext ist noch die poetische Deutung des Schilfmeers als *tehom*, Urflut, in Ex 15,5.8 mit einzubeziehen.¹⁰⁸ Ex 15 ist zwar entstehungsgeschichtlich als älter anzusehen, in der jetzigen Zusammenstellung weckt es aber Assoziationen mit dem lebensverhindernden Urflutchaos aus Gen 1 (Gen 1,2), wo erst durch Gottes ordnendes Eingreifen Schöpfungsgrund (יַבְיָטָה) als Begegnungsraum zwischen Gott und Mensch geschaffen werden kann.

Die mit Gottes Handeln in Ex 14 korrespondierende Gotteserkenntnis Israels jedenfalls qualifiziert umgekehrt Gott als Exodugott, der fortan nicht mehr losgelöst von diesem als JHWH erkannt werden kann (Ex 14,31).¹⁰⁹ Es ist fortan *dieser* Gott, der Israel in seiner Migrationsbewegung begleiten wird. Hier wird ebenso wie in der Einleitung des Dekalogs die Beziehung – in diesem Falle des Volkes Israels zu JHWH, ihrem Gott – rhetorisch, narrativ und theologisch de facto zu einer Wesensbeschreibung dieses über die Exodusbefreiung erkannten Gottes. Die nach-priesterschriftliche Fassung des Schilfmeerdurchzugs Ex 14 setzt damit die in Ex 20 sachlich begonnene Wesensbestimmung fort und präzisiert sie auf den Schöpfergott JHWH hin.

Von dieser Traditionsausbildung her schlägt das Gottesbild dann noch einen viel weiteren Bogen hinein in die Diskussion um die mögliche Gottes- (= JHWH-) Erkenntnis von nicht-jüdischen Gruppen oder Individuen; so etwa im solchen Gruppen und Individuen grundsätzlich offen zugewandten Jonabuch.¹¹⁰ Hier wird die das exklusive Verhältnis JHWH-Israel definierende Wesensaussage aus Ex 14,31 auf die in Jona 1 und 3 genannten nicht-israelitischen Gruppen übertragen. Denn sowohl im Falle der Seeleute, in Jon 1,16a, wie auch der Niniviten, in Jon 3,5a, wird die Kernaussage des Exodusgeschehens mit Ex 14,31b zitiert – wenn auch auf den Kontext hin leicht variiert.¹¹¹ Diese Zitation erfolgt allerdings in der Weise, dass Jon 1,16a nur in Kombination mit Jon 3,5a den gesamten Vers 14:31b ergibt.¹¹²

¹⁰⁸ Vgl. noch für die intertextuellen Bezüge BALLHORN, Mose, 130–151.

¹⁰⁹ Vgl. auch Ex 6,5ff (P): »Ich bin JHWH, der euch als Ägypten führen wird.«

¹¹⁰ Siehe dazu HENSEL, Gottesfürchtige Seeleute, 188–207, bes. 201f.

¹¹¹ Insbesondere: in Jon 3,5a wird der Gottesname JHWH aus Ex 14,31b durch das Appellativum ersetzt, aus den bereits genannten Gründen.

¹¹² Den Bezug sehen auch WEIMAR, Jona, 188f, und MAGONET, Form, 70 (allerdings mit divergierenden Schlussfolgerungen).

Ex 14,31:

וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת־יְהוָה הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה בְּמִצְרַיִם

וַיֵּרָאוּ הָעָם אֶת־יְהוָה

וַיֵּאֱמִינוּ בַיהוָה וּבַמֶּשֶׁה עֲבָדָיו:

In der Version des Jonabuches lautet dieser Vers analog:

(Jon 3,5a)

(Jon 1,16a)

וַיֵּאֱמִינוּ אַנְשֵׁי נִינְוָה בְּאֱלֹהִים

וַיֵּרְאוּ הָאֲנָשִׁים יְרָאָה גְדֹלָה אֶת־יְהוָה

Mit diesem Kombinationszitat aus Ex 14,31 werden beide im Jonabuch verhandelnden Gruppen mit dem in Ex 14 angelegten sachlichen Höhepunkt der Exoduserzählung assoziiert und mit der dort artikulierten exklusiven Gotteserkenntnis Israels identifiziert. Theologisch wird das Bild dieses Exodusgottes JHWH damit auch transparent auf eine von grundsätzlich allen Menschen unter bestimmten Bedingungen zu leistenden Deutungsoption von möglichen Gottesoffenbarungen.

