

I. Lukas liest Exodus: Einleitendes, Methodisches, Grundlegendes und Überblickhaftes zur lukanischen Exoduslektüre

»Auch in der Bibelauslegung kann und muss das Rad nicht neu erfunden werden, so dass die Suche nach dem ganz Neuen, dem Noch-Nie-Gesagten sich als vergeblich erweisen muss. Andererseits kann es aber auch nicht darum gehen, wieder und wieder alles zusammenzutragen, was zu einem Text schon geschrieben wurde. Schließlich lehrt die neuere Literaturwissenschaft, dass es den einen und einzigen – den richtigen und wahren – Sinn eines Textes nicht gibt.«¹

Mit diesen Überlegungen leitet CHRISTOPH DOHMEN² seinen 2004 erschienenen Kommentar zu Ex 19–40 ein. Da sie sich nur zu gut auf die besondere und eigentümliche Form einer Dissertation mit den an sie gestellten multiplen Forderungen übertragen lassen, stelle ich sie meiner Untersuchung voran – verbunden mit der knapper ausgedrückten Überzeugung: »We all stand upon the shoulders of our predecessors.«³

1. Lukas liest Exodus – zur Geschichte des Projektes und zum Aufbau der Untersuchung

»Ansonsten herrscht das in der Neutestamentlichen Wissenschaft übliche Chaos.«⁴

Am Anfang meines Arbeitens zum lukanischen Doppelwerk⁵ stand die Beobachtung, dass gerade in den einleitenden Programmkapiteln des Lukasevangeliums (Lk 1–2) interfigurale Bezüge zwischen Maria und Mirjam zu beobachten sind, die in dem gemeinsamen Namen einen ersten Ansatzpunkt haben, im prophetischen Sprechen und Handeln weitergeführt sind und nicht zuletzt in der lebensbewahrenden bzw. -gebenden Beziehung zum ›Retter‹ Israels ihren Ausdruck finden. Weitere Entdeckungen von Beziehungen unterschiedlichen Charakters schlossen sich an: Stichwortverbindungen, Zitate, Allusionen, Strukturparallelen – intertextuelle Bezüge der verschiedenen Ebenen, die das gesamte lukanische Doppelwerk durchziehen. Sie lassen den Eindruck zu, dass diese Bezüge ein ›Netz‹ spannen bzw. das Fundament bilden, auf dem dieses Werk ruht. Damit eröffnete sich eine neue Perspektive für Lukasevangelium und Apostelgeschichte: Sie lassen sich lesen als Gesamtentwurf einer ›Exoduslektüre⁶ unter messianischen Vorzeichen‹. Meine Untersuchung unterscheidet sich in dieser Betonung des Gesamtzusammenhangs des lukanischen Werkes von anderen Ansätzen. Zwar ist in einer Vielzahl von Arbeiten seit den 50er

¹ C. DOHMEN 2004, 29.

² Bei der ersten Nennung einer Autorin oder eines Autors im Haupttext der Untersuchung setze ich, soweit bekannt, Vor- und Nachnamen, ab der zweiten Nennung nur noch die Initialen des Vornamens.

³ D. CRUMP 1992, 51.

⁴ H. MERKEL 1996, 121.

⁵ Ich verstehe die beiden Bücher als Gesamtwerk, deren Zusammengehörigkeit bzw. Einheit eine intendierte ist; zur Diskussion um die Konstruktion dieser Einheit verweise ich auf D. MARGUERAT 1999b.

⁶ Zum verwendeten Begriff von Lektüre s.u. S. 49ff.

Jahren des 20. Jahrhunderts auf einzelne Motive aufmerksam gemacht worden, die innerhalb des Doppelwerks auf Exodusbezüge hinweisen,⁷ wobei als größerer Zusammenhang sehr früh die Komposition des sogenannten ›Reiseberichts‹ ins Blickfeld rückte. Aber über diese Einzelbeobachtungen gehen die vorliegenden Ansätze in der Regel nicht hinaus; der Blick auf das ›Ganze‹ des lukanischen Doppelwerkes unterbleibt.⁸

Ich werde hingegen zu zeigen versuchen, dass zentrale Exodusthemen (z.B. Befreiung und Macht JHWHs) über Stichwortbezüge, Allusionen, interfigurale Verknüpfungen und Strukturparallelen über die gesamte Breite des lukanischen Werkes zur Sprache kommen und dessen Darstellung prägen.⁹ Diese Prägung geht so weit, dass es sogar möglich wird, versuchsweise einen Gesamtaufbau von Lk-Apg nachzuzeichnen, der sich an der Handlungsfolge Exodus 1 bis Josua 24 orientiert.¹⁰

Der Aufbau meiner Untersuchung orientiert sich im dritten Hauptteil an dieser ›Entdeckungsgeschichte‹. Der erste Hauptteil widmet sich jedoch einleitenden wie grundlegenden – und dadurch Grundlegenden – methodisch-hermeneutischen Fragestellungen: Auf eine Annäherung an den hier verwendeten Begriff (von) ›Exodus‹ folgt ein Blick auf die Forschungsgeschichte zur Frage nach dem Exodusbezug von Lukasevangelium und Apostelgeschichte. Diesen bisher eher traditions- oder redaktionsgeschichtlich bzw. literarhistorisch orientierten Ansätzen stellt das dritte Kapitel die methodisch-hermeneutischen Überlegungen gegenüber, auf denen die vorliegende Darstellung fußt. Hier wird unter anderem deutlich, inwiefern das lukanische Lukasevangelium als Lektüre zu verstehen ist; genauer: warum eigenes Schreiben eine Lektüreform darstellt. Zum Abschluss des ersten Hauptteils folgen Beobachtungen auch einleitungswissenschaftlicher Art zu ›Lukas‹ und zum lukanischen Werk als einem Beispiel jüdischer Geschichtsschreibung des ausgehenden ersten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung sowie zur Kategorie ›Prophetie‹ als maßgeblicher Interpretationshilfe für Lukasevangelium und Apostelgeschichte. Das letzte Kapitel

