

Irmtraud Fischer

Das Exodus-Paradigma

Befreiung als resonantes Beziehungsgeschehen

ABSTRACT 

In diesem Beitrag wird anhand biblischer Texte versucht, den Exodus als resonantes und damit wechselseitiges Beziehungsgeschehen anhand der von Hartmut Rosa definierten vier Resonanzachsen, der vertikalen, horizontalen, diagonalen und jener zu sich selber, zu verstehen: Gott befreit Menschen nicht ohne deren Zutun aus bedrängenden Situationen und sie sind dabei auf die Mithilfe ihrer Mitmenschen angewiesen, die wiederum Solidarität erwarten dürfen. Im liminalen Raum, der nach dem Verlassen der Unterdrückung und der Etablierung im Neuen entsteht, lauern aber auch die Gefahren der Verklärung der Vergangenheit – sprichwörtlich geworden in den „Fleischtöpfen Ägyptens“ – oder des mangelnden Vertrauens in die Helfenden. In den Wüstenerzählungen wird dies mehrfach thematisiert im Konflikt um die Leitungsämter und in den Geschichten des Aufbegehrens gegen die Rettergottheit.

This article aims to provide an understanding of the Exodus in Biblical texts as a resonant and thus reciprocal relationship experience based on Hartmut Rosa's four axes of resonance – vertical, horizontal, diagonal and with oneself: God does not liberate people without efforts of their own from perilous situations, and they rely on the help of their fellow humans, who in turn can expect solidarity. In the liminal space that is newly created after being freed from oppression and by establishing something new, however, there also lies the danger of transfiguring the past – the proverbial “pots of meat in Egypt” – or not trusting a helping hand. This is addressed several times in the desert stories when talking about the conflict surrounding leading figures and the rebellion against God the saviour.

| BIOGRAPHY

Irmtraud Fischer, Universitätsprofessorin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

E-Mail: i.fischer@uni-graz.at

| KEY WORDS

Befreiung; Exodus; Flüchtlinge; liminaler Raum; Migration; Resonanz; Hartmut Rosa

Ein Beitrag zu Freiheit und Befreiung mit alttestamentlichem Fokus in liminaler Theologie muss vom Exodus handeln, darf sich aber weder auf historische noch literarische Fragen konzentrieren (vgl. Römer 2019): Die Initiative der Gottheit Israels, sein Volk aus dem ‚Sklavenhaus Ägypten‘ zu führen, ist zum Paradigma der Befreiung, auch zum Paradigma der Befreiungstheologie geworden. Es erweist überall dort, wo es bedrückende Verhältnisse gibt, aus denen Menschen hoffen, befreit zu werden, seine Potentialität zur Aktualisierung im Hier und Heute.

Die Initiative der Gottheit Israels, sein Volk aus dem ‚Sklavenhaus Ägypten‘ zu befreien, ist zum Paradigma der Befreiung geworden.

Die Exoduserzählung hat aus mehreren Gründen bleibende welterzeugende¹ Kraft: Einerseits schildert sie die Befreiung aus der Sklaverei, dem Status des dauerhaft völligen Ausgeliefertseins, der einem Menschen jegliche Personenrechte abspricht und ihn zum Besitz degradiert. Andererseits wird nicht nur ein Individuum befreit, sondern ein ganzes Volk, was sowohl Hoffnung auf Freiheit für jeden einzelnen Menschen wachhält, als auch diese quasi kollektiv institutionalisiert.

Zudem ist mit der Exoduserzählung unlösbar das Paradigma des Befreit-Werdens verbunden, das zwar jeglichen Selbsterlösungssträumen eine Absage erteilt, aber zugleich kein passives Zuwarten oder bloßes sich Ereignen zulässt, sondern aktive Mitwirkung fordert. Befreiung kommt demnach durch ein resonantes Beziehungsgeschehen² zustande, weder allein durch göttliches Eingreifen, noch allein durch menschliches Ringen. Mit den anschließenden Wüstenerzählungen werden zudem die mit der Freiheit verbundenen Risiken des Auszugs aus Sklaverei und Unmündigkeit thematisiert. Diese Felder werden im Folgenden im Kontext einer liminalen Theologie zu verstehen versucht und mit Blick auf eine mögliche Rezeption für unsere Zeit vorgestellt.

Befreiung wovon? Sklaverei und Genozid als Extreme der Not

Der Beginn des Buches Exodus hat eine literarische Klammerfunktion zur Genesis,³ indem betont wird, dass die Schutzfunktion für das in Ägypten im Status des Fremdlings wohnende Volk durch den Tod Josefs und des gastfreundlichen Pharaos weggefallen ist (Ex 1,8–10). Zudem wird in Erfüllung

¹ Siehe dazu Goodman 1984; dieses Deutungskonzept halte ich für die Bibelwissenschaft als sehr anschlussfähig und habe es an mehreren Textkomplexen bereits erprobt: Fischer 2013; Fischer 2014; Fischer 2015; Fischer 2016; Fischer 2018a.

² Zur Resonanztheorie vgl. Rosa 2016. Zum Konzept resonanter Weltbeziehungen läuft derzeit ein Internationales Graduiertenkolleg der Universität Graz mit dem Max-Weber-Kolleg Erfurt (*Resonante Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken in Antike und Gegenwart*; siehe <https://dk-resonance.uni-graz.at/>), welches die Möglichkeiten der Applikation dieser Theorie auch auf die Theologie auslotet. Vgl. dazu bereits einige alttestamentliche Publikationen: Fischer 2018b; Fischer [im Druck].

³ Dieser Zusammenhang ist in Schmid 1999 ausführlich dargestellt. Zur Einbettung der Exodus-Erzählung in den narrativen Zusammenhang von Gen – 2 Kön siehe Utzschneider/Oswald 2013, 21–23.

des Schöpfungsauftrags betont, dass Israel in Ägypten von einer Sippe zu einem Volk angewachsen ist (Gen 1,28; Ex 1,7). Genau dies aber führt zu Überfremdungs- und Umsturzängsten des regierenden Herrschers, der daraufhin für diese Bevölkerungsgruppe Zwangsarbeit unter der Aufsicht von Fronvögten verfügt. Man will diese Zuwanderer unter Kontrolle halten und meint, deren Geburtenrate durch zu leistende Schwerstarbeit herabsetzen zu können.⁴ – Stünden solche Aussagen nicht in der Bibel, würde man sie heute der populistischen Neuen Rechten zuschreiben.

