

Über die Grenze

Narratologia

Contributions to Narrative Theory

Edited by

Fotis Jannidis, Matías Martínez, John Pier
Wolf Schmid (executive editor)

Editorial Board

Catherine Emmott, Monika Fludernik
José Ángel García Landa, Peter Hühn, Manfred Jahn
Andreas Kablitz, Uri Margolin, Jan Christoph Meister
Ansgar Nünning, Marie-Laure Ryan
Jean-Marie Schaeffer, Michael Scheffel
Sabine Schlickers, Jörg Schönert

39

De Gruyter

Über die Grenze

Metalepse in Text- und Bildmedien des Altertums

Herausgegeben von
Ute E. Eisen
Peter von Möllendorff

De Gruyter

Gedruckt mit Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung
für Wissenschaftsförderung

ISBN 978-3-11-033156-1

e-ISBN 978-3-11-033172-1

ISSN 1612-8427

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

ILSE MÜLLNER

(Kassel)

Pessach als Ereignis und Ritual Die narrative Einbindung kommender Generationen in Ex 12,1–13,16

1. Verflechtung von Erzählung und Regelwerk in der Tora

Ab der Mitte des Buchs Exodus sehen wir „den Gang der Geschichte überall gehemmt durch eingeschaltete zahllose Gesetze, von deren größtem Teil man die eigentliche Ursache und Absicht nicht einsehen kann, wenigstens nicht, warum sie in dem Augenblick gegeben worden, oder, wenn sie späteren Ursprungs sind, warum sie hier angeführt und eingeschaltet werden. Man sieht nicht ein, warum bei einem so ungeheuren Feldzuge, dem ohnehin so viel im Wege stand, man sich recht absichtlich und kleinlich bemüht, das religiöse Zeremonien-Gepäck zu vielfältigen, wodurch jedes Vorwärtskommen unendlich erschwert werden muss.“

Johann Wolfgang von Goethe¹

Johann Wolfgang von Goethe notiert in seinen Notizen und Abhandlungen zum West-Östlichen Diwan seine Leseindrücke bei der Lektüre der Tora. Einer, dem durchaus literarisches Gespür zuzutrauen ist, benennt hier in einer Zeit, in der das historisch-kritische Arbeiten an den biblischen Schriften beginnt, das literarische Grundproblem der Tora: Ein Neben- und Ineinander narrativer und regulativer Texte zeichnet dieses Corpus von Schriften aus, das sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Bibel den Kanon eröffnet und theologisch als Fundament für die weiteren Schriften zu verstehen ist. Der Literat Goethe erfährt diese literarische Besonderheit als befremdlich, er sieht sich in seinem Leseerlebnis gestört. Die Lektüre der Erzählung, die den Leser/die Leserin doch in die erzählte Welt versinken lassen soll, wird immer wieder unterbrochen, das Leseerlebnis fragmentiert. Der Leser und die Leserin erwarten, „in Geschichten

1 Johann Wolfgang von Goethe in den Notizen und Abhandlungen zum West-Östlichen Diwan, zit.n. Zenger u. Frevel (2012) 100.

verstrickt“² zu werden, sehen sich aber konfrontiert mit weit über die ethischen Implikationen einer pragmatischen Narratologie hinausgehenden Forderungskatalogen, mit Regularien wie den Zehn Geboten (Ex 20/ Dtn 5) und ganzen Passagen von Gesetzestexten.

Nicht nur das literarische Erlebnis, auch die christliche Interpretation der Tora hat Schwierigkeiten mit dem Verhältnis von Weisung und Erzählung innerhalb des Pentateuch. In einer christlichen Theologie, die sich in Abgrenzung zum als Gesetzesreligion verstandenen Judentum profiliert, wird die Weisung (Tora) als νόμος (Gesetz) eingeführt und für christliche Theologie als irrelevant abgelehnt. Eine solche Haltung gegenüber dem *Gesetz* ist auch im oben zitierten literarischen Urteil Goethes zu erkennen.³

Traditionell ist die Tora im Begriff des „Gesetzes“ rezipiert worden. Damit wurde sie auf vielfache Weise dem „Evangelium“ entgegengesetzt. Doch ist historisch wie theologisch seit langem erkannt, daß eine solche Opposition nur durch eine Verzerrung des biblischen Begriffs der Tora möglich ist.⁴

Immer wieder wird in der christlichen Theologie der letzten Jahrzehnte die eigene Würde der Tora betont, wobei der Fokus gerade auf dem aus traditioneller christlicher Sicht anstößigen Rechtsmaterial zu liegen scheint.⁵ Auch die literarhistorische Forschung am Alten Testament, die mit einem starken Schwerpunkt im Bereich des Pentateuch betrieben wird, hebt dessen Rechtstexte auf besondere Weise hervor. Das mag damit zusammenhängen, dass man einzelne größere Textzusammenhänge literargeschichtlich zu isolieren vermag.⁶ Doch auch der literargeschichtliche Blick sieht in einem bereits sehr frühen Stadium der kompositorischen Entwicklung das In- und Miteinander der narrativen und regulativen Texte. Literarhistorisch betrachtet „ermöglicht die Wechselbeziehung zwischen den Rechtstexten und den zugehörigen Erzählungen eine relative Chronologie von Erzählung und Gesetz auf einer rechts- und institutionengeschicht-

2 Der Ansatz von Schapp (1953) ist sowohl in der Philosophie als auch in der (narrativen) Theologie breit rezipiert worden.

3 Vgl. Zenger u. Frevel (2012) 100.

4 Crüsemann (1997) 7.

5 S. dazu die neueste Publikation von Crüsemann (2011) mit Verweis auf weitere Literatur. Vgl. auch die Arbeiten von Irtraud Fischer, die auch Prophetie und Weisheitsliteratur von ihren Tora-Bezügen her zu verstehen sucht: Fischer (2002) und Fischer (2006).

6 S. z.B. Gertz u. Berlejung (2006), wo die Rechtstexte im Rahmen der Darstellung des Pentateuch als eigener Abschnitt behandelt werden, die Erzähltexte aber unter den kompositorischen und literargeschichtlichen Fragestellungen mitverhandelt werden. S.a. Crüsemann (1997). Anders strukturiert etwa Köhlmoos (2011), die unter der Rubrik „Thematischer Querschnitt“, „Abraham, Isaak und Jakob: Familiengeschichten?“ und „Das Gesetz im Alten Testament: Was sollen wir tun?“ verhandelt.

lichen Grundlage.⁷ Damit ist eine Verhältnisbestimmung angedeutet, die die literarischen Verbindungslinien zwischen den beiden Bereichen ebenso wenig reflektiert wie die präskriptiven Züge von Erzählungen,⁸ die narrativen Elemente von Rechtstexten⁹ und die literarischen Funktionen der Kontaktzonen, in denen narrativer und regulativer Text aufeinander treffen. Gerade diesen letzten Aspekt werde ich in den folgenden Ausführungen mit Blick auf Ex 12,1–13,16 entfalten.

Die literargeschichtlich orientierte Bibelwissenschaft tendiert dazu, Phänomene des Bruchs diachron als Hinweis auf die Wachstumsgeschichte der Texte hin zu interpretieren. Mit der Betonung einer literarhistorischen Analyse ist das Zusammenspiel verschiedener Perspektiven im Text in der modernen Bibelwissenschaft nur selten systematisch in den Blick genommen worden, auch wenn die Bewegung hin zur Wahrnehmung des Endtexts¹⁰ eigentlich anderes vermuten lassen würde. Die dominante Fragestellung ist aber nach wie vor die nach der literarischen Wachstumsgeschichte. Sie bedingt eine Krieriologie der Textphänomene, die in ihrem Interesse, nämlich der Rekonstruktion von Literaturgeschichte, steht.

Erst der Einzug sogenannter „synchroner“ Methoden in die Bibelwissenschaft¹¹ lenkt die Aufmerksamkeit (wieder) auf das Zusammenspiel von unterschiedlichen Stimmen, Perspektiven und literarischen Formen. Wo die Literaturgeschichte einen Bruch wahrnimmt und diesen diachron auflöst, gehen narratologische und andere literaturwissenschaftlich inspirierte Modelle davon aus, dass die als Spannungen wahrgenommenen Textphänomene sinnkonstituierend interpretiert werden können. So stellt etwa Barbara Schmitz die Frage, „ob sich die in der historisch-kritischen Exegese diagnostizierten Textbeobachtungen wie Spannungen, Brüche, Einschübe, redaktionelle Überarbeitungen und Hinzufügungen, erzähltheoretisch als multiperspektivische Erzählstrukturen konzeptualisieren ließen.“¹²

Die Entwicklungen in der Bibelwissenschaft deuten darauf hin, dass sowohl in literaturwissenschaftlicher Herangehensweise als auch aus der Perspektive der historischen Kritik der Text in seiner vorliegenden Gestalt zunehmend an Bedeutung gewinnt. Es wird daher im Rahmen der unterschiedlichen Methodologien eines verfeinerten Instrumentariums

7 Gertz u. Berlejung (2006) 217.

8 S. etwa Wenham (2000).

9 Bartor (2010). Zur Unterscheidung von präskriptiven deskriptiven Texten s. Schwienhorst-Schönberger (2006) 117–126.

10 Gertz (2000) 11 betont die Verschiebung des exegetischen Fragehorizonts in Bezug auf die Exoduserzählung in Richtung von Endtext und endredaktioneller Gestalt des Pentateuch.

11 Die Terminologie von „synchron“ und „diachron“ greift zu kurz, kann aber das Problemfeld anreißen. Ausführlicher dazu s. etwa Blum (2004) 16–30; Eslinger (2004) 31–50.

12 Schmitz (2008) 24.

bedürfen, um textuelle „Spannungen“ und „Brüche“ (auch) synchron zu beschreiben. Im Rahmen der Rechtshermeneutik des Pentateuch stellt Eckart Otto eine vergleichbare Forderung auf:

Widersprüche und Spannungen im Pentateuch sollten weder synchron fortinterpretiert werden noch der diachronen Analyse nur als Einstieg in die Rekonstruktion von Texten hinter den Texten dienen – was weiterhin ein begrenztes Recht haben soll –, sondern als gezielt für den Leser stehen gelassene oder in der Mehrzahl sogar bewusst eingefügte Marker begriffen werden, die den Leser in die Lage versetzen sollen zu erkennen, daß die Erzählungen nicht in der erzählten Zeit allein ihren Ort haben, sondern eine hermeneutische Strategie der Applikabilität auf die Erzählzeit als die der Leser verfolgen, also ein *tua res agitur* zum Ausdruck bringen wollen, wenn sie von einer Mosezeit erzählen.¹³

Hier werden „Widersprüche und Spannungen“ gerade als Einfallstor der Pragmatik begriffen, als Möglichkeiten der Positionierung der Leserinnen und Leser im Geschehen des Texts gerade dadurch, dass dessen kommunikative Welt nicht hermetisch abgeschlossen ist.

Einen Sonderfall der von Eckart Otto auf die Lesenden hingedeuteten „Widersprüche und Spannungen im Pentateuch“ bilden narrative Phänomene, die im Folgenden mit dem Konzept der Metalepse narratologisch erfasst werden sollen. Metalepsen gehören zweifelsohne zu den Phänomenen, die in der klassischen Exegese als „Bruch“ bezeichnet werden, auch wenn sie nicht schockartig wirken, sondern wie in antiker Literatur häufiger einen gleitenden Ebenenwechsel markieren.¹⁴ Im Alten Testament ließen sich vielerlei Phänomene unter dieser Kategorie analysieren. Interessant wären unter diesem Gesichtspunkt alle Kontaktzonen des Erzählens, also jene Bereiche, in denen narrative und nicht-narrative Texte¹⁵ aufeinander treffen. Dazu gehören etwa die Psalmen innerhalb der Erzählkorpora¹⁶ oder umgekehrt jene Psalmenüberschriften, die als Kleinsterzählungen den Gebeten einen situativen Rahmen geben, der sie auch mit den größeren Erzählkorpora der Bibel verbindet.¹⁷ Im Folgenden soll es aber um die Verknüpfung von

13 Otto (2006) 71–102, 81f.

14 Zu verschiedenen Kategorien metaleptischer Erscheinungen in antiker Literatur s. de Jong (2009), pass.

15 Ich schließe mich hier der Bestimmung von Wolf Schmid an, der die beiden Kriterien der Ereignishaftigkeit und der narrativen Vermittlungsinstanz in seiner Definition des Narrativen „im engeren Sinn“ zusammenfasst: „Die Zustandsveränderung wird von einer Vermittlungsinstanz präsentiert.“ Schmid (2008) 3.

16 S. 1 Sam 2; 2 Sam 1; 2 Sam 24; Jona 2.

17 Z.B. Ps 3,1: *Ein Psalm Davids, als er vor seinem Sohn Absalom floh*. Zu David als Leserfiktion im hebräischen Texte und zur Davidisierung des Septuagintapsalters s. Erbele-Küster (2001) 53–107.

Narrativ und Regulativ in der Tora, insbesondere in Ex 12–13 gehen. Wie Spannungen sinnstiftend interpretiert werden können, soll im Folgenden anhand der Uneinheitlichkeiten im Chronotop ausgeführt werden.

Nicht nur die Zeitstruktur, sondern auch der Raum weisen über die Aufbruchssituation in Ägypten hinaus. Die „Kinderkatechese“ wird in 12,25 explizit in die Situation des Landes gestellt: *Wenn ihr also in das Land kommt, das JHWH euch zugesagt hat, ...*¹⁸ Inhaltlich gibt es Brüche zwischen den Anweisungen und den Bedingungen der Zuhörenden.

Das Gebot, am 10. des ersten Monats ein junges Schaf oder eine junge Ziege (V. 5) zu ‚nehmen‘ und es bis zum 14. ‚aufzubewahren‘, ist weder aus den übrigen Opfergesetzen noch aus religionsgeschichtlichen Parallelen erklärbar und bleibt enigmatisch, *weil es nicht als narratives Element des ägyptischen Pessach gedeutet werden kann.*¹⁹ [Hervorhebungen I.M.]

