

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 47 (1991)  
  
**Artikel:** Narrative Theologie im Midrasch  
**Autor:** Stemberger, Günter  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960816>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Narrative Theologie im Midrasch

*von Günter Stemberger*

Zu den grossen Verdiensten Hans Bietenhards, dem dieser Aufsatz gewidmet ist, gehören seine Übersetzungen verschiedener Midraschim. Wer auch nur einmal ein Stück einer solchen Übersetzung gelesen hat, wird den grossen Abstand dieser rabbinischen Bearbeitungen der Bibel von einem modernen Kommentar empfunden haben. Nicht das philologische Mühen um den exakten Sinn, auch nicht das Fragen-Repertoire der historisch-kritischen Exegese steht im Vordergrund, sondern weithin eine Methode, die zumindest der schnelle, zumal des Hebräischen nicht kundige Leser als freies Assoziieren empfindet, ein Umkreisen des Textes mit Erzählungen oder Ansätzen zu solchen, anstatt genau das historisch Einmalige eines Textes zu bestimmen.

Der Eindruck einer assoziativen Methode trifft sicher etwas Wesentliches, insofern für die Rabbinen die Bibel eine Einheit ist, in der alles zusammengehört und sich gegenseitig beleuchtet. Auch gehört Erzählen gewiss zentral zum Umgang der Rabbinen mit der Bibel, von dieser selbst als ein wesentlicher Weg abgeschaut, durch den sich Gott in seiner Offenbarung mitteilt. Anders als ein streng den Wortlaut auslegender Kommentar bleibt die Erzählung offen, hat teil an der Dynamik der Offenbarung und ihrer vielfältigen, alle Möglichkeiten des Lebens umfassenden Bedeutung, die man nie gänzlich ausschöpfen kann. Verfehlt wäre es allerdings, dieses Erzählen als Frucht ungebundener Phantasie zu verstehen. Basis des Erzählens ist immer die genaue Analyse des Bibeltextes, seiner Wortwahl, Schreibung einzelner Wörter, so mancher Brüche und Verdoppelungen im Text. Wo der moderne Ausleger mit Textkritik oder Quellenanalyse mit dem Text zurechtzukommen versucht, nehmen die Rabbinen dieselben, auch von ihnen erkannten Eigenheiten des Textes als Hinweise auf den tieferen Sinn und die richtige Ergänzung der Aussagen der Bibel. Diese erzählerische Auffüllung mag dazu beitragen, den Bibeltext dem Leser oder Zuhörer leichter fasslich und gefälliger zu gestalten, auch seine Phantasie anzuregen; wesentlicher ist aber doch, die religiösen Aussagen eines Textes herauszuarbeiten, seine Beziehung auch zu anderen Stellen der Bibel, um somit die Einheit des göttlichen Plans zu verstehen. Erzählen ist hier eine Art Theologie, Antwort auf die vielen religiösen Fragen, die dem gläubigen Leser beim Umgang mit der Bibel kommen.

Wie sehr die Rabbinen Bibeltexte nicht einfach aus Lust am Erzählen, sondern aus tieferer theologischer Aussageabsicht mit vielen Details auffüllen, auch wenn diese sich aus nüchtern-moderner Betrachtungsweise nicht halten lassen, ist am besten mit einigen Textbeispielen zu illustrieren. Dazu mag im ersten Teil eine kurze geschlossene Erzählung dienen, ergänzt durch Material aus Paralleltraditionen; es folgt ein Beispiel zur rabbinischen Verwertung von Stammbäumen, die einer Mentalität entsprechen, die auch im Neuen Testament in den Stammbäumen

Jesu bei Mattäus und Lukas zu finden ist; im letzten Abschnitt geht es um ein Leitmotiv, das die biblische Geschichte wie allgemein die Geschichte des erwählten Volkes durchzieht, nämlich die Folgen des Verkaufs Josefs nach Ägypten.