⁷ S. dazu den Forschungsüberblick S. 21ff. Exemplarisch genannt sei an dieser Stelle M. WENK 2000, 203 mit seiner Feststellung, dass »both for Judaism in general as well as for Luke in particular the experience of God's salvific intervention in the Exodus became normative for the community's ethos.«

⁸ Dieser Punkt wird von R. VON BENDEMANN 2001 wiederholt kritisch festgehalten (z.B. 100; 106; 112; 384); in seine Kritik an der gängigen Auffassung vom lukanischen Reisebericht als eigenem Hauptteil der Erzählung, in der er sich unter anderem mit C.F. EVANS 1955; E. MAYER 1996 und M.L. STRAUSS 1995 auseinandersetzt, fließt diese Beurteilung mit ein bzw. bildet einen Punkt, von dem aus sie sich entfalten kann: »Die lukanische Erzählung kennt die alttestamentliche Exodustradition und vermag sie dramatisch-episodisch wie theologisch zu nutzen. Eine solche Nutzung beschränkt sich aber in keiner Weise auf einen hypothetischen, mit Lk 9,51 eröffneten Hauptteil des dritten Evangeliums.« (a.a.O. 106). VON BENDEMANN stellt dagegen die Kapitel, die traditionellerweise dem ›Reisebericht‹ zugeordnet werden, in einen anderen Bezug zu den übrigen Abschnitten. So entfalten seiner Ansicht nach Lk 1–4 »das christologische Gesamtpotential seiner Großerzählung qualitativ vollgültig für die Hörer/Leser der Erzählung«, wohingegen ab Lk 5 mit der Berufung der ersten Nachfolger die »Jüngergeschichte« eröffnet werde. »Sukzessive werden die Jünger auf das den Hörern/Lesern bereits zugängliche Niveau von ›Wissen und Gewahrsein‹ geführt.« (Zitate 387) Nachdem bis zum Ende des zehnten Kapitels ein narrativer Spannungsbogen aufgebaut sei, der sein Pendant in 18,31–33(34) finde, stellen Lk 11,1–18,30 einen Zwischenteil dar, in dem die Erzählung »vom Bau am Handlungsgerüst, von raumzeitlich-plausiblen Gesetzmäßigkeiten, vom Aufbau neuer Charaktere und der Generation neuer Situationen« (388f.) entlastet sei. Dabei zeichne sich die Darbietung der Jesusrede mit ihren wechselnden Adressatinnen und Adressaten ganz offensichtlich durch »eine leserpragmatische Zielsetzung« aus: »Die Leser sind der Rede des κύριος an unterschiedliche Auditorien und Interpellanten in einem ständigen Perspektivenwechsel ausgesetzt. Monolineare Identifikationen sind ihnen auf diese Weise verwehrt.« (beide 389).

⁹ Damit gegen z.B. M. ÖHLER 1997, 193, der davon ausgeht, dass die »Bedeutung des Exodusmotives für Lk ... im wesentlichen gering zu veranschlagen ist«.

¹⁰ S.u. S. 395ff.

dieses Teils fragt nach dem Selbstverständnis des lukanischen Werkes als Schriftlektüre und lässt die dazu an- und vorgestellten Überlegungen bei der Emmausperikope (Lk 24,13–32) beginnen, also in der Mitte, in gewisser Hinsicht auch auf dem Höhepunkt, der lukanischen Darstellung.

Der zweite Hauptteil zeigt exemplarisch auf, wie vielfältig der semantische Raum ›Exodus‹ zur Zeit des Lukas gefüllt ist, wie viele unterschiedliche Elemente, Traditionen und Gedanken den ›Pool‹ des Exodusgedächtnisses Israels füllen. Dabei kann keine Darstellung den Anspruch erheben, einen vollständigen Überblick zu liefern; das Ziel dieses Teils besteht vielmehr darin, anhand ausgewählter Schriften eine Spur zu legen, die diese Vielfalt als Reichtum schätzen hilft. Am Anfang steht die Beschäftigung mit der Exoduserzählung der Schrift in der hier gewählten Abgrenzung Ex 1–Jos 24, wobei die vergleichsweise ausführlichen Überlegungen zur Darstellung Mirjams im Ersten Testament über den so abgegrenzten Bereich der Exoduserzählung hinausgehen.¹¹ In einem zweiten Schritt widmet sich die Darstellung der Aufnahme des Exodus in ersttestamentlichen Schriften außerhalb der Exoduserzählung selbst, wobei das Juditbuch als Form ›doppelter‹ Exoduslektüre besondere Aufmerksamkeit erhält. Von der Schrift geht die Untersuchung den nächsten Schritt hin zu Beispielen jüdischer Exoduslektüre der zwischentestamentlichen Zeit. Anhand des *Jubiläenbuches*, des *Liber Antiquitatum Biblicarum* Pseudo-Philos und der *Antiquitates Judaicae* des Flavius Josephus wird der Bezugsrahmen für die im dritten Hauptteil folgenden Beobachtungen zum lukanischen Doppelwerk erweitert. Die drei Werke stehen in gewisser Hinsicht stellvertretend für eine ganze Reihe weiterer bekannter – und noch viel mehr nicht bzw. nicht mehr bekannter – jüdischer Schriften dieser Zeit, die in je eigener Weise in ihrem Schreiben Exodus lesen und zugleich die Befreiungsgeschichte Israels für die eigene Zeit hin transparent lesen. Damit bieten sie denjenigen, die ihr Werk hören oder lesen, die Möglichkeit, sich selbst in Beziehung zu der erzählten Befreiungsgeschichte zu setzen. Mit dem Ende des zweiten Hauptteils ist damit, um es ›musisch‹ auszudrücken, der Chor der Exodusstimmen vorgestellt, in den sich das lukanische Werk als eine Stimme einordnen kann.