Auch hier gilt wiederum: Die entscheidende Tat JHWHs ist die Herausführungstat – an dieser lässt sich alles weitere, was sonst noch über diesen Gott zu sagen oder theologisch zu durchdenken ist, ableiten.

6. Exodusgott und Migration: Theologiegeschichtliche Entwicklungslinien und zusammenfassende Überlegungen

Das Gottesbild, wie es sich in der Dekalogeröffnung Ex 20,2/Dtn 5,6 findet, hat sich als ein vielfältiges, über einen längeren Zeitraum elaboriertes, vor allem aber spätes und mithin für andere Traditionsbereiche maßgebliches Gottesbild erwiesen. Die Selbstprädikation JHWHs, welche hier in charakteristischer Weise mit dem Exodus und mit der Herausführung seines Volkes Israel in Verbindung gebracht wird, geht gerade nicht in der historischen Singularität eines wie auch immer gearteten historischen Auszuges aus Ägypten einher, vielmehr wird der Exodus – und als Grundmetapher die Migration des Gottesvolkes – hier mit der kulturgeschichtlichen Innovation der Vorstellung Gottes als Gesetzgeber originär verbunden, so dann das Gottesbild auch ideologiekritisch (§2), rechts- (§3) und bundestheologisch (§4) ausgewertet und mit Blick auf die Wesensbestimmung JHWHs als Exodus- und Migrationsgottheit sachlich präzisiert (§5). Im Detail bedeutet dies:

1. Die »Ich bin JHWH«-Formel in Ex 20,2a/Dtn 5,6a lässt sich kaum nur mit dem Verweis auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Dekalogs (Monolatrie bzw. Polytheismus) begründen. Vielmehr wurde dafür optiert, die »Ich bin«-Formel, die in der altorientalischen Literatur insbesondere in Königsinschriften begegnet, als sachliche Zuspitzung einer theologischen Grundfigur aufzufassen, die bereits in der älteren Mose-Exodus-Erzählung (Ex 2–Jos 12*) aus dem späten 8./7. Jh. v.Chr. angelegt ist: In einem kritischen Gegenentwurf wird hier nämlich der neuassyrische Großkönig in kritischer Aufnahme der imperialen Herrschaftsideologie durch JHWH vollumfänglich ersetzt. Von hieraus erklärt sich auch die Radikalität und Exklusivität der Alleinverehrung JHWHs in der gesamten Dekalogueinleitung Ex 20,2–6/Dtn 5,6–10 (§2).
2. Damit einher geht ein Aspekt, der kaum überbetont werden kann: Im Dekalog und mit der Redeeinleitung des Dekalogs tritt JHWH im Erzählzusammenhang erstmals als Gesetzgeber für Israel auf. Auch dies kann als sachliche Verlängerung der ohnehin in der anti-imperialen Königsideologie bereits angelegten Befreiungserzählung verstanden werden (§3). Für diese Gesetzesgabe und -einhaltung ist sonst im altorientalischen Umfeld der (Groß-)König verantwortlich. Vor allem aber wird durch komplexe Fortschreibungsprozesse innerhalb des Pentateuchs, in der auch die unterschiedlichen Rechtstraditionen in der Weise fest untereinander verzahnt werden, sichtbar, dass die Dekalogueinleitung faktisch als Einleitung sämtlicher Rechtsüberlieferungen des Pentateuchs betrachtet wird. Oder anders formuliert: Aus der Herausführung und durch die Begleitung JHWHs auf diesem Weg in die Freiheit, leitet sich sachlich stringent (im Erzählzusammenhang) Recht und Ethik für dieses befreite Gottesvolk ab.
3. Sachlich sehr eng damit verschränkt wird auch der Bund in mehreren Fortschreibungsprozessen (vor allem aber mit der das Deuteronomium als Horizont bereits überschreitenden Redaktion, die auch für Dtn 4* verantwortlich ist) als dessen Grundlage der Dekalog faktisch apostrophiert wird. Damit wird auch das am Sinai- und im Ostjordanland angesiedelte Exodusnarrativ bundestheologisch neu perspektiviert und in der Weise profiliert, dass der Sinai- und Horeb-Bund sich ganz und gar sachlich aus der Exodus- und Migrationserfahrung ableiten lassen. Auch hierfür ist die Selbstprädikation JHWHs in Ex 20,2 als maßgebliche Offenbarung JHWHs theologisch richtungsweisend. Oder anders gewendet: Die Gesetze und das Recht allgemein werden nun aus den Händen menschlicher Aktanten enthoben und damit auch die dieses Recht betreffende Bevölkerungsgruppe vor politischer Willkür oder machtleitender Manipulation verunmöglicht, da das Recht nun vom wahren, nämlich gerechten König JHWH, gegeben und verwaltet wird. Der auf der Befreiungstat JHWHs gründende Bund mit Israel hebt diesen Aspekt