Als diese Maßnahmen den gegenteiligen Effekt erzielen, beschließt man am Pharaonenhof, Israel zu versklaven, die auferlegte Arbeit noch zu erweitern und zu erschweren. Der Pharao initiiert zudem einen schleichenden Genozid: Er spricht selbst mit den Hebammen der Hebräerinnen und weist sie an, die Knaben bei der Geburt sterben zu lassen. In patrilinearen Gesellschaften bedeutet der Mangel an Männern langfristig das Aussterben einer sozialen Einheit; Frauen sind jedoch in fremde Genealogien integrierbar, sind allein nicht in der Lage, die Identität einer Ethnie zu erhalten. Schifra und Pua jedoch verweigern sich der Selektion aufgrund des Geschlechts, was eine zweifache Reaktion bewirkt: Gott belohnt sie, der Pharao hingegen gibt nun den Befehl zum direkten Genozid, nach dem nun alle neugeborenen Knaben in den Nil geworfen werden müssen.

Die Exodus-Erzählung beschreibt kollektive Not in ihren Extremen.

Die paradigmatische Exodus-Erzählung beschreibt damit die kollektive Not in ihren Extremen: Entmenschlichung durch Verlust der Personenrechte und Genozid. Der ägyptische Herrscher entwickelt sich in Ex 1–14 immer mehr zum Despoten, der keinerlei Respekt vor dem Leben zeigt. Obwohl er sich als gottgleich hochstilisiert (Ex 5,1f.), gerät er in den Plagen-Erzählungen immer mehr in Bedrängnis, auf sein Wort ist kein Verlass mehr. Das zeigen in der Folge die Zugeständnisse, die er immer wieder zurücknimmt, sobald der Druck auf ihn nachlässt (siehe Ex 5–14). Man könnte den ersten Teil des Exodusbuches heute also durchaus auch als Befreiung von einer ungerechten Regierung verstehen.

⁴ Die vielfältigen jüdischen Auslegungen zu diesem Kapitel (so etwa, dass jede Frau pro Schwangerschaft zwölf Kinder geboren habe) finden sich zusammengestellt bei Stemmerger 2017.

Ein zur Befreiung fähiger Gott und die Verhältnismäßigkeit der Mittel

Der Anfang der Befreiung wird durch das Sehen der Not und das Hören der Klage über das Unrecht durch Gott gesetzt (Ex 3,7). Solche göttlichen Sin-

neswahrnehmungen verweisen in der Bibel nie auf teilnahmslose Eindrücke, sondern erzeugen immer Resonanz auf göttlicher Seite.⁵ Der Rückblick auf das Exodusgeschehen im Volksklagelied von Jes 63,9 stellt nach dem Masoretentext⁶ sogar einen mitleidenden Gott vor, den die Bedrängnis des Volkes selbst bedrängt. Nach biblischem Zeugnis ist es freilich nicht nur die Not allein, die die Gottheit Israels zum Handeln bewegt, sondern der Ruf der Unterdrückten nach Rettung. Befreiung wird also durch ein Resonanzgeschehen in Gang gesetzt, nicht durch ein Eingreifen Gottes wie ein *deus ex machina*. Menschen müssen sich ihrer Hilfsbedürftigkeit gewahr werden und auf göttliche Rettung hoffen, um göttliche Hilfe zu erhalten. In den Klagepsalmen entspricht dieser Zusammenhang der meist ausführlichen Schilderung der Not, die von Bitten um Erhörung gefolgt wird (vgl. z. B. Ps 22,1–22a).

In der Exoduserzählung reagiert Gott auf das Klagegeschrei vorerst nicht durch direktes Eingreifen, wie das häufig auch in den Erzählungen über den sogenannten *Heiligen Krieg* der Fall ist, den Gott für das Volk bei Feindesübermacht und Unterlegenheit der eigenen Truppe und deren Ausrüstung führt. Zuerst wird jeweils ein Mensch berufen, dem die Leitung des Geschehens aufgetragen wird. Mose, der aus dem Wasser Gezogene (Ex 2,10) und vor dem Genozid Gerettete (2,1–9), soll die Herausführung aus Ägypten übernehmen. Dies wird in Ex 3 in Form einer prophetischen Berufungserzählung⁷ kommuniziert, sodass durch die literarisch fest geprägte Gattung deutlich wird, dass kein selbsternannter Heißsporn die Sklaverei beenden soll, sondern einer mit göttlicher Rückendeckung. Israel soll daran erkennen, dass sein Gott sich seiner annimmt. Wenn in dem hochkarätigen Text von Ex 3 Mose beauftragt wird, Israel aus Ägypten zu führen, dann tut er dies nicht im Namen irgendeines Gottes, sondern – so will es der biblische Geschichtsaufriß – er ist erstmals in der Lage, den geoffenbarten Eigennamen dieser Gottheit zu benennen: Es ist JHWH, der Mit-Seiende Gott,⁸ der bereits den Erzeltern die doppelte Israelverheißung, jene von Volk und Land, gab und der seine Resonanzfähigkeit bereits im sprechenden Namen trägt.

Sowohl für das eigene Volk (vgl. Ex 4,1) als auch für den Pharao (5,2) braucht Mose eine Legitimierung. Die resonante vertikale Achse zwischen Gott, seinem Volk und dessen berufenem Retter braucht, um befreiend wirksam zu werden, auch eine funktionierende horizontale Achse: Mose muss sowohl zum unterdrückten Volk als auch zu dessen Sklavenhalter eine resonante Beziehung aufbauen, damit sein Auftrag gelingen kann. Um diese horizontale Achse zu aktivieren, braucht es einerseits vertrauensbildende Maß-

⁵ Zu Hören und Sehen als resonanten Beziehungsmarkern der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen siehe Janowski 2013, 85–97.