Weder die Aufbewahrung über mehrere Tage noch die Beschreibung israelitischer Familien, die über Nacht in ihren Häusern bleiben (12,21–23)²⁰ passen in den narrativen Kontext. Dasselbe gilt für die Kombination aus Pessach und Mazzot, die ebenfalls Spannungen im Erzählverlauf verursacht (7-tägige Dauer vs. Zerstörung der ägyptischen Streitmacht bis zum Abend, Familienfest vs. Wallfahrtsfest).²¹ Auch die Regelungen für die Fremdlinge, die bei den Israeliten wohnen (12,43–49), passen nicht in die Situation des Aufbruchs aus Ägypten, sondern weisen in die Verhältnisse des Lebens im Land der Verheißung vorweg.

The unification of the Passover/feast of the Unleavened Bread creates ambiguity at a number of points in the story, indicating that the desire to establish the etiological setting of the festival takes precedence over the narrative logic of the story.²²

Damit ergeben sich drei Zeitebenen, die in Ex 12,1–13,16 präsent sind:

- A Zeit der erzählten Ereignisse: Gottesrede, Moserede, Ausführungsnotiz
- B Zeit der Handlungen, die den angesprochenen IsraelitInnen geboten werden
- C Zeit der Handlungen, die die weiteren Generationen zu vollziehen haben.

18 Gertz (2000) 54f.

19 Leonhard (2003) 254.

20 Dozeman (2009) 262.

21 Zu den ritualgeschichtlichen Spannungen zwischen Pessach und Mazzot s. Gertz (2000) 56.

22 Dozeman (2009) 270.

M.E. kann das Konzept der Metalepse dazu beitragen, sowohl die beschriebene Verschränkung der Chronotope nachvollziehbar zu machen als auch das Verhältnis von narrativen und regulativen Texten in der Tora besser auszuleuchten. Der Wechsel von Erzählung und Gesetz oder auch das Ineinander von Erzählung und Vorschrift kann – das ist die Arbeitshypothese – als metaleptisches Phänomen gedeutet und interpretiert werden. Die Ebene der Figuren, die Ebene der AdressatInnen und die Ebene der Leserinstanz²³ sind in diesem Ineinander von Narrativ und Regulativ nicht immer scharf voneinander getrennt, die Chronotope werden teilweise überblendet.

Wo die Bezeichnung Tora – Weisung – eher die präskriptive Seite betont, lässt die literarische Grundstruktur des Ganzen und der einzelnen Bücher in unterschiedlichem Maß mit einem Gefälle von der Genesis (hauptsächlich Erzählung) zum Deuteronomium (hauptsächlich Regulative) eher die Narration in den Vordergrund treten. Damit lässt sich das Grundprinzip Tora, verstanden als die Verflechtung von Erzählung und Regelwerk, als eines beschreiben, das die Ebene der Figuren, die Ebene von Erzähler und Adressat und die Ebene von Autorinstanz und Leserinstanz in einen Zusammenhang stellt und das auch explizit macht. Die Erzählungen werden als Ursprungserzählungen – und in diesem Sinn als Mythos²⁴ – gedeutet und fundieren Identität, die sich im rituellen wie im alltäglichen Handeln, in Ritus und Ethik ausdrückt. Der Zusammenhang zwischen Narration und Regulativ, zwischen deskriptiven und präskriptiven Texten in der Tora ist auch theologisch konstitutiv, insofern als der Anspruch der Tora sich nur im Zusammenhang der auf Gott hin und von Gott her gedeuteten Geschichte verstehen lässt. Das Sollen gründet in der Erfahrung Israels mit dem befreienden Gott, eine theologische Einsicht, die sich nicht nur in Einzeltexten, sondern eben auch in der literarischen Anlage der Tora niederschlägt.²⁵

Diese Arbeitshypothese muss in einem *close reading* an konkreten Texten erwiesen werden. Denn gerade da, wo die Metalepse sich nicht so abrupt und schockartig ereignet wie in den gängigen Beispielen aus Literatur und Film der Gegenwart, ist es unumgänglich, das Phänomen sowohl in seinem Gesamteindruck als auch in seinen verschiedenen As-

23 Zum hier verwendeten Modell der Kommunikationsebenen s.u.

24 Vgl. Assmann u. Assmann (1998) 179–200.

25 Paradigmatisch deutlich wird die Bewegung vom Sein zum Sollen an der Voranstellung einer kurzen narrativen Sequenz *vor* die Dekaloggebote. Diese „Überschrift“ des Dekalogs fasst das Exodusereignis zusammen und verbindet es mit einer Selbstvorstellung Gottes. Nur auf diesem Hintergrund ist der ethische Anspruch verständlich, wie er in den Dekalogeboten formuliert wird. S. dazu schon Crüsemann (1983).

pekten zu beschreiben. Hier wird sich zeigen, dass nur das Zusammenspiel aus syntaktischen, terminologischen und raum-zeitlichen Parametern als Metalepse gedeutet werden kann. Wenn das geschieht, dann eröffnet sich allerdings ein für die Bibelwissenschaft bereichernder Blick auf Texte, deren spannungsvolles Ganzes es neu zu beschreiben gilt.

Dabei leugne ich nicht, dass wir es mit Texten zu tun haben, die eine Wachstumsgeschichte haben und Spuren davon in sich tragen. Hier sei auf jüngere Arbeiten zur literarischen Wachstumsgeschichte der Exoduserzählung verwiesen.²⁶ In Bezug auf den von mir im Folgenden ins Zentrum gestellten Text Ex 12f hat Benno Jacob, der der historischen Kritik ablehnend gegenüber stand, bereits in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts festgestellt: „An c. 12.13 hat die Pentateuchkritik einen Triumph erlebt.“²⁷ Dass es möglich ist, diesen literarisch wie inhaltlich spannungsvollen Textbereich mit Konzentration auf den vorliegenden biblischen Text, also nicht mit primär literargeschichtlichem Interesse zu deuten, hat Benno Jacob in der Linie der jüdischen Tradition eindrucksvoll erwiesen. Mit dem Einzug des *New Literary Criticism* und des *Rhetorical Criticism* in die exegetische Landschaft (vor allem des angloamerikanischen Sprachraums) sind auch zum Buch Exodus mehrere Auslegungen entstanden, die sich auf die „*final form*“ konzentrieren.²⁸

2. Zum Begriff der Metalepse in Bezug auf hebräische Literatur

Für ein Verstehen des Begriffs Metalepse ist die in der Narratologie eingeführte Trennung kommunikativer Ebenen konstitutiv, da es sich bei den beschriebenen Phänomenen immer um Grenzüberschreitungen der kommunikativen Ebenen von Erzähltexten handelt. Diese können schockartig oder fließend,²⁹ nach oben oder nach unten,³⁰ einmalig oder kontinuierlich geschehen. Zentral für die narratologische Texttheorie ist die Tren-

26 In der literargeschichtlichen Analyse spielt natürlich auch die Bestimmung von Textpassagen als präskriptive bzw. deskriptive Texte eine Rolle. So rechnet z.B. Gertz (2000) 72f mit mehreren der Redaktion vorgegebenen „gesetzlichen Passagen“ und einer „nichtpriesterschriftlichen Plagenerzählung“. Aus dieser Perspektive kommt gerade nicht die Überblendung, sondern die „Unterscheidung eines einmaligen Passa in Ägypten und seiner Vergegenwärtigung durch die Passafeiern nach der Landnahme“ (Ebd. 73) in den Blick. Auch Christoph Berner unterscheidet zwischen Erzählung und Ritualordnung und setzt die entsprechenden Passagen in ein literargeschichtliches Verhältnis. Berner (2010).

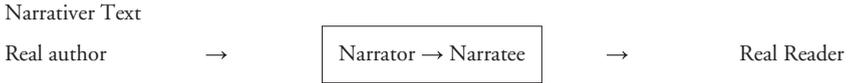
27 Jacob (1997) 299.

28 Einen guten Überblick bietet Olson (2010) 13–54; Dohmen (2011); Steins (2011) 162–175; Steins (2012).

29 Vgl. dazu in diesem Band die Einführung von Eisen u. von Möllendorff.

30 Vgl. de Jong (2009) 89.

nung von AutorIn und ErzählerIn,³¹ wie sie sich in einem zweistufigen Kommunikationsmodell ausdrückt, das auf Empfängerseite das jeweilige Pendant benennt:³²



Diskutiert ist innerhalb der Narratologie die Frage nach einer weiteren Ebene zwischen dem realen Autor/der realen Autorin und der Erzählstimme und entsprechend zwischen dem realen Leser/der realen Leserin und dem Adressaten (narratee). Diese Ebene kann als *implied author/implied reader* (bei Seymour Chatman)³³, als *abstrakter Autor/abstrakter Leser* (bei Wolf Schmid)³⁴ oder *Autorinstanz/Leserinstanz* (bei Silke Lahn und Jan Christoph Meister)³⁵ auftreten, der Begriff der *Autorfiguration* bei Barbara Schmitz, der sich aus den *Autorfunktionen* herleitet, ist ebenfalls auf dieser Ebene anzusetzen.³⁶ Diese Diskussion kann hier nicht in der Ausführlichkeit geführt werden, die ihr zukäme. Insbesondere die Bezugnahme auf antike Texte stellt ein solches Textmodell vor anregende Herausforderungen, die es auszuloten gälte. Ich will hier allerdings zumindest einige Aspekte benennen, die mich dazu bringen, das Sprechen von einer Ebene zwischen realem Autor und Erzähler als sinnvoll anzusehen. Traditionelle Narratologie verbleibt mit ihrer Analyse ganz im textinternen Bereich und weist AutorInnen und LeserInnen anderen Disziplinen als Untersuchungsgegenstand zu – etwa der Literaturgeschichtsschreibung oder der empirischen Leseforschung. Diese Herangehensweise ist in sich stimmig und sinnvoll, ein Brückenschlag hin zu historischen und empirischen Fragestellungen ist aber in der methodischen Beschränkung auf die Ebene Erzähler/Adressat nicht angelegt. Ich sehe in der Berücksichtigung einer weiteren Ebene die Möglichkeit, einen Brückenschlag zwischen der klassischen Narratologie und historischen, aber auch kulturwissenschaftlichen

31 Lahn u. Meister (2008) 13 sprechen von „zwei Grundunterscheidungen, auf der die gesamte Theorie und Methode der erzähltechnischen Analyse beruht.“ Damit meinen sie erstens diejenige zwischen *Autor* und *Erzähler* und zweitens die zwischen *Geschichte* und *Diskurs*.

32 So stellt Eisen (2006) 68 das im Anschluss an Rimmon-Kenan und anderen modifizierte Modell von Seymour Chatman dar.

33 Chatman (1978) 151. S. dazu und zur Kritik an diesem Modell ausführlich Eisen (2006) 63–68.

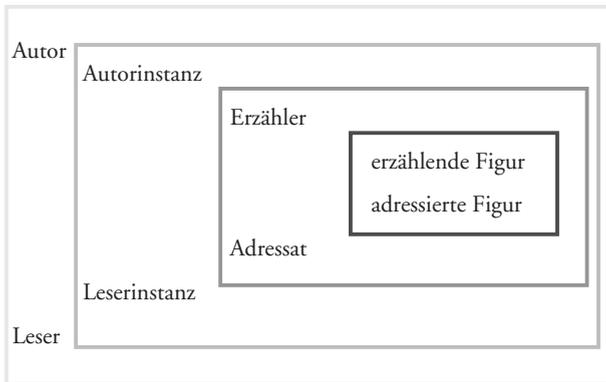
34 Schmid (2008) 45–72.

35 Lahn u. Meister (2008) 13–15.

36 Schmitz (2008) 58–108.

Herangehensweisen vorzunehmen.³⁷ Gerade die Ebene Autorinstanz – Leserinstanz scheint mir geeignet zu sein, die narratologisch fundamentale Unterscheidung von Erzähler und Autor zu schützen und trotzdem nicht auf kulturwissenschaftliche Fragestellungen zu verzichten.³⁸

Was die Terminologie betrifft, so halte ich mich an den Vorschlag von Silke Lahn und Jan Christoph Meister, die mit dem Begriff *Autorinstanz* analog zur *Leserinstanz* deutlich machen, dass es sich um eine Konfiguration handelt, die im Leseprozess ihren Ort hat. Außerdem insinuiert diese Terminologie m.E. nicht unbedingt Einzelpersonen. Für die Bibelwissenschaft, die mit der Rekonstruktion von Autorenkollektiven, Redaktionsgruppen und lesenden Gemeinschaften zu tun hat, kann diese Öffnung hin zum Kollektiv eine hilfreiche Brücke von Seiten der Narratologie sein. So lässt sich das von mir favorisierte Modell im Anschluss an Lahn und Meister wie folgt darstellen:³⁹



Die Arbeit mit einem solchen narratologischen Kommunikationsmodell ist für die Auslegung von Ex 12–13 hilfreich, weil sie die Irritation des ersten Leseindrucks analytisch zu fassen hilft. Eine Vermischung der Ebene von Figuren und LeserInnen (ohne die narratologisch informierte Differenzierung) fällt in der Auslegung von Ex 12–13 immer wieder auf. Auch, dass dieses Spezifikum des Texts mit seinem (zumindest anteilhaf-

37 Innerhalb der Exegese ist es v.a. Barbara Schmitz, die mit dem Anliegen einer Verbindung zwischen historisch-kritischen und narratologischen Ansätzen angetreten ist und daraus das Programm einer „narratologisch-historischen Methodologie“ entwickelt hat. Diese steht zwar noch in den Anfängen, ist aber m.E. sinnvoll weiterzuverfolgen.

38 Zur kulturwissenschaftlichen Ansätzen in der Narratologie s. Erll u. Roggendorf (2002) pass. Auch die kognitive und natürliche Narratologie bezieht kontextuelle Phänomene in die Analyse mit ein. Zerweck (2002) pass.

39 Vgl. Lahn u. Meister (2008) 14.

ten) Charakter als liturgischem Text, als Festanweisung zu tun hat, steht in der Auslegung nicht in Frage.