Der ›Tonlage‹ dieser Stimme ist der abschließende dritte Hauptteil der Untersuchung auf der Spur: Hier kommen über das gesamte lukanische Doppelwerk verteilte Exodusspuren verschiedener Ebenen zusammen.

Eine erste Ebene der Exodusbezüge und damit einen Hinweis darauf, dass sich das lukanische Werk als Exoduslektüre (besser) verstehen lässt, bilden Einzelverbindungen; aufgeführt sind Stichwortbezüge, Zitate, Allusionen, aber auch Motiventsprechungen, Strukturparallelen auf der Ebene von Einzeltexten etc.

Diesen Einzelverbindungen gehen die sich anschließenden Kapitel genauer und tiefer nach. In ihnen möchte ich lukanische Erzählstrategien aufzeigen, die die Befreiungsgeschichte in Form einer messianischen Exoduslektüre in veränderter Zeit wieder zum Sprechen bringen. Es geht also um das, was das Spezifikum des Lukas ist: nicht nachzuerzählen, was die Schrift erzählt, und dies mit eigenen Nuancierungen

¹¹ Gegenstand der Analyse sind in diesem Kapitel die sieben Textstellen, an denen Mirjam namentlich erwähnt ist (Ex 6,20 LXX; 15,20f.; Num 12,1–16; 20,1; 26,59; Dtn 24,8f.; Mi 6,4; 1 Chr 5,29a); s.u. S. 88ff. Die Anordnung der einzelnen Unterkapitel orientiert sich an der Position, die der Text Mirjam gegenüber einnimmt – angefangen mit denjenigen Stellen, an denen Mirjam bzw. ihr Handeln eindeutig positiv konnotiert ist, über die ›neutralen‹ bis hin zu den Passagen, in denen die Texte eine eher distanzierte Haltung Mirjam gegenüber zum Ausdruck bringen. Die genealogischen Notizen sind dabei zusammengefasst; die Analyse der Darstellung Mirjams in Ex 2 erfolgt im Zusammenhang der Überlegungen zu Ex 2 (s.u. S. 83ff).

gen, Wertungen, Erweiterungen und Auslassungen zu tun, sondern die ›eigene‹ Geschichte mit Hilfe der ›Basisgeschichte‹ zu erzählen, mithin die vertraute Befreiungsgeschichte des Exodus in einer anderen Zeit mit veränderten Protagonistinnen und Protagonisten neu zu lesen.

Exemplarisch führe ich diese Untersuchung anhand von fünf Beispielen durch: An erster Stelle stehen hier interfigurale¹² Bezüge zwischen Maria, der Mutter Jesu, und Mirjam, der Schwester des Mose. Bestandteil dieses Kapitels sind neben Untersuchungen zur Bedeutung des Namens Mirjam und seiner Verbreitung in der Antike auch Interpretationen der Stellen der Schrift, in denen Mirjam vorkommt; diese bilden die Basis für die folgenden Überlegungen zur Darstellung Marias in Lukasevangelium und Apostelgeschichte.

In einem zweiten Kapitel widmet sich die Darstellung der Nazaretszene (Lk 4,16–30), insbesondere der Frage nach dem Inhalt der von Jesus nicht nur angekündigten, sondern als erfüllt angesagten Befreiung (ἄφεσις) sowie dem reziproken Charakter dieser Befreiung.

Das dritte Kapitel dieses Teils zeigt Satan in der Rolle des ›lukanischen Pharaos‹ als Gegner der Befreiung. Die sogenannten ›Wundererzählungen‹ lassen sich so als Machterweise des Israelgottes in der Auseinandersetzung mit den Versklavungsansprüchen Satans – verkörpert durch seine ›Hilfstruppen‹, die Dämonen und unreinen bzw. bösen Geister – lesen, die er durch Jesus und seine Nachfolgerinnen und Nachfolger wirkt bzw. wirken lässt.

Nach einem kurzen Blick auf die Darstellung der von Hananias und Sapphira ›veruntreuten‹ Gelder in ihrer Parallelität zur Erzählung von Achan (Jos 7) widmet sich das folgende Kapitel ausführlich der Stephanusrede (Apg 7,2–53) und ihrem Kontext. Die Stephanusrede erfährt besondere Beachtung, weil in ihr die ›doppelte‹ Exoduslektüre des Lukas in *einem* Text enthalten ist: Zum einen erzählt Lukas in ihr ausführlich die Befreiungsgeschichte aus Ägypten nach, zum anderen vollzieht er durch den Kontext wie auch den Schluss der Rede aber selbst den Schritt auf die Ebene der ›messianischen Exoduslektüre‹, wenn er Stephanus explizit auf das Geschick Jesu verweisen lässt (Apg 7,52f.) und mit der Rede die Vision des Stephanus verknüpft, in der dieser den Messias bereit stehen sieht (7,55f.).

Im Verlauf der Darstellung dieser fünf Punkte komme ich auf Inhalte und Strukturen der zuvor besprochenen zeitgenössischen Exoduslektüren zurück, wenn diese dazu dienen können, bestimmte lukanische Wendungen und ›Zeichnungen‹ als Bestandteil einer Exoduslektüre aufzuzeigen, auch wenn diese aus der Exoduserzählung der Schrift selbst nicht hervorgehen.