⁶ Das *Ketib-Qere* in Jes 63,9 hat immense Auswirkungen auf das Gottesverständnis: Während MT einen mitleidenden Gott bezeugt, liest die Septuaginta *ketib* und negiert damit – in Konsequenz der Übersetzung des Gottesnamens JHWH mit ‚der Seiende‘, der den unbewegten Bewegter in die Bibel einspielt – die Bedrängnis Gottes durch jene des Volkes; siehe dazu ausführlich: Fischer 1989, 6–11.

⁷ Den Zusammenhang der Legitimierung der Sendung mit den Berufungserzählungen hat Richter 1970 herausgearbeitet.

⁸ Wie G. Fischer/Markl 2009, 54–57 betonen, lässt sich aus dem Wortspiel von Hos 1,9 das Verständnis des *Mitseienden* bereits biblisch belegen.

nahmen für das durch das göttliche Ansinnen noch stärker unterdrückte Volk (4,20–23) und andererseits den Zugang zum Königshof, um endlose Verhandlungen mit dem sich immer deutlicher zum sadistischen Despot (5,4–19) entwickelnden Herrscher zu initiieren. Sie werden im Kontext der Plagen-Erzählungen vor Augen geführt, die immer mit demselben Resultat enden: Der König lässt sich nicht beeindruckt und bleibt hart. Erst ab der achten Plage schwenkt der Pharao jeweils um und ist bereit, im Götterkampf zwischen ihm und JHWH die Niederlage zu akzeptieren. Als allerdings die jeweilige Plage aufgrund der Fürbitte von Mose und Aaron zu Ende geht, bricht er wiederum sein Wort (9,8–10,29).

Nicht sieben, sondern zehn Mal lässt sich JHWH an der Nase herumführen.

Nicht sieben, sondern zehn Mal lässt sich JHWH mit seinem Vorsatz, das Volk aus der Hand seiner Peiniger zu befreien, an der Nase herumführen. Um Befreiung zu erwirken schlägt er nicht einfach drein, sondern erweist selbst bei repulsiver Resonanz noch seine Langmut. Erst die zehnte Plage wird den Erfolg bringen. Sie bildet literarisch eine Inklusion zum geplanten Genozid von Ex 1 und ist als Folge des Tun-Ergehen-Zusammenhangs zu verstehen: Der Pharao ließ *allen männlichen Nachwuchs* töten, JHWH reagiert nach langem mit der Tötung der *männlichen Erstgeborenen* der Ägypter (vgl. Ex 11–13). Seine Vergeltung ist damit wesentlich weniger grausam als das, was der Herrscher an seinem Volk verbrochen hatte. Dennoch gibt es heute in Europa viele Menschen, die mit einer Vorstellung, dass Gott bei der Befreiung seines Volkes Mensch und Vieh töten könnte, gravierende Probleme haben.⁹

Ein Gott, der stark genug für eine Rettung ist, muss sich nach altorientalischer Vorstellung aber auch durchsetzen können. Ein Ausweichen in eine Erlösung im Jenseits war religionsgeschichtlich zu jener Zeit, als diese Texte entstanden, noch nicht denkbar. Also musste die Befreiung im Diesseits geschehen, oder sie geschah gar nicht. Menschen in Ländern ohne Demokratie oder gar im Kriegszustand haben mit einem Gottesbild, das auch Gewalt miteinschließt, in der Regel weniger Probleme. Ein Gott, der das Recht durchsetzt, muss sich gegen gewalttätige Unrechttäter behaupten können, wenn es eine Rettung geben soll. Wie unterschiedlich diese Bewertung ausfällt, habe ich in meinen Studienjahren erkannt, als ich die Erzählung *Jossel Rakovers Wendung zu Gott* (vgl. dazu Kolitz 2008) gelesen habe. Sie spielt im Warschauer Ghetto zu der Zeit, als das nationalsozialistische Terrorregime beschloss, das Judenviertel samt den in ihm zusammengepfachten

⁹ Das wurde mir mit scharfen Leseremails zu meinem Artikel „Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen?“ (Fischer 2011) bewusst gemacht.

Menschen zu vernichten. Rakover gehört zu den Verteidigern des Ghettos und schreibt sein Vermächtnis, welches in dieser Situation der ultimativen Bedrängnis in einem Bekenntnis gipfelt: Ich bin stolz, dass mein Gott ein Gott der Rache ist. Stephan Wyss (1984) hatte damals in seinem – immer noch aktuellen – Buch über das Fluchen festgestellt, dass jene, die keine Möglichkeit haben, sich gegen Gewalt zu wehren, auf einen gewalttätigen Gott hoffen können und dies nicht nur in Rachebitten, sondern auch im Fluch äußern können. Wer aber die Macht zur Durchsetzung seiner gewalttätigen Phantasien habe, dem ist das Recht zum Fluchen und vor allem zum Vertrauen auf einen Gott, der seine Interessen mit Gewalt durchsetzt, abzusprechen.

Zieh fort:

Migration in die Freiheit und in ein besseres Leben

Die Exoduserzählungen handeln von zweifacher Migration. Das Volk findet sich in Ägypten, da es aufgrund einer Hungersnot in dieses klassische, weil vom Regen in der Region unabhängige Ausweichland für Hungerflüchtlinge zog (vgl. Gen 12,10ff.; 42,1f.; 43,1f.; 46,1–27). Israel kam also als Wirtschaftsflüchtling ins Land am Nil und will es als politischer Flüchtling, der ums nackte Überleben kämpft, wieder verlassen.

Israel kam als Wirtschaftsflüchtling ins Land am Nil und will es als politischer Flüchtling wieder verlassen.