In der Gottes- und Moserede tritt der Autor teilweise aus der Erzählsituation heraus. Er bespricht zwar weiterhin, was die Israeliten damals in Ägypten taten und erlitten, wendet sich aber gleichzeitig an seine Hörer und Hörerinnen und verknüpft die Vergangenheit mit der Gegenwart, indem er Assoziationen an ihre eigene liturgische Erfahrung hervorruft. Wie jede Ätiologie beschreibt Ex 12 den Sinn der Gegenwart als Erzählung der Vergangenheit.⁴⁰

Die Narratologie aber geht über diese Formulierung eines ersten Eindrucks hinaus. Sie stellt mit ihrer feinen Differenzierung literarischer Ebenen in Erzählungen⁴¹ und speziell mit dem *Metalepse*-Begriff, der dazu dienen kann, Ebenenwechsel und -unstimmigkeiten zu beschreiben, ein Instrumentarium zur Verfügung, mit dem diese Verschiebungen exakter bestimmt und dadurch für die Interpretation besser fruchtbar gemacht werden können. Dass die Verflechtung von Erzählung und Regelwerk zum Textkorpus der Tora wesentlich dazu gehört, konnte bereits gezeigt werden. Dass außerdem die Beziehung zwischen Text und lesender Gemeinschaft in kanonischer Literatur eine besondere ist, wird weiter unten noch klarer ausgeführt. Hier sei nur festgestellt, dass kanonische Literatur dazu tendiert, den Leser/die Leserin in die erzählten Ereignisse hinein zu verstricken und eine wie auch immer geartete Kontinuität von den Figuren zu den abstrakten LeserInnen herzustellen. Diese Verbindung von Figuren und LeserInnen kann verwandtschaftlich, ethnisch oder auch ideell – im Sinn der Nachfolge – konstruiert werden.

In einem solchen Rahmen kann und soll der Terminus *Metalepse* mit Sicherheit nicht alle angedeuteten Phänomene umfassen. Denn auch im Kontext einer auf die antike Literatur hin modifizierten Vorstellung des Begriffs *Metalepse*, wie er von Irene de Jong 2009 skizziert⁴² und in den Beiträgen dieses Bandes weiter entwickelt worden ist, kann es nicht darum gehen, den Begriff inflationär zu verwenden. Die *Metalepse* bleibt von der einfachen Pragmatik eines Erzähltexts abzugrenzen. Dennoch – das ist eine These dieses Beitrags – hat der *Metalepse*-Begriff in Bezug auf bestimmte

40 Leonhard (2003) 253. Wir würden hier wohl nicht vom Autor, sondern vom Erzähler sprechen.

41 Auch wenn NarratologInnen sich nicht eines einheitlichen Modells literarischer Ebenen bedienen und über die Anzahl, Benennung und genaue Beschreibung der Instanzen eines Erzählwerks zum Teil heftige Auseinandersetzungen geführt werden, so ist doch allen narratologisch arbeitenden LiteraturwissenschaftlerInnen gemeinsam, dass sie sich um eine exakte Bestimmung der Ebenen bemühen. S. dazu z.B. Schmid (2008) 43–114.

42 de Jong (2009).

biblische Texte durchaus seine heuristische Qualität und gewinnt dieses Konzept zudem in seinem Gespräch mit den biblischen Texten spezifische Qualitäten.

Wenn im Folgenden die Darstellung des Auszugs aus Ägypten als erstem Pessach in Ex 12,1–13,16 mit Hilfe der Kategorie der Metalepse analysiert werden wird, dann deshalb, weil die Überblendung von Erzählung und Festanweisung eine Verwischung narrativer Ebenen bewirkt. Zwischen der Ebene der Figuren und der Ebene der Adressaten dieser Erzählung entstehen mannigfaltige Verbindungen, die Exodusgeneration und die folgenden Generationen geraten in gemeinsame Handlungssphären, teilen im Diskurs Chronotope, die in der Story zeitlich und räumlich weit voneinander entfernt liegen. Das führt in der narratologischen Analyse zu einer Vermischung von Figuren und Adressaten, in der Textinterpretation zu einer Überblendung von Figuren und Leserinstanz. Die Leserinstanz scheint in das Geschehen hinein zu treten, die Bühne der erzählten Welt öffnet sich zum Zuschauerraum hin, als kommende „Generationen“ (s.u.) werden die ModellleserInnen selbst Akteure auf der Bühne der erzählten Welt.

Folgende literarische Züge tragen dazu bei, dass dieser Effekt einer Überblendung von erstem Exodus und nachfolgenden Feiern, von handelnder Gemeinschaft und hörender Gemeinschaft, von Exodusgeneration und allen weiteren Generationen entsteht:

1. Das Durchbrechen des Erzählverlaufs im *Makrokontext* (3.1 Story und Discourse),
2. die komplexe *Kommunikationsstruktur* (3.2 Diegetische Ebenen),
3. eine entsprechende proleptische *Zeitstruktur*, die ihren Ausdruck in der Verbalsyntax und in zeitlichen Markern findet und außerdem mit einer semantischen Markierung der zeitlichen Übereinstimmung *בַּעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה* („genau an diesem Tag“: Ex 12,17.41.51) einher geht (3.3 Die kommenden Generationen),
4. eine *Raumstruktur*, die den Ort der erzählten Handlung, Ägypten, überschreitet und bereits den Ort des zukünftigen Handelns („das Land, das Euch JHWH gibt, wie er gesagt hat“: Ex 12,25) in den Blick nimmt (3.3 Die kommenden Generationen),
5. *semantische Felder*, die eine Verbindung zwischen den im Text Handelnden und den den Text Lesenden herstellen (Generation, Kinder, Gemeinde Israel [עֲדָה], Älteste Israels, Volk...) (3.3 Die kommenden Generationen),
6. auf der Ebene der Fabel eine Interferenz von *einmaliger* Handlung und *wiederholbarem* Ritual (3.4 Ex 12–13 und das Pessach-Fest; 3.5 Unstimmigkeiten des Chronotops).

3. Geschichtserzählung und Festanweisung in Exodus 12,1–13,16⁴³

Alle Riten haben diesen Doppelaspekt der Wiederholung und der Vergegenwärtigung. Je strenger sie einer festgelegten Ordnung folgen, desto mehr überwiegt der Aspekt der Wiederholung. Je größere Freiheit sie der einzelnen Begehung einräumen, desto mehr steht der Aspekt der Vergegenwärtigung im Vordergrund.

Jan Assmann⁴⁴

Ich will mich nun einem Text genauer zuwenden, der in seiner ganzen Anlage das Prinzip *Tora* verkörpert, indem er die Erzählung des Auszugs aus Ägypten mit der Anweisung zur Pessachfeier verbindet. Ex 12,1–13,16 führt in einen gleitenden Prozess hinein, in dem die Kommunikation auf der Seite der Angesprochenen zwischen den adressierten Figuren und den Adressaten der Erzählung changiert. Immer wieder greift die Erzählung vor allem in der Figurenrede hinaus über das, was den in der erzählten Welt Angesprochenen angemessen ist. So wird im erzählten Exodusgeschehen eine zukünftige Konstellation sichtbar, in der das gerade erzählte Ereignis als Fest erinnert sein wird. Der Exodus findet nicht in der Vergangenheit erzählter Handlung, sondern im Futur Perfekt des zu erinnernden Ereignisses statt. Der Auszug wird stattgefunden haben – diese Perspektive ist aufs Engste mit der Darstellung des Auszugs in der Ereignisreihe der Story verbunden. Die Akteure verschmelzen mit ihren eigenen Nachfahren, die folgenden Generationen werden zur Schaltstelle, an der eine Überblendung von Figuren und Leserinstanz geschieht. Dieser metaleptische Prozess steht im Dienst der liturgischen Verankerung des erzählten Ereignisses und damit der verbindlichen Identifikation aller kommenden Generationen mit der Generation jener, die unter der Führung des Mose im Begriff sind, aus Ägypten auszu ziehen.

¹JHWH redete mit Mose und Aaron im Lande Ägypten: ²„Der jetzige Monat soll in eurem Kalender der erste werden; er führt bei euch die Anderen Monate des Jahres an. ³Teilt der ganzen Gemeinde Israel Folgendes mit: „Am zehnten Tag dieses Monats soll jede Familie sich ein Lamm aussuchen, Haushalt für Haushalt. ⁴Wenn die Leute in einem Haus alleine kein ganzes Lamm essen können, dann sollen sie sich mit so vielen Nachbarinnen und Nachbarn zusammentun, bis sie in der Lage sind, ein ganzes Lamm zu verspeisen. ⁵Das Lamm muss gesund, männlich und ein Jahr alt sein. Ihr könnt es aus der Schaf- oder Ziegenherde

43 Dieser Abgrenzung folgen u.a. Fischer u. Markl (2009) 129f; Berner (2010) 267–342. Zur Problematik dieser Abgrenzung s. Steins (2012) 89–91. Einsatz mit 11,1: Dozeman (2009), der mit dieser Abgrenzung auf die Struktur von Ankündigung (11,1–10) und Erfüllung (12,29–36) setzt (Ebd. 248); Noth (³1965).

44 Assmann (1992) 17.

nehmen. ⁶Ihr haltet es gesondert bis zum 14. Tag des Monats. Dann schächtet ihr es, so weit die Gemeinde Israels reicht, und zwar in der Abenddämmerung. ⁷Alle sollen sie dann etwas von dem Blut an die Türpfosten und den Querbalken der Häuser streichen, in denen sie das Mahl halten. ⁸Sie müssen das Fleisch, am Feuer gebraten, in derselben Nacht essen. Mazzen und bittere Kräuter gehören dazu. ⁹Auf keinen Fall dürft ihr es roh oder gekocht essen. Es muss am Feuer gebraten sein, und zwar vollständig, mit Kopf, Schenkeln und Eingeweiden. ¹⁰Ihr dürft davon nichts bis zum nächsten Morgen übrig lassen. Bleibt gegen Morgen ein Rest, dann müsst ihr ihn verbrennen. ¹¹Ihr selbst sollt beim Essen bereit zum Aufbruch sein: das Gewand mit dem Gürtel geschürzt, die Füße mit Sandalen geschützt, den Wanderstab in der Hand. Ihr esst wie auf der Flucht. Das ist das Pessachfest für JHWH. ¹²Ich werde in jener Nacht durch Ägypten gehen und alles Erstgeborene im Lande töten, angefangen bei den Menschen, bis hin zu den Tieren. Gegen alle Gottheiten Ägyptens vollstrecke ich die Strafen, ich heiße JHWH. ¹³Das Blut an euren Häusern soll für euch eine Schutzmarke sein. Ich sehe, wo ihr wohnt, und gehe an euren Häusern vorbei; sie soll mein vernichtender Schlag nicht treffen, wenn ich tötend durch Ägypten gehe. ¹⁴Dieser Tag wird euch zum Gedenktag, ihr sollt ihn künftig mit einem Fest für JHWH begehen. Das ist für immer eure Pflicht. ¹⁵Sieben Tage werdet ihr Mazzen essen. Schon am ersten Tag müsst ihr den Sauerteig aus euren Häusern entfernen, denn jemand, der an diesen sieben Tagen gesäuertes Brot isst, wird aus der Gemeinschaft Israels ausgestoßen. ¹⁶Am ersten und am siebten Tag soll eine heilige Festversammlung stattfinden. Ihr dürft an diesen Tagen keinerlei Arbeiten verrichten, nur die Zubereitung der für alle notwendigen Speisen ist erlaubt. ¹⁷Beachtet genau das Mazzengebot, denn eben an diesem Tage habe ich euch in euren Stammesverbänden aus Ägypten herausgebracht. Haltet den Tag in Zukunft sorgfältig ein; das ist für immer eure Pflicht. ¹⁸Ihr fangt abends mit dem Anbruch des 14. Tages dieses Monats an und esst Mazzen bis zum Abend des 21. Tages. ¹⁹Sieben Tage lang darf man in euren Häusern keinen Sauerteig finden. Jeder Mensch, der Gesäuertes isst, verwirkt sein Leben, er wird aus der Gemeinde Israel ausgemerzt, sei er nun fremd oder einheimisch. ²⁰Gesäuertes darf einfach nicht gegessen werden; in allen euren Siedlungen sollt ihr Mazzen essen.“ ²¹Mose rief die Familienvorstände Israels zusammen und redete zu ihnen: „Nun geht, sucht euch für jeden Haushalt ein Lamm, schächtet es zum Pessachmahl. ²²Dann nehmt ihr ein Bündel Ysop, taucht es in die Schale mit dem Blut und bestreicht damit den Querbalken und die beiden Seitenpfosten der Tür. Ihr selbst dürft bis zum nächsten Morgen das Haus nicht verlassen. ²³Wenn JHWH umhergehen und die Menschen in Ägypten schlagen wird, sieht er das Blut an der Tür eurer Häuser. JHWH überschlägt dann diese Tür und gestattet nicht, dass das tödliche Verderben in eure Häuser einzieht. ²⁴Haltet alle diese Regeln ein, sie sind für euch und alle eure Nachkommen eine immerwährende Pflicht. ²⁵Wenn ihr also in das Land kommt, das JHWH euch zugesagt hat, sollt ihr diesen Gottesdienst weiter halten. ²⁶Eure Kinder werden euch dann fragen: ‚Warum feiert ihr diesen Gottesdienst?‘ ²⁷Ihr sollt ihnen antworten: ‚Das ist das Pessachopfer für JHWH. Er ist damals in Ägypten, als er die Bevölkerung schlug, schonend an den Häusern Israels vorbeigegangen. Unsere Wohnstätten hat er gerettet!‘“ Da fiel das ganze Volk auf die Knie und verharrte in Anbetung. ²⁸Dann machten sich die Frauen und Männer Israels daran, alles genau so auszuführen, wie JHWH es ihnen durch Mose und Aaron aufgetragen hatte. ²⁹Gegen Mitternacht schlug JHWH alle Erstgebo-