Das Schlusskapitel bündelt zentrale Ergebnisse der Untersuchung, stellt vergleichende Beobachtungen zu Ähnlichkeiten und Differenzen des lukanischen Werkes zu den vorgestellten anderen Exoduslektüren vor und wagt schließlich den Versuch, Lukasevangelium und Apostelgeschichte in ihrem Gesamtzusammenhang als an der Struktur der Exoduserzählung der Schrift orientiert darzustellen.

¹² Zu dieser Sonderform intertextueller Verweise s.u. S. 40ff.

2. Lukas liest Exodus – aber was heißt hier ›Exodus‹?

Das Ziel meiner Untersuchung besteht darin, den exemplarischen¹³ Autor Lukas als einen zu zeigen, der in seiner eigenen Darstellung ganz entscheidend davon geprägt ist, *dass* und *wie* er die Schrift¹⁴ liest. Und zwar die Schrift, wie sie JHWH als diejenige¹⁵ bezeugt, die für ihr Volk immer wieder rettend eingreift, deren Einsatz zur Befreiung, wie er im Exodus paradigmatisch erfolgt ist, kein vergangenes Tun sondern lebendige gegenwärtige Aktivität ist.

Lukas liest Exodus – das will und kann mehr ausdrücken als die Beobachtung, dass im lukanischen Doppelwerk das eine oder andere Zitat aus dem Exodusbuch aufzuspüren ist (wobei auch das für den weiteren Argumentationsgang nicht unerheblich ist). ›Exodus‹ ist hier in einem weiten, nämlich vierfachen Sinne verstanden:

- Erstens bezeichnet er das Exodusbuch, wie es überliefert ist.¹⁶ Zu dieser Überlieferung gehört untrennbar, »dass durch die griechische Übersetzung der LXX der Name ›Exodus‹ als Titel des Gesamtbuches eingeführt worden ist, wobei dieser Titel, der den ersten Teil des Buches inhaltlich einfängt, seinem zweiten Teil entnommen ist (das Nomen ἔξοδος begegnet im ganzen Buch nur in Ex 19,1 und Ex 23,16).«¹⁷

¹³ Mit dem Konzept eines ›exemplarischen Autors‹ orientiere ich mich an U. ECO (s. unten S. 35f.). Ich verwende in dieser Arbeit den Namen ›Lukas‹ als eine Art Chiffre, ohne damit etwas über einen historischen Verfasser aussagen zu wollen. Damit ist folglich mit der Verwendung des Namens ›Lukas‹ auch nichts über real- oder literarhistorische Zusammenhänge ausgesagt: Zu ›beweisen‹, dass ein ›echter‹ Lukas ›wirklich‹ dieses oder jenes gelesen und dementsprechend selbst geschrieben hat, ist nicht das Ziel meiner Darstellung bzw. wird – sofern nicht bahnbrechend neue Entdeckungen im Bereich der Textfunde bevorstehen – immer im Bereich der begründeten Hypothesen verbleiben müssen.

¹⁴ Ich verwende den Ausdruck ›Schrift‹ in dieser Arbeit im neutestamentlichen Sinne, d.h. mit ihm sind die Texte des Ersten Testaments der Christlichen Bibel – in hebräischer wie griechischer Fassung – benannt.

¹⁵ Ich wechsele in meiner Arbeit in der Rede über Gott das Genus, um dem biblischen Bilderverbot gerecht zu werden, wie es z.B. in Dtn 4,15f. formuliert ist (*Ihr habt keinerlei Gestalt gesehen...so hütet euch, dass ihr nicht frevelt und euch ein Götzenbild macht, das Abbild eines Mannes oder einer Frau, das Abbild irgendeines lebenden Wesens*). Das Verbot, JHWH auf ein Bild festzulegen, erschöpft sich nicht in der Frage nach Standbildern etc. sondern erlangt seine Schärfe in Diskursen, die hauptsächlich von Sprache und Sprachbildern geprägt sind, gerade erst durch die Anwendung auf die Ebene der Sprache. S. dazu etwa M.L. FRETTLÖH 2002. Zur Diskussion um ein ›gerecht(er)es‹ Reden auch von Gott im Kontext des Bibelübersetzungsprojektes ›Bibel in gerechter Sprache‹ verweise ich auf den von H. KUHLMANN 2005 herausgegebenen Sammelband. Vgl. insbesondere U. BAIL 2005, 67–70. K. WENGST beschreibt seine Motivation zur Mitarbeit an diesem Projekt in einem der das Projekt begleitenden ›Info-Letters‹ mit den Worten: »Ich übersetze mit an der ›Bibel in gerechter Sprache‹, weil Gott kein Mann ist – und der Anschein, dies sei so, nicht durch die Sprache erweckt werden soll.« (zit. nach U. BAIL, a.a.O., 67). Zur noch einmal gesondert schwierigen Frage der Wiedergabe des *Gottesnamens*, d.h. des Tetragramms, im Deutschen, der sich die vorliegende Arbeit als ein Text, der nicht laut gelesen wird, durch die Wiedergabe mit JHWH in gewisser Weise entzieht, s. weiter in dem genannten Sammelband die Beiträge von J. EBACH (=2005a); F. CRÜSEMANN; M. CRÜSEMANN und K. WENGST.