## 1. Die Episode mit dem Goldenen Kalb

Das ausgewählte Stück stammt aus dem palästinischen Talmud (jTaanit IV,8,68b-c) und ist eine Kommentierung einiger Verse von Ex 32, der Episode vom Goldenen Kalb:

- A) Es steht geschrieben: *«Die Herrlichkeit des Herrn liess sich auf den Berg Sinai herab und es bedeckte ihn die Wolke sechs Tage lang. Und er rief Mose am siebten Tag... und Mose... stieg hinauf»* (Ex 24, 16.18). [Dies ist] der siebte [Tag] nach den [zehn] Geboten und der Anfang der vierzig [Tage].
- B) Mose sagte ihnen: Vierzig Tage werde ich auf dem Berg zubringen. Als der vierzigste Tag da war und er nicht kam, sofort *«sah da das Volk, dass Mose zögerte (boschesch), vom Berg herabzukommen,»* und als die sechste (schesch) Stunde da war und er nicht kam, da sofort *«versammelte sich das Volk bei Aaron und sie sagten zu ihm: Steh auf, mach uns Götter, die vor uns herziehen usw.»* (31,1). Und es sagte *«der Herr zu Mose: Geh, steig hinab, denn ins Verderben geht dein Volk usw.»* (32,7).
- C) *«Und es hörte Josua den Lärm des Volkes in seinem Geschrei und sagte zu Mose: Kriegslärm [ertönt] im Lager»* (32,17). Mose sagte: Der Mann, der über 600'000 Mann herrschen soll, kann nicht Lärm von Lärm unterscheiden?! *«Und er sagte: Nicht Lärm, der Sieg ausdrückt, nicht Lärm, der Schwäche ausdrückt, Lärm des Wechselgesangs höre ich»* (32,18). Es sagte R. Jassa: Lärm der Verherrlichung des Götzendienstes höre ich.
- D) Es sagte R. Judan im Namen des R. Jassa: Es gibt keine Generation, in der nicht eine Unze von der Sünde des Kalbes ist.
- E) *«Und als er sich dem Lager näherte und das Kalb und die Reigen sah»* (32,19) – R. Chilkija im Namen des R. Acha: Daraus [siehst du], dass man nicht nach Vermutung urteilt –, da zog Mose einen Schluss vom Leichterem auf das Schwerere: Wenn schon vom Pesach, das ein einziges Gebot ist, gesagt wird: *«Kein Unbeschnittener darf davon essen»* (12,48), um wieviel mehr [gilt das dann] von der Tora, in der alle Gebote enthalten sind. *«Und es entbrannte der Zorn Moses und er warf aus seinen Händen die Tafeln und zerbrach sie unten am Berg»* (32,19).
- F) Es lehrt R. Jischmael: Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihm, dass er sie zerbrechen solle; denn es heisst: *«Und ich werde auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln waren, die du zerbrochen hast»* (Dtn 10,2). Er sagte zu ihm: schön hast du gehandelt, dass du [sie] zerbrochen hast.
- G) R. Samuel bar Nachman im Namen des R. Jonatan: Die Länge der Tafeln war sechs Handbreiten, ihre Breite drei. Und Mose hielt zwei Handbreiten und der Heilige, gepriesen sei er, hielt zwei Handbreiten, und zwei Handbrei-

ten war der Abstand in der Mitte. Als die Israeliten diese Tat begingen, wollte der Heilige, gepriesen sei er, sie der Hand Moses entreissen; doch die Hand Moses war stärker, und er entriss sie ihm (Gott). Dafür lobt ihn die Schrift am Ende und sagt: *«und in all der starken Hand»* (Dtn 34,2): Heil der Hand, die stärker war als die meine!

- H) R. Jochanan im Namen des R. Jose bar Abbaje: Die Tafeln wollten davonfliegen und Mose hielt sie fest; denn es steht geschrieben: *«Und ich hielt die zwei Tafeln fest»* (Dtn 9,17).
- I) Es wird im Namen des R. Nechemja gelehrt: Die Schrift selbst flog davon. R. Esra im Namen des R. Jehuda des Sohnes des R. Simon: Die Tafeln hatten ein Gewicht von vierzig Sea und die Schrift hielt sie hoch. Als die Schrift davonflog, waren sie den Händen Moses zu schwer; sie fielen hinunter und zerbrachen.