theologisch auch dauerhaft hervor, indem es den grundsätzlichen Umgang zwischen Gott und Gottesvolk sowie der Israeliten untereinander definiert. Damit wirken Bundes- und Rechtstheologie auch kritisch korrigierend auf Manipulations- und Machtbestrebungen von Individuen und Gruppen innerhalb des über den Pentateuch letztlich definierten »biblischen Israels.« (§4)

4. Diese drei Aspekte fließen zusammen in der basalen und entscheidenden Beobachtung, die dieser Betrag erarbeitet hat: Dass nämlich in der Kombination von Selbstprädikation und Herausführungsformel in Ex 20,2/Dtn 5,6 eine ganz grundsätzliche inhaltliche Definition des aus dem Exodusnarrativ bereits bekannten JHWHs vorgenommen wird. Die Befreiung, Herausführung und Begleitung des wandernden Gottesvolkes ist nicht nur eine historische Tat von vielen anderen möglichen Aspekten des Eingreifens JHWHs in die Geschichte, sondern sie ist die entscheidende Tat, von der her auch alle weiteren Bereiche und Deutungsoptionen JHWHs verstanden werden wissen wollen – wie dieses Gottesbild im Bundes- und Rechtsverständnis der Exoduserzählung und später des gesamten Pentateuchs bereits deutlich geworden ist (§5).

Ausgehend von diesen vier Ergebnissen konturiert die Traditionsbildung ab dem 6. Jh. v.Chr. demnach dieses Gottesbild in prägnanter und stets dies verstärkender Weise und mit Strahlwirkung auf verschiedene theologische Bereiche anderer Traditionen als des einen Exoduscottes, also eines solchen, welcher Israel bei seiner Migration begleitet.

Dieser Befund korrespondiert in sachlicher Hinsicht damit, dass das »biblische Israel«, wie es im Pentateuch und insbesondere im Enneateuch profiliert wird – dies habe ich an anderer Stelle bereits detailliert beschrieben¹¹³ – immer deutlicher als »Migrationsgemeinschaft« konturiert *wird*. Dies gilt insbesondere für die Literaturproduktion der exilischen und dann persischen Zeit. »Israel« oszilliert in seiner Existenz, sozusagen zwischen »Exodus und Exil«¹¹⁴ – in JHWH

¹¹³ HENSEL, Grundelemente, 24–27.

¹¹⁴ Die als »Exodus« inszenierte Migration vor der Zeit »im Lande« (Jos–2 Kön) erfährt ihre Entsprechung als »Exil« und damit neuerlich Migrationsbewegung an deren Ende. Zunächst geht das Nordreich unter (2 Kön 17; 722 v.Chr.) und die Israeliten werden exiliert; sodann das Südreich Judah, deren Bewohner in mehreren Wellen ins Exil verschleppt werden (2 Kön 24,14ff; 25,8ff). Die Abfolge der Erzählelemente Toraverlesung – Bundesschluss – Pessachfeier vor dem erzwungenen Auszug aus dem Land und dem Beginn der neuerlichen Migrationszeit für Israel findet ihre kompositorische Entsprechung in der Anordnung der Erzählelemente vor dem Einzug – und zwar in umgekehrter Entsprechung, wobei folgende Struktur zu erkennen ist: A Pessachfeier als liturgische Antizipation der noch ausstehenden Befreiung (Ex 12) – B Bundesschluss JHWHs mit dem Exodusvolk am Sinai (Ex 19,1–25; 24,3–8) – C Der Verlesung der Tora vor (Dtn) und während (Jos 1,7f) des Einzugs ins gelobte Land (vgl. Jos 3–4) – D Pessachlose Zeit im Land (Jos bis 2 Kön) – C' Verlesung der wiederaufgefundenen Tora (2 Kön 23,1–2 mit

als migrationsbegleitende Gottheit, der eben diese Migrationsbewegungen Israels begleitet und immer schärfer als »Exodusgottheit« ganz grundlegender Natur profiliert wird. Dieses grundsätzliche Migrationsprofil und der enge sachliche Bezug von JHWH und Gottesvolk wird dann weiter elaboriert und theologisch ausgedeutet.