¹⁶ Auch wenn R. V. BENDEMANN 2001, 98ff angesichts der – zumindest für den ihn interessierenden Teil des Lukasevangeliums – nicht nachweisbaren Tora-Zitate des Lukas zu bedenken gibt, dass die Frage danach, »ob Lukas in der Ausarbeitung seines Werkes die ›alttestamentlichen‹ Bücher Exodus und Deuteronomium überhaupt voraussetzen kann, ... beim gegenwärtigen Forschungsstand nach wie vor nicht zu bejahen« sei (Zitat 98). Wenngleich ich einen ›objektiven‹ Beweis dafür, dass Lk die Exoduserzählung in schriftlicher Form vorlag, nicht erbringen kann, hoffe ich doch aufzeigen zu können, dass er sich in seiner Darstellung zumindest als versierter Kenner der Schrift erweist. Auch VON BENDEMANN hält im weiteren Verlauf seiner Untersuchung fest: »Die lukanische Erzählung kann die Sprachkompetenz der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition wie auch der alttestamentlich-frühjüdischen Exodustradition erzählerisch nutzen.« (a.a.O., 100; Hervorhebung im Text).

¹⁷ CH. DOHMEN 2004, 37.

- Zweitens meint der Begriff Exodus die Erzählung, die in der Schrift vom ersten Kapitel des Exodusbuches bis zum Ende des Josuabuches erzählt ist, also die Darstellung der Befreiungsgeschichte Israels bis zu ihrer Vollendung mit dem Leben im Land, das JHWH den Eltern Israels versprochen hatte.¹⁸
- Drittens sind mit ihm die inhaltlich entscheidenden Komponenten dieser Geschichte ausgedrückt, nämlich die Befreiung und der Aufruf zum Leben dieser Freiheit einerseits und das Segnen JHWHs und die Anerkennung seiner einzigartigen Macht und Stärke andererseits.
- Und viertens schließlich liest der exemplarische Autor Lukas, wenn er ›Exodus‹ liest, eben nicht nur die kanonisierte Schrift, sondern auch deuterokanonische bzw. zwischentestamentliche Texte. Unter ›Texten‹ wird im Zusammenhang meiner Untersuchung sowohl das geschriebene Wort verstanden als auch mündliche Diskurse, Gesprächszusammenhänge, sozial- und kulturgeschichtliche Prägungen etc.¹⁹

›Exodus‹ in diesem weitgefassten Verständnis ist *die* zentrale Befreiungserfahrung Israels, die als Befreiungsgeschichte in der Schrift selbst in ausführlicher wie knapper Form an verschiedenen Orten verhandelt wird.²⁰ Auch in nachbiblischer Zeit bleibt der Exodus einer der Hauptinhalte jüdischer Geschichtsschreibung, der Lektüre biblischer Tradition zur Vergewisserung der eigenen Identität und der bleibenden Beziehung zu JHWH, der Gottheit Israels; er wird zum zentralen Inhalt des kulturellen Gedächtnisses Israels und damit in die jeweilige Gegenwart übersetzbar.²¹

»The exodus narrative is perhaps the most pivotal story in the Jewish account of origins. For Hellenistic Jewish writers, it was an essential narrative not only for ethnic but also for political and constitutional identity as well, which accounts for its prominence in elaboration and reconfiguration in Jewish discursive practice.«²²

¹⁸ Zu dieser Ein- und Abgrenzung der Exoduserzählung, insbesondere zur Frage ihres Endes, s.u. S. 79ff; mit S. HERRMANN 1982, 732; CH. DOHMEN 2004, 37f.

¹⁹ Zum Textbegriff s.u. S. 37ff.

²⁰ S.u. S. 124ff.

²¹ Zum Phänomen des kulturellen Gedächtnisses nach wie vor grundlegend J. ASSMANN 1999. Zur Bedeutung des Exodus für das kulturelle Gedächtnis Israels ebd., 200ff. ASSMANN weist darauf hin, wie im kulturellen Gedächtnis die Grenzen zwischen Geschichte und Mythos verschwimmen: »Das kulturelle Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit. Auch in ihm vermag sich Vergangenheit nicht als solche zu erhalten. Vergangenheit gerinnt hier vielmehr zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung heftet. Die Vätergeschichten, Exodus, Wüstenwanderung, Landnahme, Exil sind etwa solche Erinnerungsfiguren, wie sie in Festen liturgisch begangen werden und wie sie jeweilige Gegenwartssituationen beleuchten. Auch Mythen sind Erinnerungsfiguren: Der Unterschied zwischen Mythos und Geschichte wird hier hinfällig. Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte. ... Der Exodus ist, völlig unabhängig von der Frage seiner Historizität, der Gründungsmythos Israels: als solcher wird er im Pessach-Fest begangen und als solcher gehört er ins kulturelle Gedächtnis des Volkes. Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft.« (a.a.O., 52; s. auch 76).

²² T. PENNER 2004, 247. An späterer Stelle derselben Untersuchung (310) hält er den Unterschied zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Exodus-Relektüren fest: »As discussed in the previous chapter, the retelling of the exodus narrative was one major component of Jewish rewritings of biblical traditions. In the process of recasting this biblical story, Jewish writers tended to play up the connection between the exodus from Egypt and the establishment of the Mosaic politeia in the land. Moreover, there was an attempt to bring Moses into close association with Jerusalem and the temple. But we have seen what happened when others, drawing up this Jewish tradition, retold the same exodus story but to different ends. For instance, Greco-Roman writers such as Hecataeus, Strabo, and Tacitus reveal the tendency to idealize the Mosaic foundation and organization of the Jewish politeia but also ... to see a decline and dissolution under subsequent Jewish leadership.«