Ex 32 ist für die nachbiblische Tradition des Judentums voller Probleme; weniger ist dies noch in der Peinlichkeit des Geschehens um das Goldene Kalb begründet als im Verhalten der Führer Israels, Mose und Aaron; schon die innerbiblische Weiterführung des Themas (Ps 106,19-22; Neh 9,18) übergeht daher die Rolle Aarons und das Zerschlagen der Gesetzestafeln durch Mose. Josephus, der mit dem ausdrücklichen Anspruch antritt, nichts aus der biblischen Geschichte auszulassen (Ant. I,17), gelingt es mit einer geschickten Verknüpfung von Ex 32 und 34, die kritischen Punkte völlig zu übergehen (Ant. III, 95-101). Philo schildert zwar die Episode, doch auch er erwähnt weder Aaron noch das Zerschlagen der Toratafeln durch Mose; ihn interessiert allein der Eifer der Leviten, denen als Lohn das Priestertum zuteil wurde (Vita Mosis II, 159-173). Erst Pseudophilos Liber Antiquitatum 12 geht ausführlich auf die Geschichte ein und bemüht sich, darin der rabbinischen Tradition vergleichbar, um eine Rechtfertigung des Verhaltens von Aaron und Mose, datiert auch das Geschehen in 19,7 auf den 17. Tag des vierten Monats (Tammuz). Die rabbinische Bearbeitung des Textes führt diese Linie fort. Ihre Interessen sind dabei vielfach andere als die heutiger Kommentatoren. Was vordergründig eine erzählerische Auffüllung des Bibeltextes ist, entstammt nicht freier Phantasie, sondern zutiefst theologischen Anliegen.

### a) Die Bedeutung von Daten

Der Kommentar ist Teil einer Erläuterung der Mischna Taanit IV,6: *«Fünf Dinge widerfuhren unseren Vätern am 17. Tammuz und fünf am 9. Ab. Am 17. Tammuz wurden die Gesetzestafeln zerbrochen und hörte das tägliche Opfer auf, die Stadt [Jerusalem] wurde aufgebrochen, Apostomos verbrannte die Tora und er stellte ein Bild im Tempel auf...»*

Die Liste ist keine beliebige Aufzählung von Ereignissen dieses Tages; vielmehr vereint ein *gemeinsames Datum* Vergleichbares bzw. Ursache und Wirkung. Die Sünde des Goldenen Kalbs, die Mose veranlasst, die soeben empfangenen Gesetzestafeln schon wieder zu zerbrechen, ist nicht völlig gesühnt, sondern wirkt in der Geschichte Israels nach: Zwar wollte Gott, wie Midrasch Ekha 2,1 (Buber 97) Hos 7,1 deutet, Israel von den Folgen der Sünde des Kalbes nach einer be-

stimmten Zeit heilen; doch da sah er die von Jerobeam aufgestellten Kälber (in Bet-El und Dan: 1 Kön 12,28-30) und nahm davon Abstand. Laut Abschnitt D unseres Textes ist in jeder Generation etwas von der Sünde des Goldenen Kalbes; hätte Israel sich der ersten Gesetzestafeln würdig erwiesen, die das Werk Gottes selbst waren (Ex 32,16), wäre die Tora ihnen fest eingeprägt gewesen; die zweiten Tafeln hingegen sind das Werk Moses (Ex 34,1), und Israel kann sich daher die Tora nur mühsam und unvollkommen aneignen, wie eine früher nicht belegte Tradition im Midrasch ha-Gadol zu Ex 32,16 besagt. Diese Ursünde ist so mit-schuld an mangelnder Kenntnis und späteren Übertretungen der Tora durch Israel. So wirkt die Sünde weiter, führt zum Untergang Jerusalems und des Tempels und wiederholt sich in stets neuem Affront gegen die Tora und in stets neuem Götzendienst.

Die fünf Begebenheiten des 17. Tammuz haben somit einen inneren Zusammenhang. Das ist der Grund, weshalb Abschnitt A den Tag des Ereignisses so betont. Das Datum zu wissen bedeutet zugleich die Zusammenhänge der Geschichte verstehen, indem man die wesentlich zusammengehörigen Ereignisse einander zuordnen kann; das Begehen des Gedenktages im Jahreszyklus ist Anlass von Busse und Sühne, damit Sünde und Abfall des Volkes Israel in seinen Anfängen sich nicht weiterhin auswirken und wiederholen. Was man aus der Bibel errechnet, ist somit ein liturgischer Kalender, durch den jeder Israelit an der Geschichte Israels wirksam teilhat.