renen in Ägypten tot, angefangen vom mitregierenden Kronprinzen Pharaos bis zum Sohn des Gefangenen im Kerker, auch alle erstgeborenen Tiere. ³⁰Pharao, seine Beamten und die ganze Einwohnerschaft wachten in jener Nacht auf und stimmten ein gewaltiges Klagegeschrei an. Es gab kein Haus in Ägypten, in dem nicht Tote zu betauern waren. ³¹Noch in der Nacht rief Pharao Mose und Aaron zu sich und sagte: „Macht euch alle fort aus meinem Land, ihr mitamt den Israeliten und Israelitinnen. Geht, haltet Gottesdienst für JHWH, wie ihr das gefordert habt. ³²Nehmt euer ganzes Vieh mit, wie ihr es wolltet, nur fort mit euch, aber segnet mich noch.“ ³³Auch die einfachen Menschen drängten das Volk, nur schnell das Land zu verlassen; sie dachten: „Wir werden noch alle zugrunde gehen!“ ³⁴Die Israelitinnen und Israeliten aber nahmen den Teig ungesäuert mit; sie wickelten die Backtröge in ihre Gewänder und legten sie sich auf die Schultern. ³⁵Sie hatten auch die Anweisung des Mose befolgt und von den Ägypterinnen und Ägyptern Silber- und Goldsachen, sowie Festkleider gefordert. ³⁶JHWH verschaffte dem Volk in Ägypten so großen Respekt, dass die Menschen bereitwillig alles hergaben. Auf diese Weise entwendete man den Ägyptern und Ägypterinnen ihren Schmuck. ³⁷Der Heerzug Israels wanderte von Ramses nach Sukkot; es waren etwa 600 000 gehfähige Männer, – Frauen, Kinder und Alte nicht mitgerechnet. ³⁸Viele andere Menschen zogen mit fort. Sie nahmen Schafe, Ziegen und Rinder ohne Zahl mit auf den Weg. ³⁹Unterwegs backten sie aus dem mitgenommenen ungesäuerten Teig runde Fladenbrote, Mazzen; Sauerteig hatten sie ja nicht bei sich. Man hatte sie aus Ägypten plötzlich vertrieben, sie konnten den Abmarsch nicht hinausschieben und sich auch keinerlei Wegzehrung bereiten. ⁴⁰Die Gemeinde Israel hatte 430 Jahre lang in Ägypten zugebracht. ⁴¹Auf den Tag genau nach Ablauf dieser langen Zeit verließ JHWHs Heerzug das Land Ägypten. ⁴²Seitdem wird diese Nacht für JHWH durchwacht, weil Gott sie aus dem Land Ägypten hinausgeführt hat. Auf Generationen hin hält die Gemeinde Israel in dieser Nacht JHWH zu Ehren Wache. ⁴³JHWH sprach zu Mose und Aaron: „Für das Pessachmahl gelten folgende Regeln: Fremde dürfen daran nicht teilnehmen. ⁴⁴Einen gekauften Sklaven musst du beschneiden, dann darf er davon essen. ⁴⁵Ansässige Fremde und Saisonarbeiter sind nicht zum Mahl zugelassen. ⁴⁶Im selben Haus wird das Lamm verzehrt, kein Stück von seinem Fleisch darf das Haus verlassen. Man darf dem Tier keinen Knochen brechen. ⁴⁷Die ganze Gemeinde Israel soll diese Regeln befolgen. ⁴⁸Wohnt ein Ausländer unter euch und möchte beim Pessach für JHWH mitmachen, so müssen alle männlichen Mitglieder seiner Familie beschnitten werden. Dann kann er wie Einheimische am Mahl teilnehmen. Aber Unbeschnittene dürfen nicht mitessen. ⁴⁹Ein und dasselbe Recht soll für Einheimische und ortsansässige Ausländer gelten.“ ⁵⁰Die Gemeinde Israel führte alles genauso aus, wie JHWH es über Mose und Aaron angeordnet hatte. ⁵¹Am selben Tag noch brachte JHWH die wohl gegliederten Scharen Israels aus Ägypten heraus. 13 ¹JHWH sprach zu Mose: ²„Weihe mir in Israel alles, was als Erstes aus dem Mutterschoß kommt. Das gilt für Menschen und Tiere. Alles zuerst Geborene gehört mir.“ ³Mose sprach zum Volk: „Haltet diesen Tag, an dem ihr aus Ägypten, dem Sklavenland, fortgegangen seid, fest in Erinnerung. Mit großer Gewalt hat JHWH euch von hier hinausgeleitet. Sauerteig darf man an ihm nicht essen. ⁴Der Tag, an dem ihr aufgebrochen seid, liegt im Monat Abib. ⁵JHWH wird euch nun in das Land der kanaanäischen, hetitischen, amoritischen, hiwitischen und jebusitischen Stämme bringen; Gott hat euch das eidlich zugesagt. Es fließt über vor Milch und Honig. Ihr aber sollt dann

jährlich in diesem Monat den Pessachgottesdienst feiern. ⁶Sieben Tage sollt ihr nur Mazzen essen; am siebten Tag findet das Wallfahrtsfest für JHWH statt. ⁷Mazzen sollt ihr essen, die ganze Woche. Gesäuertes Brot und Sauerteig dürfen in deinem ganzen Wohngebiet nicht auftauchen. ⁸Deinem Kind sollst du an diesem Tag erklären: ‚JHWH hat das für uns getan, als wir aus Ägypten auszogen.‘ ⁹Darum sollst du ein Merkzeichen tragen, es soll zur Erinnerung auf deiner Hand und an deiner Stirn zwischen den Augen angebracht sein. JHWHs Weisung soll dir so stets bewusst werden. Denn mit starker Macht hat JHWH euch aus Ägyptenland gerettet. ¹⁰Führt diese Anweisung Jahr um Jahr zum richtigen Zeitpunkt aus. ¹¹Wenn JHWH dich nun in das Land Kanaan bringt, so wie er es dir und deinen Vätern und Müttern eidlich zugesagt hat, und es dir übergibt, ¹²dann sollst du alles männliche Erstgeborene JHWH zur Verfügung stellen. Jeder erste, männliche Wurf eines Muttertieres gehört JHWH. ¹³Ein erstgeborenes Eselsfohlen kannst du durch ein Lamm ersetzen. Willst du es nicht austauschen, dann brich ihm das Genick. Eure erstgeborenen Söhne sollt ihr auslösen. ¹⁴Fragen dich deine Kinder später: ‚Was hat das zu bedeuten?‘, dann antworte ihnen: ‚Mit seiner Macht hat JHWH uns damals aus dem Sklavenland Ägypten befreit. ¹⁵Pharao hat sich dagegen gesperrt, uns fortgehen zu lassen. Darum hat JHWH alles Erstgeborene im Lande Ägypten getötet, menschliche und tierische Erstgeburt. Darum bringe ich alle männlichen Tiere, die zuerst geboren werden, JHWH zum Opfer dar; für erstgeborene Söhne opfern wir Tiere als Ersatz. ¹⁶Merkzeichen auf der Hand und auf der Stirn zwischen den Augen sollen daran erinnern, dass JHWH uns mit gewaltiger Macht aus Ägypten herausgeführt hat.‘⁴⁵

3.1 Story und Discourse⁴⁶ in Ex 12,1–13,16

Literarily, the placement of chapter 12 serves to retard the action of the narrative; the reader is kept waiting regarding the outcome of the announcement of chapter 11. But this also serves to place the actual event of 12:29–32, when it is reported, outside the flow of the story and integrates it into a liturgical context.

Terence Fretheim⁴⁷

Ex 12,1–13,16 gehört zum Abschnitt Ex 1,1–18,28, in dem auf die Volkwerdung Israels die Bedrückung durch die Ägypter und daraufhin der Auszug erfolgt. Umgeben wird die Schilderung des Aufbruchs von der Plagenerzählung (Ex 7–11) und der Erzählung vom Durchzug durch das

45 Nach Bibel in gerechter Sprache (2006); unter Ersatz der Varianten des Gottesnamens durch das Tetragramm „JHWH“ und unter Wegfall der Anmerkungsziffern im Original durch I.M.

46 Ich entscheide mich in diesem Zusammenhang für die englischsprachige Terminologie, da das deutsche *Geschichte*, wie es etwa von Lahn u. Meister (2008) 14, im Gegenüber zu Diskurs eingeführt wird, mir zu sehr das Element des Historischen transportiert. Einen forschungsgeschichtlichen Überblick zu Begriff und theoretischem Hintergrund gibt Poplutz (2008) 6–31.

47 Fretheim (1991) 132.

Rote Meer (Ex 13,17–15,21), die gefolgt wird vom Weg hin zum Gottesberg Sinai (Ex 15,22–18). Innerhalb von Ex 12–18 bilden die Kapitel 12,1–15,21 einen Zusammenhang, der die ersten Anweisungen zum Auszug mit dem Durchzug durch das Schilfmeer und schließlich mit den Siegesliedern von Mose und Miriam verbindet.⁴⁸ Die Erzählung vom Auszug ist von Unterbrechungen der reinen Narration geprägt, einerseits durch die Regulative, andererseits durch die beiden Lieder in Ex 15. Sowohl mit den Regulativen als auch mit den Liedern öffnet sich die Narration hin zur Liturgie: „One is invited, indeed compelled, to read the story *through* a liturgical lens.“⁴⁹ Das Verhältnis zwischen der Narration und den nicht-narrativen, den liturgischen Texten ist spannungsvoll, die Kontaktzonen keine harmonischen Räume. So geschieht eine wechselseitige Auslegung von Erzählung und Festanweisung, von Erzählung und Lied, die das Exodusgeschehen in jeweils anderem Licht erscheinen lässt und außerdem die Erzählung der Vergangenheit hin zur erzählenden Zukunft öffnet. Diese Öffnung auf zukünftige Lesende hin gilt sowohl für die regulativen Festanweisungen als auch für die Lieder in Ex 15. In beiden Fällen werden zukünftige Lesende weit über die Textpragmatik einer gewöhnlichen Erzählung hinaus in das Geschehen involviert, wird – anders herum – das Geschehen für die zukünftig Lesenden als Teilhabende hin geöffnet. Ex 15, das Siegeslied am Schilfmeer, kann als „Umschaltelement“ zwischen Text und Leser, zwischen Vergangenheit und Zukunft⁵⁰ begriffen werden. Die literarischen Mittel allerdings sind unterschiedliche je nachdem ob es sich um ein Lied oder um eine Festanweisung handelt. Für die regulativen Texte sollen sie im Folgenden näher vorgestellt werden.

Zu beginnen ist mit den Diskrepanzen von Story und Discourse. Der unmittelbare narrative Kontext sind die Erzählungen von den Plagen, die Ägypten dazu bewegen sollen, das Volk JHWHs ziehen zu lassen. Auf der Ebene der *story* wäre zu Beginn von Ex 12 nach der Erzählung der neunten und der Ankündigung der zehnten nun die Ausführung der zehnten Plage zu erwarten. Darauf könnte der Auszug aus Ägypten erfolgen und dann wäre diese Erfahrung ins kulturelle Gedächtnis mithilfe einer Ritualanweisung einzuschreiben.

So würde man es vermuten. In zweierlei Hinsicht jedoch weicht die Reihenfolge der erzählten Ereignisse des Discourse signifikant von jener

48 Diese Abgrenzung findet sich bei Fretheim (1991) 133ff; Steins (2007) 232–237; Steins (2012).

49 Fretheim (1991) 133.

50 Ballhorn (2007) 139. Ballhorn geht ausführlich auf die literarischen Elemente ein, die diese eine Öffnung der Erzählung auf die jeweils lesende Gemeinschaft hin signalisieren. Eine ausführliche Darstellung würde hier aber zu weit führen. S.a. Steins (2012).

der Story ab. *Erstens* entsteht vor der Erzählung der zehnten, der grau-samsten und der entscheidenden Plage eine Pause, die die Spannung erhöht und die zehnte Plage hervorhebt. Das Töten der Erstgeburt ist schon angekündigt (Ex 11,4ff), doch schiebt sich zwischen Ankündigung und Ausführung die ausführliche Beschreibung des Pessach-Rituals, was die Ausführung, die Tötung der Erstgeburt, bis Ex 12,29–32 verschiebt.⁵¹ Und *zweitens* gibt es erzählerisch (!) kein Ereignis, das später zum Ritual hin transformiert würde, sondern Erzählung und Festanweisung sind von Beginn an unauflöslich miteinander verbunden. Die Auszugserzählung bietet nicht etwa erst eine Narration und dann eine rituelle Umsetzung, sondern sie erzählt das Ursprungsereignis bereits als Ritual. Genauer: Der erzählten Ausführung in 12,27–31 geht die Ritualanweisung voran. Das erzählte Ereignis findet bereits im Modus der Wiederholung (und Wiederholbarkeit) statt.⁵²

3.2 Diegetische Ebenen in Ex 12,1–13,16

Die kommunikative Struktur der beiden behandelten Kapitel ist komplex. Die Figurenrede ist dominant sowohl in ihrer Quantität als auch hinsichtlich ihrer Position: Häufig geht sie der erzählten Handlung voran. Was geschieht, wird immer wieder schon in Figurenrede vorweg genommen, das Handeln durch entsprechende Ausführungsnotizen (12,27–31.50–51) auf das Gesagte bezogen. Zur strukturellen Qualität der Figurenrede kommt ihre autoritative Stellung als Gottesrede und als – von Gott gebotene – Moseredede. Hier wie auch an anderen Stellen der Tora spielt dabei die Stimme des Mose eine zentrale Rolle. Diese narrativ ausgeführte Position entspricht der Unüberbietbarkeit Mose als Prophet (vgl. Dtn 34,10), d.h. als Mittlergestalt zwischen Gott und Volk.