Die Beschäftigung mit Texten aus der zwischentestamentlichen Zeit hat es also mit einer ›Exoduslektüre – nach der Schrift‹ zu tun, wobei ›nach‹ in einem doppelten Sinn zu verstehen ist: als temporale Einordnung ebenso wie als Maßstab für die Orientierung. Die aktualisierende Exoduslektüre, wie sie schon in der Schrift grundgelegt war, führte zur Zeit des Lukas zu einer reichen Vielfalt von verschiedenen Beiträgen mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung. Bildlich ausgedrückt: Der Exodus-Chor bestand aus einer Vielzahl von Stimmen unterschiedlicher Intensität und Klangfarbe.²³

3. Exodusüberlieferung und Exodusgeschehen im Neuen Testament – ein Blick auf die Forschungslage

»There is no general agreement among scholars on even the most basic issues of Lucan research.«²⁴

Dieses fast 30 Jahre alte Statement W. WARD GASQUES dürfte nach wie vor geeignet sein, die Situation der exegetischen Diskussion zum lukanischen Werk auf den Punkt zu bringen. Genauso sehr trifft jedoch auch die noch einmal zehn Jahre ältere Formulierung von GEORGE E. WRIGHT für den in dieser Untersuchung vorrangig analysierten Bereich zu: »The events of the Exodus, the wilderness wandering and the conquest are as important for the New Testament as for the Old.«²⁵ Die Frage nach der Verarbeitung der Exodusthematik in den Schriften des Neuen Testaments scheint zum gegenwärtigen Zeitpunkt geradezu ›in der Luft‹ zu liegen. Innerhalb der letzten zehn Jahre sind eine Vielzahl von Untersuchungen erschienen, die sich – im Gegensatz zu früheren Studien, die eher knapp einen Überblick über das gesamte Neue Testament zu liefern versuchten²⁶ – mit der Frage nach der Aufnahme der Exodusüberlieferung innerhalb einzelner neutestamentlicher Schriften auseinandersetzen.

So hat für das Markusevangelium etwa RIKKI E. WATTS die Exodustradition als strukturierendes Element der Darstellung herausgearbeitet.²⁷ Für die Arbeit am Matthäusevangelium sei auf die Arbeit von DALE C. ALLISON hingewiesen,²⁸ der für die Darstellung des ›matthäischen Jesus‹ eine Mosetypologie als Leitmotiv erkennt: ›The new Moses: A Matthean Typology‹. Während für das vierte Evangelium in

Allerdings ist Penner entgegenzusetzen, dass dieser vermeintlich offensichtliche Gegensatz sich nicht zuletzt aus seiner eher ›klassischen‹ Auswahl jüdischer Texte – primär Josephus und Philo – begründen lässt. Texte wie der LAB oder das Jubiläenbuch setzen einen anderen Schwerpunkt und stehen somit einer zu eindeutigen Klassifizierung als ›typisch‹ jüdischer Relektüre entgegen.

²³ »One cannot speak of the Jewish interpretation of Exodus, as though it were one unified type. Rather one is struck by the multiplicity of uses made of Exodus by the Jewish people.« (O. PIPER 1957, 6.) Auf drei ›Stimmen‹ der zwischentestamentlichen Zeit und ihre je eigene Exoduslektüre im Erzählen ihrer Geschichte geht der zweite Teil der Arbeit ein (S. 131-216). Dabei wird sich zeigen, dass gerade die Wahrnehmung dieser Vielstimmigkeit und ihre Wertschätzung auch für das lukanische Doppelwerk die Chance bieten, neben schon länger beobachteten Bezügen und Verweisen auf die biblischen Vorlagen, Neues zu entdecken.

²⁴ W. GASQUE 1975, 305.

²⁵ G.E. WRIGHT 1964, 63.

²⁶ So etwa O.A. PIPER 1957 und R.E. NIXON 1963, deren Beiträge den Überblick über die Forschung zum Thema eröffnen; s. nächster Unterpunkt.

²⁷ Ders. 1997.

²⁸ Ders. 1992.

neuerer Zeit Ähnliches meines Wissens noch aussteht,²⁹ sind – beginnend mit RICHARD HAYS' ›Echoes of Scripture in the Letters of Paul‹³⁰ – für die paulinischen Briefe innerhalb der letzten zehn Jahre neben kürzeren Beiträgen nach HAYS drei Monographien erschienen, die die Exodusüberlieferung im Werk des Paulus thematisieren.³¹ Auch die Offenbarung des Johannes fand bereits Beachtung.³²

3.1 *Der Versuch einer das ganze Neue Testament umfassenden Darstellung: Otto Piper und Richard E. Nixon*

OTTO PIPERS 1957 erschiebener Aufsatz ›Unchanging Promises. Exodus in the New Testament‹ skizziert in zwei Schritten die Aufnahme der Exodustradition in den neutestamentlichen Schriften. In einem ersten Durchgang untersucht PIPER explizite Bezüge auf das Exodusbuch (6–15),³³ wobei er zwischen der Verwendung der Exodusbezüge durch Jesus selbst³⁴ (6–8) und der Interpretation der Ereignisse durch die Verfasser der Evangelien (8ff) unterscheidet. Ungeachtet dieser Differenzierung besteht das zentrale Anliegen PIPERS offensichtlich darin, bei aller Betonung der Wichtigkeit der ersttestamentlichen Texte die Besonderheit, das Neue an der Verkündigung Jesu selbst wie auch an deren Verschriftlichung durch die Autoren herauszustreichen. Dabei konstruiert er die Perspektive Jesu im dezidierten Gegenüber zu einer ›jüdischen‹ Sicht: Zwischen Jesus und den ›Jewish teachers of his days‹ (7) gebe es zwar hinsichtlich der Hochschätzung der biblischen Texte eine gewisse Nähe, die entscheidende Differenz liegt für PIPER jedoch darin, dass

›Jesus in turn went back beyond the practical use to which the Bible had been put in the law courts to the purpose which the divine lawgiver had in giving his people commandments.« (7)

Die hier vorrangig interessierenden Bezüge innerhalb des lukanischen Doppelwerks sieht PIPER – abgesehen von wenigen Hinweisen innerhalb der Reden Jesu (etwa Lk 6,4; 18,20) – in der Apostelgeschichte stärker als im Lukasevangelium gegeben, primär in der Rede des Stephanus (Apg 7) und der Antiochia-Rede des Paulus (Apg

²⁹ Erwähnt sein sollen jedoch die schon etwas älteren Studien von H. SAHLIN (1950) und B. GÄRTNER (1960).