Wenn der Kommentar feststellt, dass Mose am siebten Tag nach der Verkündigung der zehn Gebote auf den Berg steigt und dieser Tag zugleich der Anfang der vierzig Tage seines Aufenthalts auf dem Berg ist, scheint das einfach die Angaben von Ex 24 zu wiederholen. Doch wie kommt man damit zum 17. Tammuz als dem Datum des Tages, an dem Mose die Toratafeln zerbrach?

Ausgangspunkt der Rechnung ist die Datumsangabe in Ex 12, der Abend des 14. des ersten Monats [= Nisan], als Zeitpunkt, zu dem Israel das Paschamahl verzehrt, bevor es vom Herrn aus Ägypten herausgeführt wird. 12,40f und nochmals 12,51 betonen ausdrücklich, dass dies auf den Tag genau 430 Jahre war, nachdem die Israeliten nach Ägypten gekommen waren; hier hat also schon der Bibeltext die Bedeutung der Jahrtage hervorgehoben. Aus den Angaben von Ex 19 datiert man dann die Verkündigung des Zehnwortes vom Sinai auf den 6. des dritten Monats (= 6. Siwan, das Datum des Wochenfestes). Der Aufstieg Moses auf den Berg wäre demnach aus Ex 24,16 auf den 13. Siwan zu datieren; wenn dies der Anfang der vierzig Tage auf dem Berg sein soll, müsste er nicht am 17. Tammuz absteigen und die Tafeln zerbrechen, sondern am 24. Das rabbinische Datum gibt den 41. Tag nach dem 6. Siwan und nicht nach dem Aufstieg Moses auf den Berg an.

Man könnte daher die Bemerkung zum Datum in Abschnitt A als Glosse betrachten, die feststellt, dass ein wörtliches Verständnis des Bibeltextes nicht mit den traditionellen Daten übereinstimmt, die die sechs Tage von 24,16 als Teil der vierzig Tage sehen, die Mose auf dem Berg blieb. Wahrscheinlich ist aber der Satz anders zu verstehen: Der Tag des Aufstiegs Moses ist der der Verkündigung des Zehnwortes folgende siebte Tag des Monats Siwan, zugleich wohl auch der *Woche*, d.h. der *Sabbat*. Nach der Chronologie des Seder Olam Rabba 5 war der



6. Siwan, an dem das Zehnwort verkündigt wurde, ein Freitag (ebenso Mekhilta Bachodesch 3, Lauterbach II 210; anders Schabbat 86b, wonach dies ein Sabbat war, wo aber auch als Einzelmeinung der 7. Siwan als Datum genannt wird). Demnach ist der Aufstieg Moses auf den Berg am Sabbat, dem 7. Siwan, anzusetzen, womit er tatsächlich am 17. Tammuz zurückkommt. So berechnet es auch die babylonische Gemara zur Stelle (Taanit 28b), die sich ausschliesslich auf die Datumfrage beschränkt und ebenfalls den siebten Tag von Ex 24,16 als 7. des Monats versteht: «Die [verbleibenden] 24 Tage des Siwan und die sechzehn Tage des Tammuz ergeben zusammen vierzig. Am 17. Tammuz kam er herunter und zerbrach die Tafeln...»

Offensichtlich hat man bei dieser Berechnung Probleme mit dem Gedanken, dass Mose an einem Sabbat auf den Berg steigt; dass man trotzdem an diesen Angaben festhält, zeigt, dass sie in älterer Tradition verwurzelt sind, belegt v.a. aber die Wichtigkeit der richtigen Daten und der daraus abgeleiteten Jahrtage.