Die Komplexität der Kommunikation wird dadurch gesteigert, dass auch als Angesprochene Akteure ins Spiel kommen, die jene Gruppe der im Zuge der Story Handelnden überschreiten. Hier ist vor allem an die Kinder zu denken, die kommunikativ in das Geschehen eingebunden werden, indem sie als Fragende weitere Erzählungen provozieren (12,26f; 13,8–16). Auch hier ist wiederum auf die verzögerte Umsetzung in der erzählten Handlung hinzuweisen. Die erste Kinderfrage in 12,26 wird im Rahmen der Moseredede an die Ältesten gestellt; das Fragen der Kinder und die entsprechende Antwort gehört bereits zu den Anweisungen für

51 Fretheim (1991) 132.

52 Vgl. zur ins schriftliche Werk eingearbeiteten Rezeptionsvorgabe in der ägyptischen Literatur in diesem Band Moers.

das rituelle Handeln. Es geht der Ausführungserzählung voran und wird auch innerhalb der Ausführungserzählung nicht aufgenommen. Auch die zweite – längere – Passage der Kinderfragen steht im Rahmen zweifach eingebetteter Figurenrede.

Der Übersichtlichkeit halber sei hier eine Tabelle eingefügt, die die Kommunikationsstruktur der Erzählung sichtbar macht.

<i>12,1–20 Anweisung für Pessach und Mazzot (JHWH ► Mose und Aaron ► Gemeinde Israel)</i>		
12,1	E1	Redeeinleitung
12,2–20b	E2	JHWH ► Mose und Aaron
12,3a	E2	Redeeinleitung
12,3b–20	E3	JHWH ► Mose und Aaron ► ganze Gemeinde (הָעָד) Israel
<i>12,21–27d Anweisung für Pessach (Mose ► Älteste)</i>		
12,21a.b	E1	Redeeinleitung
12,21c–27	E2	Mose ► alle Ältesten Israels
12,26b	E2	Redeeinleitung
12,26c	E3	„eure Söhne“ ► „zu euch“
12,27a	E2	Redeeinleitung
12,27b–27d	E3	„ihr“ ► (eure Söhne)
<i>12,27e–42 Aufbruch aus Ägypten (ungesäuertes Teig, aber kein Lamm)</i>		
12,27e–31b	E1	Ausführung des Mose und Aaron Gebotenen, Schlagen der Erstgeburt
12,31a.b	E1	Redeeinleitung
12,31c–32d	E2	Pharao ► Mose und Aaron
12,33a	E1	Handeln der Ägypter
12,33b	E1	Redeeinleitung
12,33c	E2	Ägypter
12,34–42	E1	Aufbruch aus Ägypten, Mazzot (kein Pessach), Mitnehmen der Geräte
<i>12,43–51 Anweisung für die Teilnahme am Pessachmahl (JHWH ► Mose und Aaron); Ausführungsnotiz</i>		
12,43a	E1	Redeeinleitung
12,43b–49	E2	JHWH ► Mose und Aaron
12,50–51	E1	Ausführung des Mose und Aaron Gebotenen

13,1–16 Anweisung für das Auslösen der Erstgeburt und für Mazzot (JHWH ► Mose; Mose ► Volk עַם)		
13,1	E1	Redeeinleitung
13,2	E2	JHWH ► Mose
13,3a	E1	Redeeinleitung
13,3b–16	E2	Mose ► Volk
13,8a	E2	Redeeinleitung
13,8b	E3	„Du“ ► „deinem Kind“
13,14b	E2	Redeeinleitung
13,14c	E3	„dein Kind“ ► „dich“
13,14d	E2	Redeeinleitung
13,14e–16	E3	„du“ ► „deinem Kind“

Der erste Hauptteil, der die genauen Anweisungen für das Handeln der Israelitinnen und Israeliten formuliert, liegt als doppelt eingebettete Rede zwei Ebenen unterhalb der erzählten Handlung. Gott gebietet Mose und Aaron im Land Ägypten direkt zunächst nur den Jahresanfang, um ihnen daraufhin eine exakte Rede an „die ganze Gemeinde Israel“ (12,3) aufzutragen. Die zweifache Redeeinleitung לְמֹר (lēmōr kann im Deutschen als *folgendes* oder wie meist als redееinleitender Doppelpunkt wiedergegeben werden) in V 1 und V 3 markiert diese doppelt eingebettete Rede.

Rein quantitativ nimmt die Ebene erzählter Handlung (E1) nur einen geringen Teil der Ausführungen ein. Neben den Redeeinleitungen und einer kurzen Ausführungsnotiz in 12,50f ist das v.a. *die Passage 12,27–42*, in der die Aufbruchssituation der Israeliten aus Ägypten erzählt wird. Das Schlagen der Erstgeburt, der eilige Aufbruch mit dem ungesäuerten Teig, die Mitnahme der Gegenstände, eine lokale und temporale Situierung der Aufbruchssituation, schließlich eine zusammenfassende Qualifizierung dieser Nacht. Die erzählte Handlung bezieht sich dezidiert auf die erzählte Rede zurück: „Die Kinder Israels handelten, wie JHWH Mose und Aaron geboten hatte. So handelten sie.“ (V 28)

Alles, was zu Pessach und Mazzot gesagt wird, ist kommunikativ durch Figurenrede vermittelt, und zwar teilweise mehrfach gestuft. Der gesamte *erste Abschnitt V 1–20* unterliegt einer solchen doppelten Stufung: JHWH spricht zu Mose und Aaron (kurz nur wird eine Anweisung bzgl. der Monatszählung an sie gerichtet), dann leitet V3 mit „sagt der ganzen Gemeinde Israel“ bereits die nächste Ebene der Figurenrede ein. Was im Folgenden über Pessach (V 4–13) und Mazzot (V 14–20) gesagt wird,

steht unter einer doppelten Redeeinleitung, liegt damit auf einer zweiten figuralen Kommunikationsebene: JHWH spricht zu Mose und Aaron und sagt ihnen, was sie den Israeliten sagen sollen.

Der *zweite Abschnitt V 21–27d* wird als Moseredede an die Ältesten dargestellt, kommunikativ also in etwa eine Umsetzung des in V 3 Gebotenen („Sagt der ganzen Gemeinde Israel“). Allerdings spricht nur Mose, und zwar zu den Ältesten. Auch die Wiedergabe der Rede stimmt nicht mit dem von JHWH Angewiesenen überein. Die Betonung liegt auf dem Blutritus, Mazzot fehlt ganz. Damit steht dieser Abschnitt inhaltlich in stärkerer Verbindung zur darauffolgend erzählten Handlung vom Schlagen der Erstgeburt (Blutritus als Schutz) als zur von JHWH gebotenen Rede an die Gemeinde mit ihrer Entfaltung von Pessach und Mazzot, wo der Blutritus nur einen geringen Teil einnimmt (12,7.13).

V 43–49 folgt auf die Erzählung vom Aufbruch eine Gottesrede an Mose und Aaron, in der Regeln für die Beteiligung Fremder am Pessachmahl aufgestellt werden. Die Beschneidung wird zur Bedingung gemacht, Pessach ist also eine Frage der Zugehörigkeit.

Eine Ausführungsnotiz (V 50.51) und eine zeitliche Situierung beenden den Abschnitt.

Schließlich werden vor der Schilfmeererzählung noch einmal Ritualanweisungen gegeben (13,1–16). Das Hauptaugenmerk liegt jetzt auf der Auslösung der Erstgeburt. Die kommunikative Ebene ist quasi als Überschrift eine Gottesrede an Mose (13,1 (Redeeinleitung). 2), ausführliche Bestimmungen folgen in einer Moseredede zum Volk.

Zusammenfassend muss festgehalten werden:

1. Wesentliches wird nicht erzählt, sondern im Rahmen von Figurenrede besprochen. Das Schema zur Kommunikationsstruktur des Texts macht diesen quantitativen Überhang von erzählter Rede im Verhältnis zu erzählter Handlung deutlich.
2. Zwischen Gebotem und sowohl diskursiver als auch handelnder Ausführung bestehen inhaltliche Spannungen. Während JHWH *Mose und Aaron* geboten hat, zur *ganzen Gemeinde* zu sprechen (12,1.3), spricht in 12,21 nur *Mose* und zwar zu den *Ältesten*. Die genauen Anweisungen für Schlachtung und Zubereitung des Pessachlammes gibt er nicht weiter, sondern stellt den Auftrag stark verkürzt dar.
3. Die Figurenrede nimmt inhaltlich Wesentliches vorweg bzw. sie ist der einzige Ort, an dem zentrale Handlungsvollzüge überhaupt vorkommen. Die Anweisungen bzgl. der Qualität des Lammes (gesund, männlich, einjährig; vgl. 12,5) etwa werden ebenso wenig im Folgenden wieder aufgegriffen wie die Versammlung am ersten und siebten Tag (12,16).
4. Kommunikativ werden Personen ins Spiel gebracht und im Rahmen von Figurenrede besprochen, die außerhalb des unmittelbar angespro-

chenen Kollektivs der ausziehenden Israelitinnen und Israeliten liegen. Die Auszugsgeneration kennt keine soziale Differenzierung in Fremde, Halbbürger und Lohnarbeiter. Die adressierten Figuren sind selbst Sklaven, sie haben keine Sklaven für Geld gekauft (12,43–45) – das sind soziale Verhältnisse aus dem Bereich der Leserinstanz, die hier in die Figuren hinein projiziert werden.

3.3 Die kommenden Generationen

Tradition läßt sich als ein Sonderfall von Kommunikation auffassen, bei dem Nachrichten nicht wechselseitig und horizontal ausgetauscht, sondern vertikal entlang einer Generationslinie weitergegeben werden.

Aleida Assmann⁵³

3.3.1 Die Belehrung der Kinder

Die innerhalb der beiden Mosereden thematisierten und zu diskursiven Subjekten gemachten *kommenden Generationen* nehmen eine Schlüsselrolle ein, wenn es um die Beschreibung der metaleptischen Züge des vorliegenden Texts geht. Mit den „Kindern“ kommen Akteure ins Spiel, die auf der Bühne des erzählten Geschehens noch gar keinen Platz haben bzw. deren Handeln nicht in die von der Story vorausgesetzte Situation passt und das Chronotop auf unangemessene Weise durchbricht (s.u. räumliche und zeitliche Prolepsen). Die Funktion der Kinder besteht ja gerade in der Repräsentation jener Menschen, die den Exodus nicht erlebt haben, die also in der Situation der Story nicht präsent sind.

Zu diesen raum-zeitlichen Inkongruenzen (Ägypten/Israel; *vor* und *nach* dem Exodus) kommt die Thematisierung der kommenden Generationen, die auf das besprochene Handeln verpflichtet werden. Diese *kommenden Generationen* sind auf der Ebene der Figuren präsent bzw. genauer: auf der Ebene figuraler Rede. Gleichzeitig weisen sie über den figuralen Personenkreis hinaus zu den Nachkommen der handelnden Figuren und damit zu den abstrakten Lesenden des Texts. In diesen *kommenden Generationen* erhalten die Modellleserinnen und -leser einen Ort auf Figurenebene. Die Position der Leserinstanz wird benannt und im Rahmen figuralen Handelns verortet. Die Rede des Mose an Israel ebenso wie die Rede, die Gott Mose für Israel aufträgt, haben Relevanz sowohl für die

53 Assmann (1999) 64.

angesprochene Exodusgeneration als auch für die jeweils den Text in Les- und Vorleseprozessen aktualisierenden Generationen. Die Leseinstanz erhält einen Platz, der es realen Leserinnen und Lesern leicht machen kann, sich in die Geschichte hinein zu schreiben.

Dass die Leseinstanz einen Platz erhält, der über die gewöhnliche Textpragmatik hinausgeht und auch das Angesprochensein *als* LeserIn überschreitet, ist als Moment der Kanonaffinität des Texts zu reflektieren. Ich spreche hier bewusst nicht von der Kanonizität des Texts, die ja das Ergebnis eines historischen Prozesses ist, sondern davon, dass es kanonisch gewordene Einzeltexte gibt (wie Ex 12–13), die die für den Kanon konstitutive Entgrenzung des Texts hin zur lesenden Gemeinschaft bereits in sich tragen. Kanon verwende ich hier im genuin theologischen Sinn. „In diesem Sinne beschreibt der Terminus die jeweilige Sammlung als heilig geltender Schriften der jüdischen und christlichen Glaubensgemeinschaften, also die jüdischen und christlichen Formen der Bibel.“⁵⁴ Die Pluralität der Kanones hält in Erinnerung, dass ein Kanon heiliger Schriften nur in Bindung an eine konkrete Gemeinschaft besteht. Diese „Basiskonstellation“ von Kanon und Gemeinschaft bildet die Grundlage eines „funktional-integrativen Kanonkonzeptes“⁵⁵, in dem die Beziehung zwischen Text und glaubender Gemeinschaft immer wieder neu zu reflektieren ist. Besonderes Augenmerk muss auf diesem Hintergrund der LeserInnenposition innerhalb der kanonischen Texte gelten. Dieses Postulat ist sowohl hinsichtlich einer binnenkanonisch-intertextuell orientierten Lektüre auf kanonische Textzusammenhänge, letztlich auf den Kanon als Ganzes hin zu formulieren als auch hinsichtlich der Einzeltexte. Besonders auffällig sind auf diesem Hintergrund natürlich Texte, die die Position des abstrakten Lesers/der abstrakten Leserin auf außergewöhnliche Weise markieren.

Nicht jeder Text, der – wie Ex 12f – die Position des abstrakten Lesers so deutlich auf figuraler Ebene platziert, ist ein kanonischer Text. Aber im Horizont des Kanons mit seinem spezifischen Anspruch von Verbindlichkeit bekommt diese Öffnung hin zur lesenden Gemeinschaft, wie sie im Modellleser/in der Modellleserin von Ex 12f geschieht, eine spezifisch theologische Relevanz.