Von Migration, auch als Befreiung aus bedrückenden Lebensumständen, erzählt das Erste Testament sehr oft.¹⁰ So zieht Abraham in ein Land, das ihm gehören soll (Gen 12,1–4), Rebekka migriert aufgrund von Heirat, die Frau von Schunem (2 Kön 8,1–6), wie in der Genesis Abraham und Sara (Gen 12,10–20) sowie Isaak und Rebekka (26,1–3) und die gesamte Jakobsippe in der Josefserzählung, aufgrund von Hungersnöten. Ähnliches wird von Elija in 1 Kön 17,8–24 erzählt, der nach Sarepta geht und dort von einer Witwe versorgt wird. Der Mangel an Brot ist auch der Auswanderungsgrund für Noomi und ihre Familie (Rut 1,1–4), die Rückkehr in ihr Herkunftsland wird durch das Ende der Hungersnot motiviert, was wiederum die Migration von Rut aufgrund einer Lebensbeziehung, von der sie nicht lassen will (Rut 1,16f.), bedingt. Aber man flieht auch wegen Lebensbedrohung aus Israel: Jerobeam, der spätere König des Nordreichs, findet in Ägypten Asyl

¹⁰ Einen Überblick über die Migrationstexte des ATs in ihrer Relevanz heute bietet Polak 2017.

vor den Nachstellungen Salomos (1 Kön 11,40) und in der politisch völlig unsicheren Situation nach der Einnahme Jerusalems durch die Babylonier fliehen nach 2 Kön 25,26 Menschen aus Sicherheitsgründen ebenso ins Nachbarland und nehmen offenkundig Jeremia mit (Jer 43,1–7).

Nur Abenteurer verlassen ohne äußeren Anlass ihr Land. Alle anderen Menschen haben für ihr Auswandern triftige Gründe. Selbst Arbeitsmigration, die immer in der Hoffnung auf bessere Bedingungen geschieht, bedarf des Entschlusses zum Verlassen des Vertrauten, das immer auch einen biographischen Bruch darstellt, weil man seinen sozialen und häufig auch kulturellen Kontext zurücklässt. Der Mensch muss bereit sein, ins Ungewisse wegzugehen. Dies gilt umso mehr, wenn vor Ort Lebensgefahr herrscht oder auch der Aufbruch selbst mit Gefahren verbunden ist. Der Wille zu handeln gilt hier ungeachtet dessen, ob Menschen selbst die Initiative ergreifen oder ob Gott eingreift, um zu retten. Wer in Lethargie verfällt, dem kann nicht geholfen werden, auch von Gott nicht. Das zeigt anschaulich die Judit-Erzählung, in der ab einem gewissen Zeitpunkt der Lebensgefahr durch die Belagerung die Führungsschicht von Betulia paralytisch ist und die Öffnung der belagerten Stadt beschließt, wenn nicht binnen fünf Tagen Rettung eintrifft (Jdt 8,23–32). Die Ältesten ernennt massive Schelte von der initiativen Witwe Judit, die einen für sie selbst höchst riskanten Rettungsversuch plant. Nicht handeln zu wollen, bezeichnet sie als Gott versuchen (8,11–27).

Wer in Lethargie verfällt, dem kann nicht geholfen werden, auch von Gott nicht.

Damit wird klar, dass Rettung im Alten Testament in den seltensten Fällen so dargestellt wird, dass Gott ganz ohne Zutun der Menschen aus einer bedrückenden Situation befreit. Im Normalfall geschieht sie immer in Unterstützung menschlicher Bemühungen. Diese können von aktiven Befreiungsschlägen bis zu passivem Widerstand gegen die Verhältnisse reichen. Im Exodusbuch wird dies anschaulich an den beiden Hebammen Schifra und Pua aufgezeigt, die sich dem Tötungsbefehl verweigern, sowie an der Mutter und Schwester des Mose, die diesen Befehl zwar wortwörtlich ausführen und den Neugeborenen in den Nil werfen, dies aber in einer schwimmenden, lebensrettenden Arche. Während in Ex 1–2 alle Frauen widerständig sind,¹¹ von den Hebammen über die weibliche Verwandtschaft des Retters bis hin zur Königstochter, die nicht nur gegen den Vater, sondern auch

¹¹ Zu den Frauen in der Auftakt-
erzählung zum Exodusbuch vgl.
Siebert-Hommes 1998.

den *Landesvater* agiert, und auch deren Gesinde: Alle widersetzen sich der todbringenden Anweisung – nicht jedoch die Männer! Sie sind alle durch das Motiv des Todes verbunden: Der Pharao, der den Befehl zum Androzid gibt, die betroffenen Hebräer, die Fronvögte, die *nur ihre Pflicht tun*, aber auch Mose, der vorerst keine anderen Konfliktlösungsstrategien kennt, als zu töten und daher selbst mit Denunziation und Tod bedroht wird, obwohl er doch mit vereinten weiblichen Kräften gerettet wurde. Carol Exum, eine der ersten Forscherinnen, die sich diesem Text von feministischer Seite her genähert hat, bringt dies auf den Punkt (vgl. Exum 1983, 63–82): Der Pharao wäre eher zum Ziel gekommen, wenn er nicht den Befehl zum Töten der männlichen, sondern der weiblichen Nachkommenschaft gegeben hätte. Erst als Mose sich den von den Frauen gewählten Strategien des gewaltlosen Widerstandes anschließt, kann er als künftiger Retter Israels berufen werden (Ex 2,15–3,12).

Das Risiko der Freiheit:

Die Sehnsucht nach den Fleischtöpfen Ägyptens

Freiheit bedeutet Selbstverantwortung. Die Unmündigkeit, die nicht immer selbst verschuldet sein muss – man denke etwa an Kinder –, bietet häufig selbst in Unterdrückungssituationen noch ein geringes Maß an Sicherheit in Bezug auf das nackte Überleben. Selbst Versklavte mussten entsprechend versorgt werden, um ihre Arbeitskraft zu erhalten. Diesen Aspekt thematisieren im Kontext der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten die sogenannten Murr-Erzählungen, die während der Wüstenzeit die mangelnde Versorgung mit dem täglich Notwendigen, sei es mit Wasser, Brot oder gar Fleisch beklagen (Ex 16,1–17,7; Num 11,4–23; 31–34; 20,1–13). Sie sind jeweils verbunden mit dem Vorwurf an die Führungspersonlichkeit, diese habe sie durch die Flucht bzw. Migration erst in die lebensbedrohliche Situation des Hungerns und Verdurstens gebracht.