³⁰ Ders. 1989. Allerdings thematisiert R. HAYS weniger die Exodusüberlieferung explizit, sondern legt seinen Schwerpunkt vielmehr auf die grundsätzliche Frage nach der Methodik, mit der innerhalb der paulinischen Schriften der Umgang mit biblischen Traditionen untersucht werden kann. HAYS war damit einer der Ersten, die sich weniger auf explizite Zitate und die diesen zugrundeliegenden Textvarianten konzentrierten denn auf die Beobachtung von impliziten, kontextgebundenen intertextuellen Bezügen, wie in seinem Titel bereits zum Ausdruck kommt: ›Echoes of Scripture in the Letters of Paul‹.

³¹ Knappere Beiträge stammen von W.D. DAVIES 1997 und D. MATTHIAS 2004, die Monographien von WILLIAM J. WEBB 1993; SYLVIA C. KEESMAAT 1999; WILLIAM N. WILDER 2001.

³² Ich verweise neben der kurzen Notiz bei J. DANIELOU 1969 auf JAY CASEY 1987; JAN DOCHHORN 1997; M. STARE 2004.

³³ Seitenzahlen aus den jeweils primär dargestellten Untersuchungen nenne ich in Klammern gesetzt im Haupttext.

³⁴ PIPER sieht sich durch die neutestamentlichen Formulierungen in die Lage versetzt, zwischen Aussagen, die auf Jesus selbst zurückgehen dürften, und deren Interpretationen durch die neutestamentlichen Autoren zu unterscheiden: ›While absolute certainty is unobtainable in such matters, this much is certain, that those sayings in the Synoptic Gospels, in which Jesus is introduced as employing the Old Testament in support of his views, differ essentially from other passages, in which the Synoptic writers themselves adduce a word from the Old Testament in order to show that a certain event in the life of Jesus was the fulfillment of an Old Testament saying.« (O. PIPER 1957, 6). Zum einen ist natürlich fraglich, inwiefern dieser nach PIPER deutlich zu beobachtende Unterschied nicht bereits zur literarischen Kunst der Verfasser zählte. Zum anderen fällt schon hier ins Auge, wie sehr PIPERS Untersuchung noch vom Schema ›Verheißung-Erfüllung‹ geprägt ist.

13,14ff). Ob PIPERS Deutung, dass für den lukanischen Paulus der Exodus wirklich »the first instance in which the coming of Christ announces itself« (9) sei, Recht zu geben ist, ist zutiefst fraglich. Gleiches gilt für seine Wahrnehmung der Struktur der genannten Reden, die sich insofern von der »common practice in the postexilic handling of Exodus by the Jews [sic!]« (ebd.) unterscheidet, als es hier darum geht, Gott allein als souveränen Handelnden zu betonen und neben ihm keine anderen Figuren bestehen zu lassen »and that in Jesus we can see the goal which God had in mind when he wrought them« (ebd.). Diese Beurteilung PIPERS zeigt deutlich, mit welcher ›christologischen Brille‹ innerhalb der Denkmuster eines Verheißung-Erfüllung-Schemas jüdische Texte seitens christlicher Interpreten noch vor relativ kurzer Zeit beurteilt werden konnten. Das muss bei aller Hochschätzung einzelner Beobachtungen PIPERS festgehalten werden. Anders formuliert: PIPERS Anerkennung der Exodusstruktur des Markusevangeliums (16–19), das Jesus als zweiten Mose verstehe, und die daraus folgenden Konsequenzen für Matthäus (19) und Lukas (19f.), die sich seiner Auffassung nach mit je eigener Schwerpunktsetzung dieser Struktur anschlossen,³⁵ geraten in Widerspruch zu seinen Bemühungen, die Bearbeitungen der Exodustradition durch die »Primitive Church« (21 u.ö.) bei allen Anklängen an die jüdische Tradition von dieser abzusetzen. Eine Verbindung ist für ihn primär im ›Dass‹ des Rekurrerens auf den Exodus zu sehen, die Perspektive unterscheidet sich jedoch gravierend. PIPERS offensichtlich zugrundegelegte Setzung eines bereits entstandenen Christentums hindert ihn hier daran, diese Modifikationen der sonstigen jüdischen Tradition als innerjüdischen Dissens zu verstehen. Sehr kritisch ist daher auch die Wertung zu sehen, die nach PIPER aus seinen Beobachtungen für die Wahrnehmung des biblischen Exodus folgen muss:

»With the assurance that Jesus had brought about the promised salvation, Exodus could hardly describe more than a provisional work in their opinion.« (21)

In seiner Schlussbemerkung nimmt er diese Einschätzung allerdings selbst wieder etwas zurück, wenn er hervorhebt, dass der Exodus im Neuen Testament nicht allein in typologischer Form aufgenommen sei, dass vielmehr das Exodusbuch gleichzeitig auch verstanden und verwendet worden sei

»as a source of unchanging and everlasting divine promises and commandments and divinely inspired examples, recorded for the benefit of all believers, including the Christians, and significant in their original historical meaning.« (22)