Die für einen bestimmten Anlass formulierten Texte werden transformiert, indem sie dekontextualisiert und literarisch (vielschichtig) rekontextualisiert und erst dadurch zur Heiligen Schrift für nachfolgende Generationen werden. Bildlich gesprochen wird die Bindung an den Ursprung gelockert, damit der Text wei-

54 Schöpflin (2009).

55 Steins (2006) 48f.

terhin sprechen kann. [...] Heilige Schrift gewinnt den Charakter des Rituals, gewissermaßen der ‚gepflegten‘ Erinnerung, das die Teilnehmenden, statt sie in die Vergangenheit zurückzuführen („so war das damals“) in die Gegenwärtigkeit des Ursprungs stellt („Ein Gedächtnis seiner Wunder ...“) [...] Der Kanon selbst überspringt diesen „Graben“, indem er die Geschichte der Gotteserfahrungen des Gottesvolkes „auf das Gedenken“ hin transformiert.⁵⁶

Der Raum für die ModellleserInnen ist das identifikatorische Mithandeln, das auf der figuralen Ebene bereits eingezeichnet ist. Insofern bietet der Text in seiner Struktur einen Raum, in dem die für den kanonischen Leseprozess konstitutive Verbindung von Text und Gemeinschaft⁵⁷ vorgezeichnet ist. Diese Markierung der LeserInnenposition in den *kommenden Generationen* geschieht vielfach innerhalb von Ex 12,1–13,16.

Im Kontext der Kommunikationsstruktur fallen die *proleptischen didaktischen Dialoge* ins Auge. Diese Kinderfragen sind bis heute für die Struktur des Sederabends, wie sie in der Pessach-Haggada entworfen ist, prägend.⁵⁸ Sie eröffnen innerhalb der Rede des Mose an die Ältesten (12,21–27) und innerhalb der Rede des Mose an das Volk (13,3–16) eine weitere kommunikative Ebene. 12,26f entwirft ein Zukunftsbild der Pessachfeier im versprochenen Land (12,25!).⁵⁹

„Wenn ihr diese Feier begeht (diesen Dienst bewahrt), wird es geschehen, dass euch eure Kinder fragen: ‚Was ist diese Feier (dieser Dienst) für euch?‘“

Die Frage nimmt terminologisch auf das gerade zuvor thematisierte Feiern Bezug und löst den für die Pessachfeier charakteristischen didaktischen Dialog aus.

13,8 führt das Gespräch mit den Kindern – hier ohne vorgängige Kinderfrage – als Erzählen ein: „Und du wirst deinen Kindern folgendes erzählen“. Die Funktion des gebotenen Pessachfests wird in der Figurenrede kurz zusammengefasst: „Um dessetwillen, was JHWH *mir* getan hat, als er *mich* aus Ägypten herausgeführt hat.“ Das *Ich* als Teil der von Mose

56 Steins (2006) 50–52.

57 Müllner (2006) 42–57, hier: 45, dort auch weitere Literatur.

58 Greve (1999).

59 Gertz (2000), stellt die Zeitstruktur von 12,21–27 radikal jener von 12,1–14 gegenüber. „Indem der Redaktor von 12,21–27 durch die Verwendung des literarischen Schemas der Kindesbelehrung streng zwischen einem Passa in Ägypten und seiner Vergegenwärtigung nach der Landnahme unterscheidet, stellt er die ursprüngliche Intention von 12,1–14 auf den Kopf und schafft so einen Ausgleich zwischen der dtn-dtr und der priesterschriftlichen Passagesetzgebung.“ Indem Gertz, gestützt von seinem redaktionellen Modell der Exoduserzählung, die metaleptischen Züge auf eine bestimmte Passage beschränkt, übersieht er m.E. die Hinweise auf Überblendungen von Auszug und Feier in den anderen Passagen und wird damit der Gesamtanlage des Texts nicht gerecht.

angesprochenen Exodusgeneration wird hier dezidiert in einer anderen Situation vorgestellt als das Kind, dem der aus Ägypten Herausgeführte erzählen soll. *Mich* hat er herausgeführt, nicht *uns*. Das impliziert, dass das Kind zum anvisierten Zeitpunkt des Erzählens nicht am erzählten Ereignis, der Herausführung, teilhat. In 13,9 allerdings ist das Kind selbst Objekt des göttlichen Handelns: „Denn mit starker Hand hat *dich* JHWH aus Ägypten herausgeführt.“ Zwischen dem Ich-Bezug der Eltern und der Identifikation der Kinder mit dem Exodusereignis liegt die Aufforderung zur Erinnerung. Sie bildet die Brücke zwischen den Generationen, sie stellt die Möglichkeit bereit, dass auch kommende Generationen, die selbst das Ereignis nicht erlebt haben, so davon erzählen, als hätten sie es erlebt. Das intradiegetische Erzählen führt also zu einer Verbindungslinie über die Generationen hinweg, die bis zur Identifikation der Kinder mit dem in der Elterngeneration Erlebten reicht.

Noch ein weiteres Mal in Kap 13 wird zum Erzählen des Exodusereignisses angehoben. Ähnlich wie in 12,26f geht auch in 13,14ff dem Erzählen des Rettungereignisses eine Kinderfrage voran: „Was [ist] das?“ Kürzestmöglich fragt das Kind, das das Ritual beobachtet bzw. an ihm teilgenommen hat, nach dem Sinn des Geschehens. Es verwundert nicht, dass die jüdische Tradition, die aus den in Ex 12f repräsentierten Kinderfragen Kinder mit verschiedenen Charakterzügen gemacht hat, diese Frage dem einfältig staunenden Kind zuweist. Die Antwort ab 13,14ff ist schwierig nach hinten abzugrenzen. Reicht die Rede der Eltern bis V 15 oder bezieht sie auch V 16 mit ein? Ich gehe von letzterem aus, sehe also auch 13,16 als Teil der Rede der Eltern.⁶⁰ Noch einmal geht es um das Auslösen der Erstgeburt, diesmal bereits in stark ritualisierter Form. Für eine Inklusion von 13,16 in die Rede der Eltern spricht:

- die Rahmung durch die Exodusformel „mit starker Hand [...]“
- die Einleitung der Kurzerzählung durch וַיְהִי (*waj^hi*, „und es geschah“). Das ist deshalb besonders auffällig, weil die für das Erzählen typische Verbalform (*wa-jigtol*) außer auf der Ebene der erzählten Handlung nur hier erscheint:
 - וַיְהִי (*waj^hi*, „und es geschah“) V 15a und
 - וַיְהַרְגֵם יְהוָה („Und JHWH tötete alle Erstgeborenen im Land Ägypten“) V 15c

Auf die Kurzerzählung folgt kausal verbunden die Beschreibung des Rituals zur Auslösung. V 16a geht auf die Metaebene und stellt zusätzlich explizit die Semiotisierung dieses Handelns fest: „Das [Ritual der Auslösung

60 S.a. Jacob (1997) 388.

+ Erzählung, I.M.] sei Dir ein Zeichen an deiner Hand und Schmuck an deiner Stirn“. Das Erzählen selbst erhält Zeichencharakter.

An drei Stellen also (12,26f; 13,8–9.14–16) wird eine zukünftige Belehrung geboten, die das Weitergeben der zentralen Inhalte an die Kinder der Exodusgemeinschaft sichern soll.

3.3.2 Generationen

Die kommenden Generationen geraten neben der Kinderterminologie auch in expliziter Nennung in den weiteren Anweisungen in den Blick. Die Generationenfolge wird auf eine nicht begrenzte Zukunft hin gedacht. Mit dem Blick auf die kommenden Generationen wird die rituelle Praxis verstetigt und verpflichtend gemacht. Dieser Doppelcharakter von Dauer und Verbindlichkeit kommt in dem an zwei der drei Stellen (12,14.17) mit dem Begriff der Generation verbundenen Doppelbegriff der „ewigen Ordnung“ (חֻקַּת עוֹלָם, *chuqat 'ōlam*) zum Ausdruck. Mit diesem metasprachlichen Begriff wird unmittelbar an die Ausführung der Regel zur Pessachordnung auf diese selbst wieder Bezug genommen, so dass schon intratextuell die Regulative selbst besprechbar werden. Auch der Ritus erhält mit der Bezeichnung „dieser Dienst“ (הַעֲבֹדָה הַזֹּאת, *ha'avodah hazōt*)⁶¹ „im Text selbst eine sachangemessene Bezeichnung“.⁶²

Der Begriff der *Generationen* (12,14.17.42) hat eine doppelte Ausrichtung. Er stellt eine verwandtschaftliche Linie her,⁶³ die im Sinn einer konstellativen Anthropologie immer identifikatorische Funktion hat. Die Terminologie von Generationen und Kindern verbindet Menschen diachron miteinander und stellt sie in ein verwandtschaftliches Verhältnis. Verwandtschaft ist im Hebräischen insofern weit gefasst, als familiäre Terminologie (Bruder, Sohn etc.) über die unmittelbaren verwandtschaftlichen Beziehungen hinausgreifen und dann auch das soziale Umfeld bis hin zum Mitgliedern des eigenen Volks meinen kann. Im Sinn einer konstellativen Anthropologie werden Menschen im Alten Israel nicht im modernen Sinn individuell entworfen, sondern stets in konkreten sozialen Zusammenhängen handelnd vorgestellt. „Der Begriff der ‚Konstellation‘ verweist auf komplexe Beziehungen, die dem menschlichen Leben Sinn

61 Im nachbiblischen Hebräisch wird der Begriff „Dienst“ zum *terminus technicus* für den kultischen Dienst, also für Liturgie. Zur biblischen Verwendung des Begriffs und ihrer traditionsgeschichtlichen Verortung s. Gertz (2000) 41f.

62 Ehlich (1979) 560. Ehlich, ebd., argumentiert auch dafür, דָּבָר (*dābār* Wort / Sache / Ereignis) in 12,24 mit Wort, also metasprachlich, zu übersetzen, so dass auch damit ein intratextueller Bezug zu den Regulativen gegeben ist.

63 Das wird etwa in der Lutherübersetzung mit „Nachkommen“ deutlich.

und Richtung verleihen.“⁶⁴ In unserem Zusammenhang geht es um die Einbindung des Einzelnen in eine Erinnerungs- und Ritualgemeinschaft, die über die aktuell lebende Gemeinde hinausreicht und prinzipiell als un-abgeschlossen gedacht wird. Dieser zweite Aspekt des Generationenbegriffs ist die zeitliche Dimension.⁶⁵ Die „Generationen“, dann auch noch verbunden mit dem zeitlich gänzlich offenen עולם *'ōlam* öffnen das im Text gebotene Handeln weit über die Angesprochenen hinaus in die Zukunft.

Es liegt nahe, im Begriff der *Generation* ebenso wie in jenem der *Kinder* eine Öffnung auf die abstrakten LeserInnen hin zu sehen. Dafür spricht die relationale Verbindung der Generationen zu der aktuell handelnden Gemeinschaft. Es handelt sich nicht um irgendwelche Menschen, die in der Zukunft leben, sondern um *eure* (12,14.17) bzw. *ihre* (12,42) Generationen. Zukünftig lebende Menschen werden durch die imperativische Ausrichtung des gebotenen Rituals, verstärkt als *ewige Ordnung* (12,14.17) in die figurale Handlungsebene mit einbezogen. So wie *Ihr* handelt (Exodusgeneration) sollen die weiteren Generationen nach *Euch* handeln. Der Text ist darauf angelegt, das figurale Handeln im Ritus zu verstetigen und die handelnden Figuren hin zu den abstrakten LeserInnen zu öffnen. Der Generationenbegriff dient dabei als Scharnierstelle.

3.4 Ex 12–13 und das Pessach-Fest

The basic rhythm of the text is thus not that of memory and hope but of *memory and liturgical responsibility*.

Terence Fretheim⁶⁶

In diesem Text aus dem Buch Exodus geht es um die Einführung eines Ritus, Pessach; in dieser Perspektive handelt es sich um die Anweisungen zur Feier von Pessach und Mazzot⁶⁷, die erzählerisch aufbereitet zum „Einsetzungsbericht“ des Fests⁶⁸ stilisiert werden. Wie bei einem Vexierbild kann aber auch die andere Sicht eingenommen werden. Dann geht es um die Erzählung vom Aufbruch des Volkes Israel aus der Sklavenherrschaft in Ägypten, in dessen Zusammenhang auch vom ersten Pessach, vom Urpessach anlässlich des Auszugs erzählt wird. In der Lektüre des Texts bleibt

64 Janowski (2010) 82.

65 Vgl. Dozeman (2009) 277.

66 Fretheim (1991) 147.

67 Zum Verhältnis von Pessach und Mazzot s. Gertz (2000) 50–56; 68–70; Dozeman (2009) 262, 270.

68 So Leonhard (2003) 234.

unklar, ob es sich bei Ex 12,1–13,16 um eine Ritualanweisung oder eine Geschichtserzählung handelt. Der Text ist wohl beides zugleich und gerade darin entfaltet er eine Kraft, die jüdische Leserinnen und Leser bis heute dazu bringt, sich mit der Generation des Exodus zu identifizieren und im feierlichen Erzählen *selbst* aus Ägypten auszuziehen. „Wie in einem Hologramm verhalten sich Erzählung und liturgische Anweisung zueinander. Je nach Lichteinfall und Perspektive wird einmal das eine, dann das andere sichtbar. Festanweisung und Geschichtserzählung greifen ineinander, damit auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.“⁶⁹

Pessach (gr. τὸ πάσχα) bezeichnet das Fest zur Befreiung aus Ägypten. Im engeren Sinn geht es um das Schlachten eines Lammes, einen Blutritus zum Schutz der IsraelitInnen und ein hastig verzehrtes Mahl. Die Begriffsetymologie ist ungeklärt, häufig wird eine Verbindung mit einem Verb *pasach* angenommen, dessen Grundbedeutung entweder „stoßen“ oder „hüpfen“ ist. Das Pessach-Ritual steht dann in Verbindung mit dem Vorübergehen/-springen Gottes an den Häusern der IsraelitInnen, die im Gegensatz zu den ägyptischen Häusern vor dem Vernichtungswillen JHWHs durch den Blutanstrich geschützt sind. Diese Herleitung legt der Text selbst in Ex 12,27 nahe, wenn er Gottes Handeln als Erklärung für das Pessach-Opfer anführt. Aber auch eine etymologische Ableitung aus dem Ägyptischen ist denkbar. Das Wort *sech* für *Schlag* wäre dann verbunden mit dem Artikel zu *pa sech* – der Schlagende.⁷⁰

Bei *Mazzot* geht es um das Backen von Brot ohne Sauerteig und um das Entfernen des Gesäuerten aus dem Lebensbereich. Beide Rituale kommen in Ex 12,1–13,16 vor, sie werden nicht immer zusammengeführt, sondern in manchen Sequenzen isoliert dargestellt. Eine Übersicht findet sich weiter unten in der tabellarischen Darstellung der kommunikativen Ebenen.