Freiheit bedeutet Selbstverantwortung.

Der Ruf nach den Fleischtöpfen Ägyptens ist sprichwörtlich geworden. Er charakterisiert einerseits die Mühen der Migration, in denen die Hoffnungen auf ein besseres Leben meist nicht sofort in Erfüllung gehen, sondern ein solches erst erarbeitet werden muss. Das führt nicht selten zur Verklärung der alten Lebensumstände, die alles Bedrohliche ausblendet. Anderer-

seits verweist der Ruf auf die Notwendigkeit, sich nach einer Befreiung aus welchen Situationen auch immer ein neues Leben einzurichten, das nicht mehr sein kann wie vorher. Jede Befreiung *aus* ist auch mit Verlusten verbunden, nicht nur mit dem Gewinn neuer Möglichkeiten. Meist spielt dabei auch die hingehaltene Hoffnung eine Rolle und die dadurch genährten Zweifel, ob man denn die richtige Entscheidung getroffen habe: Wann endlich wird sich das bessere Leben einstellen? Oder war der Aufbruch falsch? Diese entscheidenden Lebensfragen bleiben kaum jemandem erspart, der zu neuen Ufern aufgebrochen ist, sei es durch Migration, sei es durch Veränderung der Lebensform, durch Arbeits- oder Partnerwechsel.¹²

Jede Befreiung ist auch mit Verlusten verbunden.

Die Lebenserfahrung lässt Menschen im vorgerückten Alter daher diesbezüglich vorsichtig sein. Biblisch ist der Themenkomplex in den Texten, die eine Rückkehr aus dem Exil bzw. der Diaspora ansprechen, gut charakterisiert. Diese ging bekanntlich höchst schleppend vor sich, denn die Menschen hatten sich – wie der Brief Jeremias es forderte (vgl. Jer 29, 4–9) – bereits ein neues Leben eingerichtet. Auch wenn die Rückkehr ins Verheißungsland als neuer Exodus viel glorreicher dargestellt wurde als der Auszug aus Ägypten (vgl. Jes 35; 55,1–3; ausführlicher dazu Fischer 2000) und er mit großen Verheißungen (vgl. Gen 12,1–4) und dem Ausmalen einer goldenen Zukunft (siehe Jes 60–62) verbunden war, überlegten die Menschen offenkundig lange und gründlich, wofür sie bereit wären, ihren wohlherworbenen oder eingefahrenen Lebensstil aufzugeben. Ortlosigkeit und soziale Isolation können schließlich als schlimmer empfunden werden als Leben in beengenden, nur den minimalen Lebensstandard währenden Verhältnissen.

Freilich ist heute zu fragen, wofür Menschen vor allem für Arbeit migrieren. Um einen höheren Lebensstandard zu erreichen, lassen sie ihre Familie und Freunde zurück und man fragt sich bei manchen, wofür der bessere Verdienst dann ausgegeben wird und ob sich das Mehr an Konsumprodukten denn mit dem Mangel an Lebensqualität aufheben lässt. Ein früher Prophet, der Unfreiheit von Menschen aufgrund von aktuellem Konsumzwang und Werbeteror vorausgesehen hat, war wohl Pier Paolo Pasolini, der insbesondere in seinen Freibeuterschriften das Demokratie und Freiheit gefährdende Potential des Konsumismus diagnostizierte (vgl. Pasolini 1979). Die Wüstenerzählungen thematisieren aber auch die Risiken für jene, die beim Befreiungsprozess führend sind. Die Bündelung der Macht in ganz

¹² Selbst bei Befreiungen aus gewalttätigen Partnerbeziehungen findet sich häufig das Phänomen, dass Frauen wider besseres Erfahrungswissen zu ihren Männern zurückkehren.

wenigen Händen oder sogar in einer einzigen Führungspersönlichkeit wird auf Dauer problematisch. Auf der Seite der Verantwortlichen treten Überforderung und Erschöpfung auf, und sie bitten selbst um Entlastung (Ex 18,13–18; Num 11,14f.). Als Folge begehrt das Volk gegen sie auf und stellt ihre Rolle als für die Gemeinschaft hilfreich in Frage. Die Wüstenerzählungen zeigen erstaunlicherweise auf, dass jene, die andere in die Freiheit begleiten, nach erfolgreicher Mission auch loslassen und ihre Macht demokratisch auf viele Verantwortungsträger verteilen müssen. Für diesen Prozess steht jeweils die Chiffre der Ältesten, die das Volk als Ganzes repräsentieren (Ex 18; Num 11). Unter ihnen darf man sich keine Versammlung alter Männer vorstellen, vielmehr handelt es sich um die Versammlung der Erstgeborenen, die als Patriarchen ihre Familien vertreten. Wenn die Väter früh verstorben sind, können dies auch Zwanzigjährige sein, nur eben keine Frauen. Diese haben im Rechtssystem Israels keinen institutionalisierten Sitz und keine reguläre Stimme, wenngleich wir Texte haben, die von Frauen in der Funktion der Richterinnen wissen (Ri 4,4).

Der liminale Raum, in dem Befreite leben, bis sie ein neues Leben anfangen können, birgt seine Risiken.