Wie sonst nur heidnische Könige in Halbkenntnis biblischer Angaben bei der Ermittlung wichtiger Daten irren und so ins Unheil laufen (typisch etwa Megilla 11b-12a hinsichtlich der siebzig Jahre, nach denen Gott Israel aus Babylon zurückbringt: Jer 29,10), erging es auch Israel am Sinai, wie der Abschnitt B betont. In Ex 24,14 beauftragt Mose die Ältesten ohne Zeitangabe, bis zu seiner und Josuas Rückkehr zu warten. 32,1 schildert dann die Reaktion des Volkes, da Mose noch immer nicht zurückkommt. Warum aber haben die Israeliten überhaupt so lange zugewartet? Nach Meinung des rabbinischen Erzählers hat ihnen Mose gesagt, wie lange er ausbleiben werde, wie es ausdrücklich in Schabbat 89a heisst: «Als Mose in die Höhe aufstieg, sagte er den Israeliten: am Ende von vierzig Tagen, zu Beginn der sechsten Stunde, werde ich zurückkehren». Auch unser Text kennt das Motiv der sechsten Stunde, abgeleitet aus 32,1: Der Text verwendet für das Säumen Moses den seltenen Ausdruck *boschesch* (nur noch Ri 5,28). Der Autor des Midrasch sieht darin einen Hinweis für die Auslegung; er liest das Wort als *bau schesch*, «die sechste [Stunde] war gekommen.» Mose hatte ja nicht deutlich gesagt, dass er erst nach vierzig Tagen und Nächten 24,18) zurückkomme, der Tag des Aufstiegs daher nicht mitzuzählen sei, und so erwarteten sie ihn schon um die Mitte des vierzigsten Tages. Erst bei Verstreichen des falsch verstandenen Termins wird das Volk irre und wendet sich an Aaron. Das Missverstehen einer Zeitangabe (dem nach anderen rabbinischen Texten der Satan entsprechend nachgeholfen hat) ist somit schuld am Sündenfall des Volkes.

Sollte man dies nicht als allgemeine Warnung vor falschen Berechnungen verstehen? Besonders ist dabei an den Zeitpunkt der göttlichen Erlösung und der Ankunft des Messias zu denken, für den man so manche Hinweise in Bibel und Tradition zu finden vermeint. Wegen der Folgen solcher Fehlberechnungen flucht Sanhedrin 97b den Berechnern der Endzeit, die sagen, dass der Messias schon hätte kommen sollen; da er noch nicht gekommen sei, werde er wohl gar nicht mehr kommen. Die Gefährdung des Glaubens durch falsche Berechnungen war, wie unser Text herausarbeitet, schon von den ersten Anfängen Israels an gegeben, hat schon zur Sünde mit dem Goldenen Kalb geführt.

## b) Die Sünde des Volkes

Der Abschnitt C lässt Mose an den Führungsqualitäten seines designierten Nachfolgers Josua zweifeln, wenn dieser nicht einmal den Lärm aus dem Lager richtig beurteilen kann. Die Einheitsübersetzung gibt die Antwort Moses in 32,18 so wieder: «Nicht Siegesgeschrei, auch nicht Geschrei nach Niederlage ist das Geschrei, das ich höre.» Dieses Verständnis des hebräischen Textes würde nach Auffassung der Rabbinen einen Pleonasmus implizieren, den es in der Bibel nicht geben darf: Das hier dreimal mit «Geschrei» übersetzte *qol ʿanot* muss drei verschiedene Arten von Lärm bezeichnen, dementsprechend auch der Satzbau anders aufgelöst werden. Mose hört richtig «Lärm des Wechselgesangs (bzw. des Antwortens),» also die abwechselnden Chöre im Reigen um das Bild des Kalbes. Wenn R. Jassa dies als «Lärm der Verherrlichung des Götzendienstes» auslegt, kann dies einfach eine Verdeutlichung der Bedeutung von Wechselgesang sein; eher aber versteht er die ungewöhnliche Formulierung *qol ʿanot* (anders als in den beiden ersten Fällen ohne Objekt) als *qol ʿawonot*, «frevlerischen Lärm,» wie dies auch der samaritanische Pentateuchtext liest und die syrische Übersetzung wiedergibt. Sprachliche Probleme sind für die Rabbinen nie Anlass zur Textkorrektur, sondern Hinweis für die Deutung des Textes.