Literaturverzeichnis

ALBERTZ, RAINER, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, GAT 8/1, Göttingen 1992.

ALT, ALBRECHT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts, Leipzig 1934.

BALLHORN, EGBERT, Mose der Psalmist. Das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15) und seine Kontextbedeutung für das Exodusbuch, in: EGBERT BALLHORN/GEORG STEINS (Hrsg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele, Stuttgart 2007, 130–151.

BECKER, UWE, Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel, in: DERS./JÜRGEN VAN OORSCHOT (Hrsg.), Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel, ABIG 17, Leipzig 2005, 81–100.

BEHR, HARRY H./FRANK VAN DER VELDEN (Hrsg.), Religion, Flucht und Erzählung. Interkulturelle Kompetenzen in Schule und sozialer Arbeit mit Geflüchteten, Göttingen 2018.

BEN-YOSEF, EREZ (Hrsg.), Mining for Ancient Copper. Essays in Memory of Beno Rothenberg, TAU.MS 37, University Park 2018.

BEYERS, JACO, Migration und Flucht aus theologischer und sozioethischer Perspektive, in: KLAUS KRÄMER/KLAUS VELLGUTH (Hrsg.), Migration und Flucht. Zwischen Heimatlosigkeit und Gastfreundschaft, ThEW 13, Freiburg i.B. 2018, 198–209.

BLUM, ERHARD, Die Feuersäule in Ex 13–14. Eine Spur der »Endredaktion«?, in: ROUKEMA RIEMER (Hrsg.), The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman, Leuven 2006, 117–137.

22,3–10) – B´ Bundesschluss (2 Kön 23,3) – A´ Pessachfeier (2 Kön 23,21–24). Die kompositorische Anlage ist sicherlich spät. Gerade die Erwähnung der Tora von Jos 1,7f am Anfang der Nebi'im gehört, wie ihr sachliches Gegenstück Mal 3,22–24 am Ende der Nebi'im, zu den späten Texten einer bücherübergreifenden Redaktion, der sog. Pentateuchredaktion, die die explizite Abgrenzung des Pentateuchs als Tora bereits im Blick hat. Theologisch ist daran bedeutsam: Im Hören der Tora ist das göttliche Heilsgeschehen damals wie heute präsent. Die Tora kommt aus der Migrationszeit und geht mit Israel in die neuerliche Migrationsbewegung mit. Die Migrationszeit Israels, die sachlich auf den Übergang ins Land drängt, wird in kanon-theologischer Perspektive zur existenzbestimmenden Konstante. Die Zeit »im Land« wird in dieser Komposition zur Übergangszeit. Israels migrierende Existenz wird demnach von ihren Rändern her definiert und changiert zwischen »Exodus« und »Exil«.