Der dritte Typus von Erzählungen um die Risiken der Freiheit – nach jenen um die Versorgung mit dem Überlebensnotwendigen und den Konflikten um die Autorität der Führungspersönlichkeiten – sind Kriegstexte. Sie stellen Auseinandersetzungen mit autochthonen BewohnerInnen des Landes vor, die die Neuankömmlinge oder Durchziehenden als Bedrohung wahrnehmen und daher bekämpfen. Alle diese Konflikte gehen für die IsraelitInnen gut aus, weil Gott teils unter Zuhilfenahme von Naturphänomenen (Ex 14,15–29) für sie eingreift, wenn sie zu ihm schreien. Aber sie machen auch deutlich, dass der Gang in die Freiheit nicht ein für alle Mal konfliktloses, behütetes Leben bedeutet, sondern andere, neue und unvorhergesehene Hindernisse, die sie sogar in Lebensgefahr bringen können. Der liminale Raum, in dem Befreite leben, bis sie sich in anderem Kontext integrieren und ein neues Leben anfangen können, birgt also seine Risiken. Wer in die Freiheit aufgebrochen ist und/oder sich befreien hat lassen, hat so manche Prüfung zu bestehen, die auch zur Versuchung der Verklärung einer durchaus nicht gloriosen Vergangenheit oder sogar zu Misstrauen gegenüber jenen, die beim Exodus hilfreich waren, führen kann. Freiheit ist zudem kein Gut, das man ein für alle Male erreicht hat, sondern das täglich neu bedroht sein kann. Aufgrund dieser Tatsache ist der Exodus im

Alten Testament ein beständig resonantes und daher immer neu zu aktualisierendes Paradigma: Nicht nur aus Ägypten hat Gott sein Volk befreit, er führt auch zurück aus Exil und Diaspora. Voraussetzung dafür ist immer eine resonante Gottesbeziehung.

Ein neuer Lebensstil in Freiheit: Der Exodus als Voraussetzung für die Gabe des Gesetzes

Freiheit bedeutet nicht nur *Freisein von etwas*, das als beengend oder bedrängend empfunden wurde, sondern eröffnet im *Freisein für etwas* neue Möglichkeiten. Wenn in der Exodusüberlieferung die Risiken der Befreiung in den Wüstenerzählungen thematisiert werden, so in der Präambel zu den Zehn Geboten das neu erlangte Potential, einen verantwortungsvollen und solidarischen Lebensstil zu wählen.¹³

Das befreite Volk durfte die zuvorkommende Gnade erfahren und wird dann erst zu einer neuen Ethik verpflichtet.

Lange Zeit der Kirchengeschichte wurde der Dekalog als Gesetzesmoral der Ge- und Verbote verkündet. *Du sollst* oder *Du sollst nicht* wurde – häufig unter Weglassung des Bilderverbots – mit vielen Einzelbestimmungen insbesondere im Sextum angereichert und damit zu jener schweren Bürde gemacht, von der Christenmenschen gerne behaupteten, sie sei typisch für die jüdische Gesetzesfrömmigkeit. Der Text der Hebräischen Bibel setzt jedoch die Selbstvorstellungsformel an den Anfang jeglicher Anweisung zum neuen Leben: Ich bin JHWH, der dich herausgeführt hat aus Ägypten! (Ex 20,1; Dtn 5,6) Dogmatisch gesprochen bedeutet dies, dass das befreite Volk die zuvorkommende Gnade erfahren durfte und dann erst zu einer neuen Ethik verpflichtet wird. Immer wieder wurde darauf hingewiesen, dass die Formulierungen auch futurisch übersetzt werden könnten: Israel wird nach der Befreiung aus Ägypten das Gebotene tun und das Verbotene nicht tun. Gott muss seinem Volk das nicht befehlen, es wird die Richtlinien aus Dankbarkeit für seine Befreiung freiwillig befolgen.¹⁴

Der Dekalog steht am Anfang der Gabe aller Gesetze, die im liminalen Raum zwischen dem Sklavenhaus, aus dem man gerade entkommen ist, und dem Land, auf das hin man unterwegs ist, gegeben werden. Im Narrativ der Tora und der anschließenden Vorderen Prophetie bedeutet dies, dass die Leitlinien für einen neuen Lebensstil im Land, der allein das Wohnen in ihm auf

¹³ Den Aspekt der Bewahrung der Freiheit hat Crüsemann 1989 hervorgehoben.

¹⁴ So bereits eindrücklich Zenger 1986, 76. Zu Fragen der Forschungsgeschichte siehe die beinahe monographische Auslegung des Dekalogs bei Eckhart 2012, 651–769.

Dauer garantieren wird, noch vor Betreten desselben gegeben werden. Der Offenbarungsberg, der in diesem Erzählzusammenhang so zentral ist, wird in der Folge zur U-Topia, zu einem Ort, der nur mehr im Erinnerungsraum von Relevanz ist, jedoch nicht mehr aufgesucht wird und in seiner Funktion nicht mehr aktualisiert werden kann: Die Tora ist im Land zu halten, nicht an einem *Wallfahrtsort*. Wenn Elija in 1 Kön 19,1–18 in seiner Erschöpfungsdepression wieder zum Gottesberg gehen will, um dort JHWH zu begegnen, so erlebt er das Gegenteil einer gewaltigen Theophanie, unter deren Bedingungen das Gesetz gegeben wurde (V11–13). Gott fragt ihn zuallererst, was er hier zu suchen habe. Im flüsternden Säuseln lässt sich Gott erfahren und schickt seinen Propheten mit neuen Aufgaben wieder dorthin, wo er herkommt: ins Land zurück (V15f.).

Das Land ist damit jener Resonanzraum, in dem der Bund zwischen Gott und Volk als lebendige Beziehung gelebt wird, nicht der liminale Wüstenabschnitt mit dem zentralen Offenbarungsberg. Als Gabe Gottes gegeben, gibt er die Richtlinien vor, unter denen diese Gabe dauerhaft erhalten bleibt, bestimmt aber auch die Ausschlusskriterien für den Fall, dass Israel diesen seinen neuen Lebensstil verlässt (vgl. Dtn 28).

Sklaven waren wir:

Memoria der Befreiung wider die Scham über die Herkunft

Didier Eribon hat in seinem beeindruckenden Buch *Rückkehr nach Reims* (2016) die soziale Scham beschrieben, die Menschen aus der Arbeiterklasse heute befällt, wenn es ihnen gelungen ist, ihr Herkunftsmilieu zu verlassen und sich in Intellektuellenzirkeln zu beheimaten. Das Outing der bildungs-fremden Herkunft sei schwieriger als jenes in Bezug auf Homosexualität, so seine beklemmende sozialkritische Diagnose. Für jene, die aus dem Bildungsmilieu kommen, ist der lebenslänglich zu leistende kontinuierliche Aufwand, sich das anzueignen, was andere von Kind auf ungefragt mitbekamen, kaum vorstellbar. Für jene, die sich etablieren konnten, bedeutet das Wissen um den lebenslänglich nicht aufzuholenden Rückstand auch einen kontinuierlichen Balanceakt, die Lücken nicht bloßzulegen. Um nicht von vornherein unter Verdacht zu stehen, dem neuen Milieu nicht zu entsprechen, wird daher selbst in unserer aufgeklärten Gesellschaft die Herkunft aus der Unterschicht verschleiert.