Unser kurzer Midrasch ist in erster Linie am Tun Moses interessiert und geht daher auf andere Probleme des Textes nicht ein. Einzig der Hinweis auf das Verstreichen eines (falsch verstandenen) Terminus gibt so etwas wie einen Milderungsgrund für das unbegreifliche Verhalten des Volkes, diesen Ehebruch noch während der Hochzeitsfeier Gottes mit Israel, wie Schabbat 88b Hld 1,12 deutet: *«noch während der König beim Festmahl war, gab meine Narde ihren Duft.»* Wie kann Israel als *«ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk»* (Ex 19,6) sich so verhalten? Schabbat 89a kann das nur so erklären, dass der Satan Israel in die Irre führte, dem Volk durch Trugbilder vorgaukelte, dass Mose auf dem Berg gestorben sei und nicht mehr komme.

Radikaler ist die aus 32,7 abgeleitete Antwort: *«dein Volk,»* somit das Volk Moses und nicht Gottes, *«läuft ins Verderben:»* Ehemalige Götzendiener, durch Mose gewonnene Proselyten und nicht das ursprüngliche Volk der Erwählung waren die Urheber des Vergehens; deshalb sagen sie ja auch: *«das sind deine Götter, Israel,»* nicht: «unsere Götter» (32,4; so ExRabba 42,6). Oder aber es war nur ein kleiner Teil des Volkes, der aktiv am Götzendienst beteiligt war, wie man aus 32,28 ableitet, dass an diesem Tag *dreitausend* des Goldenen Kalbs wegen getötet wurden. Wenn man Gottes Gerechtigkeit ernst nimmt, konnte doch nicht einfach ein Teil des Volkes stellvertretend für die anderen die Strafe erleiden. Zugleich löst man damit das Problem, wie das Volk der Erwählung so schnell so tief fallen konnte: Nicht das ganze Volk, sondern nur sein schlechter Teil (wie es das in jedem Volk gibt) hat sich verfehlt. Indem Mose das Kalb zu Staub zerstampfte, diesen in Wasser schüttete und dem Volk das Wasser zu trinken gab (32, 20), fand er analog zum Test der des Ehebruchs verdächtigen Frau (Num 5) die Schuldigen heraus (Aboda Zara 43b-44a). Laut Liber Antiquitatum 12,7 wurde dabei denen, die freiwillig mitgetan hatten, die Zunge abgeschnitten; nach Pirque R. Eliezer 45 wurden die Lippen derer, die das Kalb aus ganzem Herzen geküsst

hatten, golden und verrieten sie dadurch. Die so Gekennzeichneten wurden dann auf Befehl des Mose von den Leviten getötet.

Ein weiteres Problem, das in unserem Text ebenfalls nicht zur Sprache kommt, ist die Rechtfertigung Aarons. Warum gab er sich für so ein Vergehen her und blieb trotzdem straffrei? In Ex 24,14 nennt Mose Aaron und Hur als seine Beauftragten während der Zeit seiner Abwesenheit. Doch in Ex 32 (und auch sonst) ist von Hur nicht mehr die Rede. Was ist mit ihm geschehen? Viele Midraschim (so LevRabba 10,3, Margulies 199f) erzählen, dass sich das Volk mit seinem Ansinnen erst an Hur wandte; als er sich weigerte, töteten sie ihn. Erst dann ging man zu Aaron, der fürchtete, dass ihm Gleiches geschehen werde, wie man aus Ex 32,5 liest (so z.B. Sanhedrin 7a). Den Text anders vokalisierend, kann man ihn völlig anders als in üblichen Übersetzungen verstehen: «Und Aaron fürchtete sich, weil er begriff, dass [Hur] vor ihm geschlachtet worden war.» Nach seinem Tod, so wusste er, würde das Volk dann dennoch einen Götzenaltar errichten. So versuchte er Zeit zu gewinnen und kam dem Wunsch des Volkes möglichst langsam nach, baute umständlich selbst den Altar, anstatt dies dem Volk zu überlassen, und berief auch das Fest erst für den folgenden Tag ein (32,5 als Fest für den *Herrn*, nicht für das Kalb): Das alles tat er in der Hoffnung, dass Mose noch rechtzeitig kommen werde; eine Rechnung, die jedoch nicht aufging.