- DERS., Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin/New York 1990.
- BORGER, RIEKELE, Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien, Afo.B 9, Graz 1956.
- BURKHARDT, FRIEDEMANN, Aspekte einer migrationssensiblen Kirchentheorie. Perspektiven und Konzepte als Impulse für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: PrTh 54 (2019) 3, 235–242.
- CARR, DAVID M., Changes in Pentateuchal Criticism, in: MAGNE SÆBØ (Hrsg.), Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. 3: From Modernism to Post-Modernism (The Nineteenth and Twentieth Centuries). Pt. 2. The Twentieth Century – From Modernism to Post-Modernism, Göttingen 2015, 433–466.
- CRÜSEMANN, FRANK, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, KT 128, Gütersloh 1993 (= DERS., Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, KT 87, München 1983).
- DA RIVA, Rocío, The King of the Rock Revisited: The Site of As-Sila (Tafila, Jordan) and the Inscription of Nabonidus of Babylon, in: PAVEL S. AVETISYAN/ROBERTO DAN/YERVAND H. GREKYAN (Hrsg.), Over the Mountains and Far Away. Studies in Near Eastern History and Archaeology Presented to Mirjo Salvini on the Occasion of His 80th Birthday, Oxford 2019, 157–170.
- DAVIES, GRAHAM I., The Transition from Genesis to Exodus, in: KATHARINE J. DELL/GRAHAM DAVIES/YEE VON KOH. (Hrsg.), Genesis, Isaiah and Psalms, VTS 135, Leiden 2010, 59–78.
- DE PURY, ALBERT, Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus: Hos 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes, in: WALTER DIETRICH/MARTIN KLOPFENSTEIN (Hrsg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994, 413–439.
- DIESEL, ANJA ANGELA, »Ich bin Jahwe«. Der Aufstieg der Ich-bin-Jahwe-Aussage zum Schlüsselwort des alttestamentlichen Monotheismus, WMANT 110, Neukirchen-Vluyn 2006.
- EDENBURG, CYNTHIA, The Book of Covenant, in: PAMELA BARMASH (Hrsg.), The Oxford Handbook of Biblical Law, Oxford 2019, 157–175.
- FINKELSTEIN, ISRAEL, Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel, München 2014.
- FISCHER, GEORG/DOMINIK MARKL, Das Buch Exodus, Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament, Stuttgart 2009.
- FRAHM, ECKART, Samaria, Hamath, and Assyria's Conquests in the Levant in the Late 720s BCE. The Testimony of Sargon II's Inscriptions, in: SHUICHI HASEGAWA/CHRISTOPH LEVIN/KAREN RADNER (Hrsg.), The Last Days of the Kingdom of Israel, BZAW 511, Berlin/Boston 2019, 55–86.
- GERHARDS, MEIK, Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterlichen Tetrateuch, WMANT 109, Neukirchen-Vluyn 2006.
- GERMANY, STEPHEN, The Exodus-Conquest Narrative. The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus–Josua, FAT 115, Tübingen 2017.
- GERSTENBERGER, ERHARD, Wesen und Herkunft des »apodiktischen Rechts«, WMANT 20, Neukirchen-Vluyn 1965.

- GERTZ, JAN C., Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch, FRLANT 186, Göttingen 2000.
- DERS., Die Stellung des kleinen geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch, in: REINHARD G. KRATZ/HERMANN SPIECKERMANN (Hrsg.), Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium, FS Lothar Perliitt, FRLANT 190, Göttingen 2000, 30–45.
- DERS., Mose und die Anfänge der jüdischen Religion, in: ZThK 99 (2002), 3–20.
- GESUNDHEIT, SHIMON, Three Times a Year. Studies on Festival Legislation in the Pentateuch, FAT 82, Tübingen 2012, 12–43.
- GRAUPNER, AXEL, Vom Sinai zum Horeb oder vom Horeb zum Sinai, in: AXEL GRAUPNER/HOLGER DELKURT/ALEXANDER B. ERNST (Hrsg.), Verbindungslinien. FS Werner H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 85–101.
- DERS., Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte, WMANT 97, Neukirchen-Vluyn 2002.
- HENSEL, BENEDIKT, Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: State of the Field, Desiderata and Research Perspectives in a Necessary Debate on the Formative Period of Judaism(s), in: BENEDIKT HENSEL/DANY NOCQUET/BARTOSZ ADAMCZEWSKI (Hrsg.), Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions, FAT II/120, Tübingen 2020, 1–44.
- DERS., Edom in the Jacob Cycle (Gen *25–35): New Insights on Its Positive Relations with Israel, the Literary-Historical Development of Its Role, and Its Historical Background(s), in: BENEDIKT HENSEL (Hrsg.), The History of the Jacob Cycle (Genesis 25–35). Recent Research on the Compilation, the Redaction and the Reception of the Biblical Narrative and Its Historical and Cultural Contexts, Archaeology and Bible 4, Tübingen 2021, 55–134.
- DERS., Gottesfürchtige Seeleute (Jon 1,5–16) und bußfertige Feinde (Jon 3,5–10). Zwei unterschiedliche Modelle des »Heil für die Völker« im Jonabuch, in: ZAW 133 (2021) 2, 188–207.
- DERS., Grundelemente einer alttestamentlichen Theologie der Migration: ein Beitrag zur aktuellen Debatte um migrationssensible Theologie aus Sicht der alttestamentlichen Wissenschaft, in: EvTh 82 (2022) 1, 19–31.
- DERS., Who Wrote the Bible? Understanding Redactors and Social Groups behind Biblical Traditions in the Context of Plurality within Emerging Judaism, in: BENEDIKT HENSEL/DANY NOCQUET/BARTOSZ ADAMCZEWSKI (Hrsg.), Social Groups behind Biblical Traditions: Identity Perspectives from Egypt, Transjordan, Mesopotamia, Persia, and Israel in the Second Temple Period, FAT I, Tübingen 2023, 11–23.
- HOSSFELD, FRANK-LOTHAR, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Freiburg/Göttingen 1982.
- HOUTMAN, CEES, Exodus, HCOT 3, Leuven 2000.
- IRSIGLER, HUBERT, Gottesbilder im Alten Testament. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche, Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 2021.
- JACOB, BENNO, Das Buch Exodus, Stuttgart² 1997.
- JEREMIAS, JÖRG, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn² 1977.