Der nur fünf Jahre später von R.E. NIXON gehaltene, 1963 veröffentlichte Vortrag über den Exodus steht in der selben, gerade bei PIPER kritisierten, Tradition der Entwertung des ersttestamentlichen Exodusgeschehens, bringt diese eher noch deutlicher zum Ausdruck, wenn der Autor nach einem ausführlichen Erweis der Bedeutung der Exodustradition für alle Kanontexte der Hebräischen Bibel seine Überlegungen zum Neuen Testament mit dem ›Credo‹ beginnt:

»The Old Testament can only leave men expectant, it cannot make them satisfied. ... The Old Testament predicts a pattern, the New Testament proclaims a fulfillment.«³⁶

³⁵ Auch PIPER versteht die von Lukas eingearbeitete Erzählung von der Entsendung der 70 Jüngerinnen und Jünger (Lk 10,1) als bewussten Rekurs auf Ex 24,1.9, eventuell in Kombination mit den 70 Nachkommen Jakobs (Ex 1,5), wobei hierzu festzuhalten ist, dass Lukas in Apg 7,14 hinsichtlich der Zahlenangabe der LXX folgt und 75 Personen erwähnt, die mit Jakob nach Ägypten gezogen seien. Grundsätzlich hält PIPER für das lukanische Werk fest, dass für Lukas Jesus eindeutig weniger in der Funktion des Mose auftritt denn in der Rolle JHWHs, was die Bedeutung des Lukasevangeliums als »a real prelude to Acts« (20) verdeutlicht.

³⁶ R.E. NIXON 1963, 11.

Diesem Grundmuster bleibt NIXON auch in seinen Einzeluntersuchungen neutestamentlicher Texte treu: Seine Textinterpretation baut auf der Prämisse auf, dass typologische Auslegung grundsätzlich das angemessene Verständnis neutestamentlicher Texte ermögliche, da es diesen um die Erfüllung und Überbietung im Ersten Testament dargestellter ›Typen‹ gehe (vgl. 11f.).

Für seine Beobachtungen zu den synoptischen Evangelien ist festzuhalten, dass seine Grundüberzeugung von der Überbietung des ersttestamentlichen Exodus durch den neuen Exodus Jesu und der Kirche, die zugleich die Enterbung Israels und Neuwerdung des ›wahren‹ Israel durch die Kirche bedeutet, immer wieder durchschlägt. Neben genauen Textbeobachtungen und -vergleichen stehen emotionale Zurückweisungen der Jüdinnen und Juden, die Jesus nicht als Messias anerkannten, und daher mit der Wüstengeneration, die das Exodusgeschehen ebenfalls nicht wahrhaben und glauben wollte (sic!), gleichgesetzt werden sollten (v.a. 17f.; 22f.).

NIXON formuliert zusammenfassend (30–32) vier Grundthemen, die die Aufnahme des Exodus im Neuen Testament bestimmen: Erstens sieht er das Muster von Exodus, Wüstenwanderung und Landnahme bzw. Eroberung im Leben Jesu repräsentiert durch Taufe, Versuchung, Wundertaten und schließlich in Auferstehung und Himmelfahrt. Zweitens versehen die neutestamentlichen Autoren Jesus mit Titeln, die JHWH während des Exodusgeschehens kennzeichnen – so, wie Jesus auch die Rolle der menschlichen Partnerinnen und Partner JHWHs übernimmt. Drittens ist NIXON zufolge das Werk Christi mit den entsprechenden Termini beschrieben.³⁷

Schließlich sieht er in den Reaktionen des jüdischen Volkes bzw. einzelner Menschen auf Jesus in ihrer Ambivalenz von Annahme und Verweigerung die Reaktionen des Volkes während Exodus und Wüstenzeit gespiegelt. Für das Vorhaben meiner Arbeit ist hier wieder festzuhalten, dass seine Schlussfolgerungen über die Enterbung Israels und die Entstehung eines ›neuen‹ Israel (vgl. 31f.) dem Anliegen des Lukas nicht gerecht werden. Diese Kritik an NIXON, die unter anderem darin gründet, dass er den einzelnen neutestamentlichen Texten zu wenig Aufmerksamkeit widmet, dass es im Rahmen eines kurzen Vortrags eben unmöglich ist, das Neue Testament in seiner Gesamtheit erfassen zu können, führt ein grundsätzliches Problem vor Augen: Der in den einzelnen Schriften zum Ausdruck kommenden Theologie widerfährt Unrecht, wenn ihr eklektisch einige wenige Stellen entnommen werden, die sodann in den großen Zusammenhang des gesamten Neuen Testaments gestellt werden. Mein zweiter Hauptvorwurf an NIXON bezieht sich darauf, dass seine Überlegungen zu deutlich einer Tradition antijüdischer Auslegung der Bibel entstammen, deren Überwindung gerade das Ziel heutiger Exegese sein muss. Es stellt sich die Frage, ob bzw. inwiefern eine Interpretation neutestamentlicher Texte überhaupt mit typologischen Ansätzen arbeiten kann, ohne dem Gedanken Vorschub zu leisten, der Antitypos (NT) müsse seinen Typos (ET) überbieten, wenn nicht gar ersetzen.³⁸

³⁷ »The words ›redemption‹, ›covenant‹, ›Church‹, ›inheritance‹ and ›rest‹ are all words deriving their original significance from the Exodus. ... The work of Christ is mediated through a *kerygma* based on the Exodus *kerygma* and sacraments similar to the Exodus sacraments.« (30f.; Hervorhebung im Text).

³⁸ S. dazu unten S. 48ff.