### c) **Durfte Mose die Tafeln zerbrechen?**

Abschnitt E geht – nach einer Nebenbemerkung, dass Mose mit seinem Urteil gewartet hat, bis er mit eigenen Augen die Verfehlung des Volkes sah – auf das Problem ein, mit welchem Recht Mose die soeben von Gott erhaltenen Tafeln des Gesetzes zertrümmerte. Verfehlt er sich damit nicht ebenso wie das Volk, das sich einem neuen Kult zuwandte? Die Schwierigkeiten, die man mit diesem Vorgehen Moses hatte, sieht man aus den verschiedenen hier vorgetragenen Erklärungsversuchen.

Die erste Erklärung schreibt Mose einem logischen Schluss vom Pesachmahl aus zu: Jemand, der das Gebot der Beschneidung nicht erfüllt, darf nicht am in der Tora gebotenen Pesachmahl teilhaben (Ex 12,48); erst recht darf das abtrünnige Israel, das soeben den Bund verraten hat, nicht an der Tora als ganzer teilhaben. Daher zerbricht Mose die Tafeln – wie es in Schabbat 87a und Jebamot 62a heisst, war dies eine von drei Entscheidungen, die Mose aus eigener Initiative fällte und die Gott nachträglich approbierte. Diese Erklärung lässt also Mose in einer unvorhergesehenen Lage ebenso handeln, wie dies später seine rabbinischen Nachfolger tun würden, nämlich aus dem Wort der Offenbarung logisch ableiten, was man zu tun hat.

Doch kann man sich in einer so schwerwiegenden Frage auf logische Ableitungen verlassen? Dürfen dann auch spätere Führer des jüdischen Volkes das Beispiel Moses nachahmen und einfach die Torarollen zerreißen, wenn das Volk in die Irre geht? Natürlich nicht! Deshalb löst R. Jischmael in Abschnitt F das Problem auf seine Weise: Mose hat nicht eigenmächtig, sondern im Auftrag Gottes gehandelt. Den Hinweis darauf findet er in Dtn 10,2: «die du zerbrochen



hast» – *ascher schibbarta*. Eigentlich hätte die kürzere Form genügt: *sche-schibbarta*. Nach dem Grundsatz, dass in der Bibel nichts überflüssig ist, versteht er die Langform *ascher* als *aschre*, «selig bist du, dass du zerbrochen hast» (Schabbat 87a: *jischar kochakha*, «erfolgreich sei deine Kraft:») Gott selbst preist Mose für sein Tun.

#### d) Mose ringt mit Gott um die Tora

Abschnitt G setzt mit der Angabe der Masse der Tafeln ein. Diese sind in der Bibel nirgends genannt, werden aber wohl, wenn auch in der Tradition nicht einheitlich, von den Massen der Bundeslade abgeleitet (Ex 25,10), in der die Bundesurkunde aufbewahrt werden soll (25,16). Baba Batra 14a gibt als Breite der Tafeln sechs Handbreiten an und diskutiert ausführlich, wie die Tafeln in der Lade untergebracht waren: Die Frage ist hier wichtig, weil man daraus das Format der Torarollen abzuleiten versucht.

Hier dienen die Massangaben zur Ausmalung der Szene auf dem Sinai. Nicht Mose will nach der Sünde Israels die Gesetzestafeln zerstören; vielmehr möchte Gott sie ihm wieder wegnehmen. Doch in seiner Liebe zum Gesetz wehrt sich Mose dagegen, kämpft mit Gott und siegt. Ausgangspunkt dieser Geschichte ist wohl der anschliessend zitierte Text Dtn 34,12, der Nachruf auf Mose mit der schwer genau übersetzbaren Wendung *u-le-khol ha-jad ha-chazaqa*, die der rabbinische Ausleger offenbar so versteht: «und die Hand, die stärker war als alles,» stärker auch als Gott (bezeichnenderweise ist die Septuaginta *le-khol* hier nicht übersetzt!). Jakob hat einst mit dem Engel als Vertreter Gottes gerungen und gesiegt (Gen 32,23ff); Mose hat Gott selbst besiegt.