Die faktische Rezeption dieses Texts im Judentum ist ein prägnantes Beispiel dafür, dass die Leserinstanz des Texts und die realen Leserinnen und Leser oft genug getrennte Wege gehen. Die Rezeptionsgeschichte der Erzählung Ex 12 zeigt, wie wichtig die analytische Unterscheidung zwischen Adressat, Leserinstanz und empirischem Leser ist. Das heißt: Selbst die deutlichsten Bedeutungsangebote des Texts, selbst die eindeutigsten performativen Sprechakte, die die Leserinstanz geradezu zur Durchführung des Gebotenen drängen, müssen von den realen Leserinnen und Lesern nicht unbedingt als solche umgesetzt werden. Der Liturgiewissenschaftler Clemens Leonhard zeigt anhand einer eindrücklichen Fülle von

69 Müllner u. Dschulnigg (2002) 27.

70 Görg (1995) 139.

Quellen, dass der scheinbare „Einsetzungsbericht“ des Pessach-Fests, Ex 12, in den ersten Jahrhunderten eine marginale Rolle in der jüdischen Liturgie spielte. Von Qumran über das Neue Testament bis in die Mischna hinein gilt: Nur selektiv werden Elemente aus dem Text in die Liturgie aufgenommen, der Text wird aber in der Zeit des Zweiten Tempels und in den ersten Jahrhunderten nach unserer Zeitrechnung weder als liturgisches Formular noch als Lesungstext zu Pessach verwendet.⁷¹ Erst der babylonische Talmud (bMeg 31a) lässt in einer Anspielung einen Hinweis auf die bis heute übliche synagogale Lesung von Ex 12 zu Pessach erkennen.⁷² Andererseits zeigt die Pessach-Feier der Beta Israel, jener äthiopischen Jüdinnen und Juden, die umgangssprachlich ‚Falascha‘ genannt werden, „wie der bloße Text zu jeder Zeit zur Konstruktion einer Liturgie und schließlich eines Volkes führen kann.“⁷³ Denn diese Gemeinschaft greift liturgisch nicht auf ein Konglomerat aus Texten und Praktiken zurück wie das traditionelle Judentum, sondern die Beta Israel „feierten bis in die Mitte des 20. Jh.s eine anscheinend archaische Form des Pessach, indem sie ungesäuertes Brot aßen und Lämmer rituell schlachteten.“⁷⁴ Allerdings handelt es sich gerade nicht um die Bewahrung eines alten Ritus, sondern um eine aufgrund der späten Missionierung entlang des biblischen Texts entwickelte liturgische Praxis. Hier besteht „Liturgie in enger Anlehnung an Bibeltext“⁷⁵ und führt performativ eine mögliche Leseweise des biblischen Texts vor Augen, in der sich reale Leserinnen und Leser recht stark entsprechend zur Leserinstanz verhalten.

Aus der fehlenden Performanz des in Ex 12 im Rahmen der Festanweisung Gebotenen und der geringen Rolle des Texts im Kontext des Pessach-fests der ersten Jahrhunderte schließt Clemens Leonhard nun darauf, dass es die in diesem Text dargestellte Feier so nie gegeben hat.

Ex 12 ist eine allegorische Erklärung der Tempelliturgie in der Form von Geboten zu einer fiktiven Ur-Liturgie. Da jene nie gehalten wurde, fällt die Verbindung mit der realen Tempelliturgie leicht. Letztere wird als Erfüllung des im Exodusgeschehen gegebenen Gebots betrachtet. Ihre Elemente erschließen sich als Nachahmung der fiktiven Ur-Liturgie und führen zur Erinnerung des Exodus.⁷⁶

71 Die Mischna verzeichnet Ex 12,2 als Lesung drei Schabbate vor Pessach, und damit als „Einsetzungsbericht“ des Jahresbeginns zum 1. Nisan und nicht des Pesach.“ Leonhard (2003) 237.

72 Leonhard (2003) 237.

73 Leonhard (2003) 248. Vgl. Fretheim (1991) 133: „[...] liturgy has shaped literature.“ Allerdings ist es, folgt man Leonhard, nicht die im Text dargestellte Hausliturgie, sondern die rituelle Praxis am Tempel, die der dargestellten Pessachfeier ihre Gestalt gegeben hat.

74 Leonhard (2003) 248.

75 Leonhard (2003) 248.

76 Leonhard (2003) 258f.

Aus dem Verhältnis von Text und Praxis lässt sich nun allerdings nicht auf die literarischen Merkmale des Texts zurückschließen. Der „Praxistext“, also die faktische Auslegung empirischer Leserinnen und Leser ist stark von historischen Faktoren der Rezeption beeinflusst, so dass jede Lektüre den Text wie in einem Spiegelkabinett gebrochen wiedergibt.⁷⁷ So wird man der textanalytischen Konsequenz Leonhards nur hinsichtlich der faktischen Performanz der RezipientInnen, nicht aber hinsichtlich der Lektüremöglichkeiten, die sich vom Text her ergeben, zustimmen können, wenn er schreibt: „Ex 12 und das ägyptische Pesach sind Deutung der Liturgie und weder Gegenstand ihrer Erinnerung noch Vorschrift für ihre Gestaltung.“⁷⁸ Selbstverständlich ist Ex 12 (und 13) *Vorschrift*, ob sie nun als solche konzipiert und realisiert wurde oder auch nicht. Der Vorschriftcharakter, das regulative Moment ergibt sich ebenso wie der Aspekt der Narration aus den – vor allem syntaktischen – Merkmalen des Texts, auf die ich im folgenden *close reading* näher eingehen werde.

3.5 Unstimmigkeiten des Chronotops

So it is with memory: it is a complex and deceptive experience. It appears to be preeminently a matter of the past, yet it is as much an affair of the present. It appears to be preeminently a matter of time, yet it is as much an affair of space.

Jonathan Z. Smith⁷⁹

Von der frühen jüdischen Tradition bis in die gegenwärtige Bibelwissenschaft hinein wird zwischen dem ersten oder Urpessach, das mit dem Auszugereignis räumlich und zeitlich verbunden ist, und dem Pessachfest, das dieses Auszugereignis feiernd erinnert, unterschieden. Diese Unterscheidung ist aber mit Blick auf Ex 12f eine analytische Konstruktion. Denn hier werden keine einmaligen Handlungen erzählt, die in einem sekundären Akt ritualisiert würden. Von vornherein handelt es sich um ein Ritual, das zunächst geboten und dann durchgeführt wird (12,28: „Und die Israeliten handelten so, wie JHWH es Mose und Aaron geboten hatte. So handelten sie.“). Zum zweiten wird dieses rituelle Handeln bereits in der ersten diesbezüglichen Anweisung verstetigt. Und drittens passen Elemente des Rituals nicht in das erzählte Chronotop des Auszugs.

77 Die Spiegelmetapher verwendet auch eine Forschergruppe, die empirische Untersuchungen zum Bibelverstehen in Deutschland durchgeführt hat. Ebner, Karl u.a. (2008).

78 Leonhard (2003) 259.

79 Smith (1987) 25.

Die Durchbrechung der linearen Ereignisfolge wird mithilfe von Zeitangaben signalisiert. Diese beziehen sich nur teilweise auf die Sprechsituation. Syntaktischer Schlüssel zur Irritation einer klaren narrativen Deixis ist das deiktisch multivalente Demonstrativpronomen ׀ (zähl, dieser) in seinen verschiedenen Formen.

Dieser Monat in 12,2 verweist auf den Zeitraum, in dem das Wort JHWHs an Mose und Aaron ergeht. Auch mit „am zehnten *dieses* Monats“ (12,3) geschieht ein Verweis auf den Zeitraum der Sprechhandlung, ebenso in 12,6 mit dem „vierzehnten Tag *dieses* Monats“.

Nicht so eindeutig ist der Orientierungspunkt von „*diese* Nacht“ in 12,12.42. In beiden Fällen ist die Nacht der Zeitraum, in dem JHWH in Ägypten umhergeht und die Erstgeborenen erschlägt. Dieses Demonstrativpronomen kann sich nicht auf die figurale Sprechsituation, sondern zunächst auf die gebotene Handlung (Schlachtung des Lammes in der Abenddämmerung 12,6) beziehen. Zugleich öffnet sich die temporale Deixis aber auch zur Sprechsituation der Lektüre hin. Dann ist „*diese* Nacht“ der Zeitraum, in dem durch die ritualisierte Lektüre der Auszugsnacht gedacht wird.

Der kultische Aktant, der den Text rezitiert, verweist dann nicht nur innerhalb eines Erzählzusammenhanges, sondern auch innerhalb des unmittelbaren, kultischen Sprechzusammenhanges. Durch die Rezitation der „Einsetzungsworte“ des Ritus verschmilzt er das Damals mit dem Heute.⁸⁰

Durch eine präsentische Übersetzung des Nominalsatzes in 12,42, welche sowohl sprachlich nahe liegt als auch durch die masoretische Akzentsetzung gestützt wird,⁸¹ kann diese Interpretation des Zeitraums des Wachens als rituellem Raum gestützt werden.⁸² Durch den Generationenbegriff wird der Zeithorizont im zweiten Teil des Satzes geöffnet und die *Nacht des Wachens* rituell verstetigt. „In diesem Satz geschieht also explizit die Identifikation von damaliger und kultisch gegenwärtiger Situation.“⁸³

80 Ehlich (1979) 564.

81 Ehlich (1979) 565f.

82 Der hebräische Nominalsatz ist von seiner zeitlichen Ausrichtung her offen. Da ihm ein finites Verb fehlt, das der Träger solcher tempus- bzw. aspektbezogenen Informationen wäre, richtet sich die temporale Orientierung des Nominalsatzes am Kontext aus. Gegen die präsentische Übersetzung s.:

Eine Nacht des Wachens war es für den Herrn, als er sie aus Ägypten herausführte. Als eine Nacht des Wachens zur Ehre des Herrn gilt sie den Israeliten in allen Generationen. (12,42 Einheitsübersetzung)

Eine Nacht des Wachens war dies für den Herrn, um sie aus Ägyptenland zu führen; darum sollen die Israeliten diese Nacht dem Herrn zu Ehren wachen, sie und ihre Nachkommen. (12,42 Luther 1984)

83 Ehlich (1979) 566.

Die Gedächtnisterminologie von 12,42 stützt diese Interpretation. Das in 12,42 verwendete Verb ist mehrdeutig: לַיַּל שְׁמֵרִים wird meist übersetzt als eine *Nacht des Wachens*, aber noch in der Lutherbibel 1912 war die Bedeutung des Verbs שָׁמַר (*schamar*) als Erinnerungsterminus präsent: *Darum wird diese Nacht dem HERRN gehalten, daß er sie aus Ägyptenland geführt hat; und die Kinder Israel sollen sie dem HERRN halten, sie und ihre Nachkommen. Schamar heißt „(be)wachen“, „bewahren“, „halten“.* In dem Sinn der Bewahrung, des Haltens eines Rituals, kommt das Verb auch in 12,17 (2x).24.25; 13,10 vor. Gehalten werden sollen das Mazzot-Fest (12,17), das Wort, die Regel. Es geht also um eine *Nacht des Wachens*, was sich auf die Ursprungssituation wie auf die Festsituation beziehen kann, aber auch um eine *Nacht des Bewahrens*, was dagegen nur auf die Situation des Rituals verweist.

Diese Offenheit der Zeitangabe für die jeweils aktuelle kultische Situation ist m. E. auch für die Zeitangaben in 12,14.17 gegeben. Dafür spricht sowohl der Begriff זְכוּרִין in 12,14 als auch der unmittelbare Kontext beider Verse, der über die Begriffe der Generationen und der ewigen Ordnung (s.o.) in eine unabgeschlossene Zukunft weist.⁸⁴

Dagegen bezieht sich *dieser Tag* in 13,3 auf den Tag des Auszugs zurück. Das Auszugsereignis wird in 12,50f in kürzestmöglicher Form mit stereotypen Formulierungen⁸⁵ zusammenfassend erzählt. 13,3 greift diese Terminologie auf und begründet das Erinnerungsgebot mit dem Rückbezug auf den Tag, an dem „JHWH euch aus dem Sklavenhaus Ägypten *herausgeführt hat* (Affirmativkonjugation).“

Die so gestalteten Prolepsen weisen in eine unbestimmte Zukunft, betreffen aber auch die unmittelbar Angesprochenen, so dass man je nach Fokus von internen oder externen Prolepsen sprechen wird. Die Sicherheit des Eintreffens hängt in diesem Fall nicht von der Verlässlichkeit des Sprechers ab, sondern – da es sich um einen Auftrag handelt – von der Bereitschaft der jeweils Angesprochenen, die Anweisungen in Handeln umzusetzen.⁸⁶

Die Unstimmigkeiten der Zeitstruktur sind für das Zeitverständnis des alten Israel kennzeichnend. In der Forschung des letzten Jahrhunderts hat man häufig zwischen linearem und zyklischem Zeitverstehen unterschieden und das lineare dem griechischen, das zyklische dem hebräischen Denken zugewiesen. Dieses Konzept ist komplexeren Vorstellungen gewichen. „Stattdessen ist mit einer komplexen Verschränkung der zyklischen

84 Gegen Ehlich (1979) 562f, der *diesen Tag* auf die ursprüngliche Sprechsituation hin interpretiert.

85 Dozeman (2009) 294f.

86 S. zu diesen Kategorien de Jong (2007) 1–14, hier: 5–7.

und der linearen Zeitebene zu rechnen, die als Zusammenhang von Vergegenwärtigung und Wiederholung bezeichnet werden kann.⁸⁷

So entsteht ein „Doppelgesicht der Zeit“⁸⁸ im sozialen Leben, das zyklische und lineare Perspektiven verbindet. Die Auslegung von Ex 12f hat gezeigt, dass der Auszug Israels aus Ägypten nicht allein auf der linearen Zeitachse zu verorten ist, sondern in der Darstellung bereits als Erinnerungsfigur in den Rhythmus zyklischer Rituale eingebunden wird. Dabei geht aber der Ereignischarakter nicht verloren, die Erstmaligkeit des Ursprungs wird nicht in einer Allmaligkeit aufgehoben.