- JOHNSON, DYLAN R., *The Torah and the King: Zedekiah's Edict (Jer 34) and Deuteronomistic Redaction*, in: ZAW 134 (2022), 40–54.
- KESSLER, RAINER, *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh, 2017.
- KNAUF, ERNST A., *Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14*, in: REINHARD G. KRATZ (Hrsg.), *Schriftauslegung in der Schrift. FS für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, BZAW 300, Berlin 2000, 73–84.
- DERS., *The Impact of the Late Bronze III Period on the Origins of Israel*, in: LESTER L. GRABBE (Hrsg.), *The Land of Canaan in the Late Bronze Age*, London/New York 2016, 125–132.
- DERS./HERMANN M. NIEMANN, *Geschichte Israels und Judas im Altertum*, Berlin/Boston 2021.
- KOCH, CHRISTOPH, *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament*, BZAW 383, Berlin/New York 2008.
- DERS., *Gottes himmlische Wohnstatt. Transformationen im Verhältnis von Gott und Himmel in tempeltheologischen Entwürfen des Alten Testaments in der Exilszeit*, FAT 119, Tübingen 2018.
- KÖCKERT, MATTHIAS, *Wie kam das Gesetz an den Sinai?*, in: CHRISTOPH BULTMANN (Hrsg.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik*, FS für Rudolf Smend, Göttingen 2002, 13–27.
- DERS., *Luthers Auslegung des Dekalogs in seinen Katechismen*, in: DERS., *Leben in Gottes Gegenwart*, FAT 43, Tübingen 2004, 247–290.
- DERS., *Die Zehn Gebote*, München 2007.
- KONKEL, MICHAEL, *Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Ex 32–34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle*, FAT 58, Tübingen 2008.
- KRATZ, REINHARD G., *Der Dekalog im Exodusbuch*, in: VT 44 (1994), 205–238.
- DERS., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, UBT 2157, Göttingen 2000.
- DERS., *The Analysis of the Pentateuch. An Attempt to Overcome Barriers of Thinking*, in: ZAW 128 (2016), 529–561.
- DERS., *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen² 2017.
- KRÜGER, THOMAS, *Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17–14,31)*, in: ZAW 108 (1996), 519–533.
- DERS., *Zur Interpretation der Sinai/Horeb-Theophanie in Dtn 4,10–14*, in: REINHARD G. KRATZ/THOMAS KRÜGER/KONRAD SCHMID (Hrsg.), *Schriftauslegung in der Schrift. FS für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, BZAW 300, Berlin/New York 2000, 85–93.
- LANG, BERNHARD, § 27 *Die Einzigkeit Gottes*, in: WALTER DIETRICH (Hrsg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2017, 383–398.