Israel versucht dies mit seiner Herkunft gerade nicht.¹⁵ Das Grundbekenntnis, das zentral das Hauptfest Pessach prägt und die berühmte Kinderfrage

¹⁵ Durch die Vorschaltung der Genesis vor den pentateuchischen Erzählzusammenhang einer „Mose-Biographie“ wird allerdings die Herkunft aus dem niedrigsten Milieu relativiert, da die Erzelter ja einmal wohlhabend im Lande lebten und erst durch Migrationsumstände versklavt wurden.

beantwortet, lautet: Sklaven waren wir in Ägypten und JHWH hat uns mit starker Hand und erhobenem Arm herausgeführt (Dtn 6,20–25). Während andere Völker ihre Herkunft in ein goldenes Zeitalter zurückverlegen, ist Israels Gründungsätiologie in die Fremde verlegt und in der Rechtlosigkeit der Versklavten verankert. Zu einer solchen identitätserzeugenden Erzählung muss man in Anbetracht der großen Gründungsmythen der umliegenden Völker erst einmal stehen! Das Selbstverständnis des Gottesvolkes basiert nicht in der eigenen Stärke und Überlegenheit, sondern in der rettungsbedürftigen Geschöpflichkeit und der Erfahrung der völligen Entrechtung, aus der seine Gottheit es befreit hat.

**Israels Gründungsätiologie ist in die Fremde verlegt.
Dazu muss man erst einmal stehen!**

SklavInnen waren wir ist damit zwar auch ein Outing in Bezug auf Israels soziale Herkunft, aber noch vielmehr ein Bekenntnis zur Macht seiner Gottheit, die im Götterkampf mit dem sich vergöttlichenden Pharao überlegen war.

**Befreiung ist kein sicherer Boden:
Zur liminalen Existenz des Menschen und des Theologietreibens**

In Zeiten kapitalistischer Selbstoptimierung fällt es Menschen schwer, die eigene Existenz als verdankt zu begreifen. Die Versuche, menschliches Leben außerhalb des Mutterleibes zu erzeugen, sind zwar nur zu einem niedrigen Prozentsatz erfolgreich (was selten kommuniziert wird), aber die Menschheit bekommt zunehmend das Gefühl, durch eigene Kraft und mit stählernem Willen alles zu erreichen, was sie nur will. Selbst in der Befreiung von todbringenden Krankheiten hat sie steigenden Erfolg und gegen den Tod will man neuerdings durch Gefriertechniken wie bei der künstlichen Erzeugung des Lebens angehen. Der Machbarkeitsmythos ist in unserer Gesellschaft ungebrochen und die Deutungskategorien für gebrochenes oder weniger optimales Leben fallen in den Konzepten der Neuen Rechten wieder hinter jene des Ijobbuches zurück: Wer es nicht schafft, ist zu träge oder zu wenig selbstbeherrscht, auf alle Fälle schuldig, denn nur der Starke gewinnt. Die Befreiung von eigener Begrenztheit ist das Ziel von Selbstoptimierung, mit der der Mensch allerdings zunehmend seine Resonanzfähigkeit verliert, da er nur mehr um sich selber kreist.

Israels Welt erzeugende Erzählung der Befreiung aus der Sklaverei begann hingegen nicht mit zu befolgenden Vorschriften, die man nur strikt genug einhalten müsse, um befreit zu werden. Sie endete vielmehr mit der Einsicht, dass Freiheit konstruktive Regeln braucht, und ist daher unlösbar mit einem Befreiungsgeschehen verbunden, das Menschen nicht selbst herstellen können. Wo aber der Wille zur Selbsterlösung dominiert, braucht es freilich keine Befreiung, keinen befreienden Gott und auch keine Menschen, die einem aus ungeschuldeter Zuwendung bei der Meisterung des Lebens und seiner Abgründe zur Seite stehen. Man kauft sich dafür vielmehr Kompetenz zu, wodurch sogar lebensbewahrende Hilfestellungen zur eigenen Leistung werden, da man sie ja bezahlt hat. Hartmut Rosa sieht unsere derzeitige Gesellschaft deswegen in massiver Bedrohung, weil die Weltbeziehungen der Menschen stumm geworden sind. Die verknüpfenden Ströme über die Resonanzachsen, die Individuen wie soziale Einheiten mit dem Transzendenten, mit den Mitmenschen, den Dingen, aber auch mit sich selbst verbinden, sind versiegt. Rosas neuestes Buch setzt gegen diese Diagnose den Wert der Unverfügbarkeit: Weltbeziehungen sind nur dort in aller Intensität gegeben, wo sie nicht verdinglicht und verzweckt werden, dem Gegenüber die Unabhängigkeit belassen, und dieses nicht für eigene Zwecke vereinnahmt wird. Befreiung geschieht damit nicht nur *von oben*, sondern in Relationalität, die allein Freiheit auch auf Dauer gewährleisten kann, wenn widrige Umstände sie abermals gefährden (vgl. Rosa 2018).

Allein Relationalität kann Freiheit auch auf Dauer gewährleisten.