Die narrative Darstellung des Auszugs in Ex 12–13 ist Ausdruck dieses Zeitverständnisses, das zyklisches und lineares Denken verknüpft. Erzählungen können von der linearen Ereignisfolge abweichen, ein Phänomen, das unter dem Begriff der *Anachronie* in der Narratologie thematisiert wird. Wo die Ereignisfolge des Diskurses von jener der Story abweicht, ist die Ordnung der Erzählung irritiert. Solche rück- oder vorwärtsorientierten Durchbrechungen der Linearität des Erzählens werden als Analepsen (nachholend wird etwas berichtet, was sich früher ereignet hat) oder Prolepsen (erzählerischer Vorgriff auf etwas, das sich noch zu ereignen hat) bezeichnet. Mit diesen beiden Begriffen ist aber jenes Phänomen, das wir in Ex 12f beobachten können, nur unzureichend gefasst. Das Fest vergegenwärtigt die einmalige Erfahrung und bindet durch sich wiederholende rituelle Handlungen zunächst linear verortete historische Ereignisse in die zyklische Zeiterfahrung des agrarischen Jahres ein.⁸⁹ Die Prolepse erfasst ausschließlich die linearen Gegebenheiten. Die Verschränkung des Linearen mit dem Zyklischen aber, die in der Erzählung Ex 12f vorliegt, kann mit dem Begriff *Prolepse* ebenso wenig gefasst werden wie der Gestus der Verbindlichkeit, der in der Verstetigung der Ereignisse liegt. Das zyklische Moment durchbricht die Linearität ereignisorientierten Erzählens. Die Figurenrede nimmt nicht einfach Kommendes vorweg, sondern installiert die Iterativität des kommenden Geschehens. Die Verstetigung obliegt den kommenden Generationen, mithin den abstrakten LeserInnen der Erzählung.

Nicht jede Gedächtniskultur ist metaleptisch. Aber an dieser Stelle muss daran erinnert werden, dass wir hier auf der Ebene der Fabel noch vor dem Ereignis des Auszugs stehen und dass an dieser Stelle ein Erinnerungsgebot gegeben wird auf ein Ereignis hin, das sich noch zu vollziehen hat. Dabei ist beides proleptisch vorweggenommen: die Situation des Erinnerns und die Situation, die erinnert werden soll. Das Metaleptische

87 Janowski (2011) 317.

88 Janowski (2011) 319.

89 Vgl. Janowski (2011) 225–227.

daran ist, dass diejenigen, die sich zu erinnern haben werden, nicht die sind, die gerade dabei sind, aus Ägypten auszuziehen und also nicht jene, an die Mose sich hier wendet. Die Auszugsgeneration bekommt Anweisungen für ein Leben, das sie selbst nie führen wird. Die Auszugsgeneration bekommt Festanweisungen, die eigentlich den abstrakten Leserinnen und Lesern, den Hörerinnen und Hörern gelten. Das Leben im Land wird in 12,25 vorausgesetzt bei der Situation der ersten Unterweisung und es wird in 12,43ff imaginiert, wenn es um den Umgang mit den Fremden geht, die „bei Dir“ leben werden.

Dabei bricht auch die klare Unterscheidung von einmaliger Handlung und ritualisiertem Erinnern in diesem Text zusammen. Denn die einmalige Handlung gibt es nicht. Der Auszug wird von vornherein als Pessach, als wiederholbares und zu wiederholendes Ereignis dargestellt.

4. Ein Ort für die Lesenden

In der metaleptischen Darstellung spiegelt sich der Charakter des Fests: Einmaliges wird verstetigt, wird wiederholbar gemacht und dadurch in einzelnen Aspekten verändert. In der Darstellungsweise von Ex 12f wird allerdings deutlich, dass in Bezug auf Erinnerungsfiguren wie dem Exodus das Nacheinander von Ereignis und Erinnerung brüchig werden kann. Es gibt in dieser Erzählung – und damit in der kanonischen Lektürefolge der Bibel – kein Exoduseignis, das nicht schon als Erinnerungsfigur konfiguriert wäre. Erinnerung geht in diesem Zusammenhang über die Bezugnahme auf vergangene Ereignisse weit hinaus. Sie wird von einem starken identifikatorischen Moment getragen, das die jeweils vergegenwärtigende Gemeinschaft in das Ereignis hineinzieht. Den performativen Raum für diese Identifikation eröffnet die Liturgie, die bereits im Text selbst angelegt ist.

Von daher ist die These Jan Assmanns zu kritisieren, der eine mit der Schriftlichwerdung von Überlieferung einhergehende Verschiebung von Liturgie hin zu hermeneutischer Praxis feststellt (und das auch noch gerade mit Bezug auf die Pessach-Haggadah und die Liturgie des Sederabends tut).

Im Zusammenhang mit dem Schriftlichwerden von Überlieferung vollzieht sich ein allmählicher Übergang von der Dominanz der Wiederholung zur Dominanz der Vergegenwärtigung, von ‚ritueller‘ zu ‚textueller Kohärenz‘. Damit ist eine neue konnektive Struktur entstanden. Ihre Bindekräfte heißen nicht Nachahmung und Bewahrung, sondern Auslegung und Erinnerung. An die Stelle der Liturgie tritt die Hermeneutik.⁹⁰

90 Assmann (1992) 18.

Hermeneutik und Liturgie, Auslegung und Vergegenwärtigung sind in der Performanz untrennbar verbunden und sie sind in den Religionen, die sich auf die Bibel berufen, wesentlich aufeinander verwiesen. Die Gemeinschaften, welche sich auf kanonische Texte beziehen, pflegen immer beide Praktiken. Biblische Texte werden in der Liturgie rezitiert (Wiederholung) und ausgelegt (Vergegenwärtigung). Insofern sind sie in der kirchlichen Praxis als *heilige* und als *kanonische* Texte präsent.⁹¹

Bibliographie

- Assmann, Aleida: *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*. Köln 1999.
- Assmann, Aleida u. Jan Assmann: „Mythos“. In: *HRWG IV*. Hg. v. Hubert Cancik u. a.. Stuttgart 1998, 179–200.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992.
- Ballhorn, Egbert: „Mose der Psalmist. Das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15) und seine Kontextbedeutung für das Exodusbuch“. In: *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*. Hg. v. Egbert Ballhorn u. Georg Steins, Stuttgart 2007, 130–152.
- Bartor, Assnat: *Reading Law as Narrative. A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch*. Leiden 2010.
- Berner, Christoph: *Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels*. Göttingen 2010.
- Blum, Erhard: „Vom Sinn und Nutzen der Kategorie ‚Synchronie‘ in der Exegese“. In: *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*. Hg. v. Walter Dietrich. Göttingen, Freiburg/Schweiz 2004, 16–30.
- Blum, Erhard: „Die Stimme des Autors in den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments“. In: *Historiographie in der Antike (BZAW 373)*. Hg. v. Klaus-Peter Adam. Berlin, New York 2008, 107–130.
- Chatman, Seymour: *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, London 1978.
- Crüsemann, Frank: *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive (KT 78)*. München 1983.
- Crüsemann, Frank: *Die Tora*. Gütersloh 1997.
- Crüsemann, Frank: *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*. Gütersloh 2011.
- Dohmen, Christoph: *Mose. Der Mann, der zum Buch wurde*. Leipzig 2011.
- Dozeman, Thomas B.: *Commentary on Exodus*. Grand Rapids 2009.
- Ebner, Martin, Karl Gabriel u. a.: *Bibel im Spiegel sozialer Milieus. Eine Untersuchung zu Bibelkenntnis und -verständnis in Deutschland*. Berlin 2008.
- Ehlich, Konrad: *Verwendungen der Deixis beim sprachlichen Handeln*. Frankfurt am Main, Berlin 1979.

91 Kügler (2002).

- Erbele-Küster, Dorothea: *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen*. Neukirchen-Vluyn 2001.
- Erl, Astrid u. Simone Roggendorf: „Kulturgeschichtliche Narratologie: Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative“. In: *Neue Ansätze in der Erzähltheorie* (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4). Hg. v. Ansgar Nünning u. Vera Nünning. Trier 2002, 73–113.
- Eslinger, Lyle: „Beyond Synchrony and Diachrony“. In: *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuchs*. Hg. v. Walter Dietrich. Göttingen, Freiburg/Schweiz 2004, 31–50.
- Fischer, Georg u. Dominik Markl: *Das Buch Exodus*. Stuttgart 2009.
- Fischer, Irmtraud: *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*. Stuttgart 2002.
- Fischer, Irmtraud: *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*. Stuttgart 2006.
- Fretheim, Terence E.: *Exodus*. Louisville 1991.
- Geiger, Michaela: „Der Befreiung Zeit einräumen. Die Zeitkonzeption des dtn Pessachgebots (Dtn 16,1–8)“. In: *Zeit wahrnehmen. Feministisch-theologische Perspektiven auf das Erste Testament* (SBS 222). Hg. v. Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt. Stuttgart 2010, 40–65.
- Gertz, Jan Christian: *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*. Göttingen 2000.
- Gertz, Jan Christian: *Mose, 2008*. <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wiblex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/28069/cache/69b034dbdcaf7505c0354e973387147c/> (Stand: 03.02.2012).
- Gertz, Jan Christian u. Angelika Berlejung (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. Göttingen 2006.
- Görg, Manfred: *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*. Düsseldorf 1995.
- Greve, Astrid: *Erinnern lernen: didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns*. Neukirchen-Vluyn 1999.
- Jacob, Benno: *Das Buch Exodus*. Stuttgart 1997.
- Janowski, Bernd: „Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament“. In: *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*. Hg. v. Christian Frevel. Freiburg 2010, 64–87.
- Janowski, Bernd: „Was sich wiederholt. Zu einem vernachlässigten Aspekt des alttestamentlichen Zeitverständnisses“. In: *„Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1)* (FS W. Groß). Hg. v. Erasmus Gaß. Freiburg im Breisgau 2011, 315–335.
- Jong, Irene de: „Introduction. Narratological Theory on Time.“ In: *Time in Ancient Greek Literature* (SAGN 2). Hg. v. Irene de Jong u. René Nünlist. Leiden, Boston 2007, 1–14.
- Jong, Irene de: „Metalepsis in Ancient Greek Literature“. In: *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*. Hg. v. Jonas Grethlein u. Antonios Rengakos. Berlin, New York 2009, 87–115.
- Köhlmoos, Melanie: *Altes Testament*. Tübingen 2011.
- Kügler, Joachim: „Moses, Jesus und der kleine Prinz? Die Bibel als Heilige Schrift des Gottesvolkes“. In: *BiKi* 57 (2003), 188–192.
- Lahn, Silke u. Jan Christoph Meister: *Einführung in die Erzähltextanalyse*. Stuttgart 2008.

- Leonhard, Clemens: „Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel“. In: *JBTb* 18 (2003), 233–260.
- Müllner, Ilse u. Peter Dschulnigg: *Jüdische und christliche Feste*. Würzburg 2002.
- Müllner, Ilse: „Der eine Kanon und die vielen Stimmen. Ein feministisch-theologischer Entwurf.“ In: *A Canon of Our Own? Kanonkritik und Kanonbildung in den Gender Studies* (Gendered Subjects 3). Innsbruck 2006, 42–57.
- Noth, Martin: *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5). Göttingen ³1965.
- Olson, Dennis T.: „Literary and Rhetorical Criticism“. In: *Methods for Exodus*. Hg. v. Thomas B. Dozeman. Cambridge 2010, 13–54.
- Otto, Eckhart: „Das postdeuteronomistische Deuteronomium als integrierender Schlußstein der Tora“. In: *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*. Hg. v. Jan Christian Gertz u.a.. Berlin u.a. 2006, 71–102.
- Poplutz, Uta: *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium*. Neukirchen-Vluyn 2008.
- Schapp, Wilhelm: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg 1953.
- Schmid, Wolf: *Elemente der Narratologie*. Berlin ²2008.
- Schmitz, Barbara: *Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern*. Tübingen 2008.
- Schöpfli, Karin: „Kanon (AT)“, 2009. <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/k/referenz/11768/cache/50c17ddc2f/> (Stand: 20.02.2012).
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Präskriptive Texte“. In: *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*. Hg. v. Helmut Utzschneider u. Erhard Blum. Stuttgart 2006, 117–126.
- Smith, Jonathan Z.: *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago, London 1987.
- Steins, Georg: „Kanonisch lesen“. In: *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*. Hg. v. Helmut Utzschneider u. Erhard Blum. Stuttgart 2006, 45–64.
- Steins, Georg: „Den anstößigen Text vom Durchzug durchs Schilfmeer (Ex 14) neu lesen. Oder: Wie der Bibelkanon uns Gottes Rettung nahe bringt“. In: *BiKi* 62 (2007) 4, 232–237.
- Steins, Georg: „Das Wunder im Zusammenhang. Exodus 12–15“. In: *ThG* 54 (2011) 3, 162–175.
- Steins, Georg: „Ein Gedenken für seine Wundertaten hat er gewirkt‘. Exodus 12,1–15,21 als kulturelles Skript“. In: *Gottes Name(n)* (FS E. Zenger). Hg. v. Ilse Müllner, Ludger Schwienhorst-Schönberger u. Ruth Scoralick. Freiburg im Breisgau 2012, 85–103.
- Wenham, Gordon J.: *Story as Torah. Reading Old Testament Ethically*. Edinburgh 2000.
- Zenger, Erich u. Christian Frevel: *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart 2012.