- LEUENBERGER, MARTIN, YHWH's Provenance from the South, in: JÜRGEN VAN OORSCHOT/ MARKUS WITTE (Hrsg.), *The Origins of Yahwism*, BZAW 484, Berlin 2017, 157–179.
- DERS., Meerwunder-Tradition im Moselied: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu Ex 15,1–18, in: SEBASTIAN GRÄTZ/AXEL GRAUPNER/JÖRG LANCKAU (Hrsg.), *Ein Freund des Wortes*, FS Udo Rütterswörden, Göttingen 2019, 196–211.
- DERS., Die Exodus-Erzählung in Ex 14 Prosaische Meerwunder-Traditionen, in: LARS MAS-KOW/JONATHAN M. ROBKER (Hrsg.), *Kritische Schriftgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen*. FS für R. Achenbach zum 65. Geburtstag, BZAR 27, Wiesbaden 2022, 105–117.
- LEVIN, CHRISTOPH, Der Dekalog am Sinai, in: VT 35 (1985), 165–191 (= in: DERS., *Fort-schreibungen*. Gesammelte Studien zum Alten Testament, BZAW 316, Berlin 2003, 60–80).
- LEWIS, BRIAN, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth*, ASORDS 4, Cambridge 1980.
- LUX, RÜDIGER, Hammurapi und Mose. Gottesrecht und Königsrecht im Alten Orient und im Alten Testament, in: DERS., *Jenseits des Paradieses*. Vorträge und Bibelarbeiten zum Alten Testament, Leipzig 2003, 112–139.
- MAGONET, JONATHAN, *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, BILiSe 8, Sheffield 1983.
- MARKL, DOMINIK, Art. Exodus, in: *Wörterbuch Alttestamentlicher Motive*, Darmstadt 2013, 128–134.
- MAUL, STEFAN M., Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: JAN ASSMANN/BERND JANOWSKI/MICHAEL WELKER (Hrsg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, Paderborn 1998, 65–77.
- MEYER, BEREND, *Das apodiktische Recht*, BWANT 213, Stuttgart 2017.
- MITTMANN, SIEGFRIED, Deuteronomium 1,1–6,3 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BZAW 139, Berlin 1975.
- NA'AMAN, NADAV, The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition, in: JANER 11 (2011), 39–69.
- NAUMANN, THOMAS, Flucht als Thema der Bibel. Exegetische Anregungen für eine migra-tionssensible Bibeldidaktik, in: ZRelPäd 16 (2017) 2, 98–110.
- NAUSNER, MICHAEL, Zur Rezeption Postkolonialer Theorie in der deutschsprachigen Theo-logie – Ein Literaturüberblick, in: JCSW 61 (2020), 183–209.
- NOTH, MARTIN, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Darmstadt 1960.
- OSWALD, WOLFGANG, Lawgiving at the Mountain of God (Exodus 19–24), in: THOMAS B. DOZEMAN/CRAIG A. EVANS/JOEL N. LOHR (Hrsg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, VT.S 164, Leiden/Boston 2014, 169–182.
- DERS., Die politische Funktion des Dekalogs, in: JOACHIM J. KRAUSE/WOLFGANG OSWALD/ KRISTIN WEINGART (Hrsg.), *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel*. Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag, FAT 136, Tübingen 2020, 111–127.
- OTTO, ECKART, Die Bedeutung der altorientalischen Rechtsgeschichte für das Verständnis des Alten Testaments, in: ZThK 88 (1991), 139–168.

- DERS., Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts, in: ZAR 2 (1996), 1–52.
- DERS., Die nach-priesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: MARC VERVENNE (Hrsg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BETHL 126, Leuven 1996, 61–111.
- DERS., Deuteronomium 4. Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen, in: TIMO VEIJOLA (Hrsg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen*, SESJ 62, Göttingen/Helsinki 1996, 196–222.
- DERS., Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v.Chr., in: DERS. (Hrsg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, SBS 189, Stuttgart 2000, 43–83.
- DERS., Recht und Ethos in der ost- und westmediterranen Antike: Entwurf eines Gesamtbildes, in: MARKUS WITTE (Hrsg.), *Gott und Mensch im Dialog. FS Otto Kaiser*, BZAW 345/I, Berlin/New York 2004, 91–109.
- DERS., Tendenzen der Geschichte des Rechts in der Hebräischen Bibel, in: DERS., *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien*. BZAR 8, Wiesbaden 2008, 1–55.
- DERS., Die Geburt des Mose. Die Mose-Figur als Gegenentwurf zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v.Chr., in: DERS., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze*, BZAR 9, Wiesbaden 2009, 9–45.
- DERS., *Deuteronomium 4,44–11,32*, HThK.AT, Freiburg/Basel/Wien 2012.
- DERS., *The Study of Law and Ethics in the Hebrew Bible/Old Testament*, in: MAGNE SÆBØ (Hrsg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. 3: From Modernism to Post-Modernism [The Nineteenth and Twentieth Centuries]. Pt. 2. The Twentieth Century – From Modernism to Post-Modernism*, Göttingen 2015, 594–621.
- PAKKALA, JUHA, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, SESJ 76, Helsinki/Göttingen 1999.
- PERLITT, LOTHAR, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969.
- POLAK, REGINA, *Migration und Katholizität*, in: DIES./WOLFRAM REISS (Hrsg.), *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration - interdisziplinäre Perspektiven*, *Religion and Transformation in Contemporary European Society* 9, Wien 2015, 229–292.
- RÖMER, THOMAS, *Provisorische Überlegungen zur Entstehung von Ex 18–24*, in: REINHARD ACHENBACH/MARTIN ARNETH (Hrsg.), *»Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18,19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie*. FS Eckart Otto, BZAR 13, Wiesbaden 2009, 128–154.
- DERS., *Zwischen Urkunden, Fragmenten und Ergänzungen. Zum Stand der Pentateuchforschung*, in: ZAW 125 (2013), 2–24.
- DERS., *Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus*, Darmstadt 2018.
- SCHMID, KONRAD, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999.