Psalm 22,2–5 drückt das Eingebundensein biblischer Befreiung in ein fruchtbares Beziehungsgeschehen eindrücklich aus: Gott wird angerufen als *mein* Gott, obwohl doch der Beter sich von ihm verlassen fühlt. Die Beziehung scheint von göttlicher Seite aus stumm geworden zu sein, da er nicht mehr antwortet (V2f.). Aber weil seit Generationen Menschen ihn angerufen haben und daraufhin erhört worden sind, thront er über dem Lobpreis Israels. Diese majestätische Metapher setzt die beidseitige Beziehung, die nicht nur die Befreiung ermöglicht, sondern dadurch jeweils Gottes Bedeutung erhöht, hervorragend ins Bild. Vertrauen und die explizite Bitte um Befreiung haben die Gottheit immer wieder rettend handeln lassen, woraufhin die Menschen ihren Dank vor versammelter Gemeinde abstatteten. Die Hoffnung, dass auch der den Psalm betende Mensch das tun wird können, wird dann auch erfüllt (V23), wodurch der Lobpreis Israel

sich wiederum mehrt. Befreiung ist zum resonanten Geschehen geworden, das nicht nur die Gottesbeziehung festigt, sondern auch den Glauben der Gemeinschaft und diese daher ein Stück heiler werden lässt.

Der von Gott bewirkte Auszug aus bedrängenden Verhältnissen lässt sich also auch auf ein Einzelschicksal übertragen, wenn Menschen bereit sind, (manchmal sogar hochproblematische) Sicherheiten hinter sich zu lassen in Richtung eines liminalen Raumes, der zwar vorerst keine Gewissheiten oder Sicherheiten bietet, wohl aber Freiheit zur Neuorientierung.

Literatur

Crüsemann, Frank (1998), *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Gütersloh: Kaiser, 2. Aufl.

Eckhart, Otto (2012), *Deuteronomium 4,44–11,32*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament 2).

Eribon, Didier (2016), *Rückkehr nach Reims*, Berlin: Suhrkamp.

Exum, J. Cheryl (1983), „You Shall Let Every Daughter Live“. A Study of Exodus 1:8–2:10, Atlanta: Society of Biblical Literature (Semeia 28).

Fischer, Georg/Markl, Dominik (2009), *Das Buch Exodus*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 2).

Fischer, Irmtraud (1989), *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7–64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung*, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk (Stuttgarter biblische Beiträge 19).

Fischer, Irmtraud (2000), *Der Schriftausleger als Marktschreier. Jes 55,1–3a und seine innerbiblischen Bezüge*, in: Kratz, Reinhard G. (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin: Töpelmann (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 300), 153–162.

Fischer, Irmtraud (2011), *Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen?*, *Bibel und Kirche* 66, 138–143.

Fischer, Irmtraud (2013), *Die Bibel als Welt erzeugende Erzählung*, in: Strohmeier, Alexandra (Hg.), *Kultur – Wissen – Narration*, Bielefeld: Transcript-Verl., 381–397.

Fischer, Irmtraud (2014), *Wenn „Völker“ geboren werden, entsteht kein Volk ohne Frauen. Eine gender-faire Reflexion der Sara-Figur im Kontext der Welt erzeugenden Erzählungen der Genesis*, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3, 67–86.

Fischer, Irmtraud (2015), *Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie. Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen*, *Bibel und Kirche* 70, 190–197.

Fischer, Irmtraud (2016), *Dokumentierte Welt versus Welt erzeugende Erzählung. Aspekte zur Sinn stiftenden Funktion der Bibel*, in: Büttner, Gerhard et al. (Hg.), *Religion lernen*, Babenhausen: Verlag Lusa (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 7), 23–32.

Fischer, Irmtraud (2018a), *Rahel und Lea bauten ganz Israel auf – Rebekka ermöglichte eine gemeinsame Identität*, in: Brett, Mark G. / Wöhrle, Jakob (Hg.), *The politics of the Ancestors. Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12–36*, Tübingen: Mohr Siebeck, 167–183.

Fischer, Irmtraud (2018b), *Der prophetische Mund als Resonanzraum Gottes*, *Bibel und Kirche* 73, 80–85.

Fischer, Irmtraud [im Druck], *Zur Einbettung des Individuums in die Welt durch die Reflexion von Resonanzachsen*, in: Wagner, Andreas / van Oorschot, Jürgen (Hg.), *Archaeology of Mind*, Berlin: de Gruyter.

Goodman, Nelson (1984), *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Janowski, Bernd (2013), *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 4. Aufl.
- Kolitz, Zvi (2008), *Jossel Rakovers Wendung zu Gott. Jiddisch-Deutsch*, hg. von Bladde, Paul, mit Zeichnungen von Tommi Ungerer, Zürich: Diogenes (Diogenes Taschenbuch 23785).
- Pasolini, Pier Paolo (1979), *Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*, Berlin: Wagenbach.
- Polak, Regina (2017), *Migration. Heimkehr zu Gott und seiner Sozialordnung*, in: Dies., *Migration, Flucht und Religion. Praktisch Theologische Beiträge. 1. Grundlagen*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 107–124.
- Richter, Wolfgang (1970), *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1–10,16, Ex 3f und Ri 6,11b–17*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 101).
- Rosa, Hartmut (2016), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2018), *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg: Residenz.
- Römer, Thomas (2019), *Auszug aus Ägypten oder Reise in die Wüste? Überlegungen zur Konstruktion der Exodustradition(en)*, in: Ebach, Ruth / Leuenberger, Martin (Hg.), *Tradition(en) im alten Israel. Konstruktion, Transmission und Transformation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 89–107.
- Schmid, Konrad (1999), *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verl. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 81).
- Siebert-Hommes, Jopie (1998), *Let the Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1–2 as a Key for Interpretation*, Leiden et al.: Brill (Biblical Interpretation Series 37).
- Stemberger, Günter (2017), *Die Unterdrückung Israels in Ägypten (Ex 1). Auslegung und Rezeption im rabbinischen Judentum*, in: Ederer, Matthias / Schmitz, Barbara (Hg.), *Exodus. Interpretation und Rezeption*, Stuttgart: kbw bibelwerk, 181–198.
- Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang (2013), *Exodus 1–15*, Stuttgart: Kohlhammer (Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament).
- Wyss, Stephan (1984), *Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht. Ein philosophisch-theologischer Essay zu einer Blütenlese*, Freiburg: Edition Exodus.
- Zenger, Erich (1986), *Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 3. Aufl.