- DERS., Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen–2Kön, in: ECKART OTTO/REINHARD ACHENBACH (Hrsg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk, FRLANT 206, Göttingen 2004, 193–211.
- DERS., Der Pentateuch und seine Theologiegeschichte, in: ZThK 111 (2014), 239–270.
- DERS., Theologie des Alten Testaments, NTG, Tübingen 2019.
- DERS., Gott als Gesetzgeber. Entstehung und Bedeutung des Gottesrechts der Tora im Rahmen der altorientalischen Rechtsgeschichte, in: ZThK 118 (2021), 267–294.
- DERS., Exodus: Die biblische Überlieferung und ihre historischen Hintergründe in der neueren Forschungsdiskussion, in: ZPT 73 (2021) 3, 258–268.
- SCHMIDT, LUDWIG, Israel und das Gesetz. Ex 19,3b–8 und 24,3–8 als literarischer und theologischer Rahmen für das Bundesbuch, in: ZAW 113 (2001), 167–185.
- DERS., Dekalog und Bundesbuch im Kontext von Exodus 19–24, in: ZAW 128 (2016) 4, 579–593.
- SCHMITZ, BARBARA, Gotteshandeln. Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttlichen Handelns (Ex 13,17–14,31; Ex 15; Jes 43,14–21; Weish 10,15–21; Jdt), in: JUDITH GÄRTNER/BARBARA SCHMITZ (Hrsg.), Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischer und frühjüdischer Literatur, DCLS 32, Berlin/Boston 2016, 33–69.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, Präskriptive Texte, in: HELMUT UTZSCHNEIDER/ERHARD BLUM (Hrsg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 117–126.
- STEINS, GEORG, Das Wunder im Zusammenhang: Exodus 12–15, in: ThG 54 (2011), 162–175.
- STEYMANS, HANS U., Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhadons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel, OBO 145, Fribourg/Göttingen 1995.
- STRECK, MAXIMILIAN, Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Ninives, Teil II: Texte, Die Inschriften Assurbanipals und der letzten assyrischen Könige, VAB 7,2, Leipzig 1916.
- TADMOR, HAYIM, The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria. Critical Edition, with Introduction, Translations and commentary, Jerusalem 1994.
- UEHLINGER, CHRISTOPH, Art. Bilderkult III. Bibel, in: RGG⁴ Bd. 1, 1998, 1565–1570.
- DERS., Art. Bilderverbot, in: RGG⁴ Bd. 1, 1998, 1574–1577.
- DERS., »... und wo sind die Götter von Samarien?« Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḥoršābād/Dūr-Šarrukīn, in: MANFRIED DIETRICH/INGO KOTTSEPER (Hrsg.), »Und Mose schrieb dieses Lied auf«. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. FS für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen, AOAT 250, Münster 1998, 739–776.
- VON RAD, GERHARD, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, München 1958, 9–86.
- VON SCHELIHA, ARNULF, Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema, in: ZThK 113 (2016), 78–98.

WEIMAR, PETER, Jona, HThKAT, Freiburg 2017.

WESTBROOK, RAYMOND/BRUCE WELLS, Every-day Law in Biblical Israel. An Introduction, Louisville 2009.

WESTENHOLZ, JOAN G., Legends of the Kings of Akkade. The Texts, Mesopotamian Civilizations 7, Winona Lake, Ind. 1997.

WEIPPERT, MANFRED, Historisches Textbuch zum Alten Testament. Mit Beiträgen von Joachim Friedrich Quack, Bernd Ulrich Schipper und Stefan Jakob Wimmer, GAT 10, Göttingen 2010.

WELLHAUSEN, JULIUS, Prolegomena zur Geschichte Israels, o.O. ³1886.

ZIMMERLI, WALTHER, Ich bin Jahwe (1953), in: DERS., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze, TB 19, München 1963, 11–40.