Abschnitt H scheint vor einer solchen Aussage zurückzuschrecken. Nicht Gott will die Tafeln wegnehmen und unterliegt im Kampf um sie; die Tafeln selbst wären davongeflogen, hätte Mose sie nicht festgehalten, wie man Dtn 9,17 versteht. Dagegen unterscheidet I zwischen dem Stein der Tafeln und der Schrift darauf. Laut Ex 32,16 sind auch die Tafeln «*Werk Gottes*;» die Schrift hingegen wird direkt als «*Schrift Gottes*» bezeichnet, scheint also in noch direkterer Weise göttlichen Ursprungs zu sein. Targum Neofiti zur Stelle verdeutlicht dies so: «Die Tafeln waren das Werk *der Macht* vor dem Herrn, und die Schrift war eine Schrift, eingraviert vor dem Herrn.» Eine Randglosse verschärft den Unterschied nochmals: «die Tafeln waren das Werk des *Fingers* der Macht...»

Die unvermittelt göttliche Herkunft der Schrift garantiert, dass sie durch Menschenwerk nicht zerstört werden kann, mag auch ihr Träger zugrundegehen (so auch Pesachim 87b). Es ist dieselbe Aussage, die der Talmud in der Erzählung vom Martyrium des Chananja ben Teradjon bringt: weil er gegen das Verbot der römischen Besatzungsmacht Tora lehrt, wird er in eine Torarolle gewickelt und verbrannt; sterbend stellt er fest: «das Pergament verbrennt, die Buchstaben fliegen davon» (Aboda Zara 18a).

Wie dann der Kommentar fortfährt, hielt nur die himmlische Kraft der göttlichen Buchstaben die Gesetzestafeln in die Höhe; Mose hätte sie mit eigener

Kraft nie tragen können. So ist es auch nur folgerichtig, dass nach Entfernung der Schrift die Tafeln zu Boden fallen und von selbst zerbrechen.

Diese Erzählung soll somit zwei theologische Probleme lösen: Wie kann der Gottesmann Mose die göttlichen Tafeln einfach zerschmettern? Was geschieht bei der Zerstörung der Tafeln mit dem Wort der Offenbarung? Beide Fragen sind nicht nur für die Erklärung der biblischen Vergangenheit relevant, sondern auch für die Gegenwart. Torarollen werden immer wieder zerstört, durch Brand oder Wasser, Unglücksfälle oder feindliche Angriffe. So sehr man sich auch für die Rettung der Torarollen sogar am Sabbat einsetzen muss, ist mit dem Verlust der materiellen Rolle nicht alles verloren, infolgedessen die Verpflichtung zur Rettung der Rollen auch begrenzt, wenn man dadurch selbst in Lebensgefahr geriete: mag auch der Träger der göttlichen Offenbarung zerstört werden, «das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit» (Jes 40,8; vgl. 1 Petr 1,25).

Als Zerschmetterer der Toratafeln kann Mose späteren jüdischen Führern kein Vorbild sein; so kann man nicht auf die Sünde des Volkes reagieren; deshalb werden alle Ansatzpunkte in der Bibel zusammengetragen, welche das Tun des Mose anders verstehen lassen, als ein Unterliegen gegenüber höherer Gewalt. Mose hat die Tora so sehr geliebt, dass er um sie auch mit Gott zu kämpfen bereit war und dabei sogar die Oberhand behielt; doch die Materie der Tafeln ohne die erhebende Kraft des Wortes Gottes war für ihn einfach zu schwer, er musste unterliegen, so sehr er sich auch wehrte.

So verstanden, ist Mose nicht jemand, der aus Verbitterung über die Unbelehrbarkeit des Volkes die Offenbarung aufs Spiel setzt, sondern ein Vorbild in seiner grenzenlosen Liebe zur Tora, die er seinem Volk erhalten will, koste es, was es wolle. Es sei aber auch erwähnt, dass nach anderer Auffassung Mose sehr wohl die Tafeln freiwillig zerbrochen hat, doch aus reinem Motiv: er wollte Israel dadurch vor noch grösserer Schuld bewahren; es sollte wenigstens in Unkenntnis der Verpflichtungen, die auf den Tafeln standen, aus Verirrung und nicht aus direktem Aufruhr gegen Gott sündigen (ExRabba 43,1; Abot de R. Natan A 2, Schechter 10f: hier wird übrigens Dtn 34,12 auf den Kampf der Ältesten mit Mose um die Tafeln gedeutet; diese und nicht Gott besiegt er).

Somit ist deutlich, dass die erzählenden Erweiterungen des Bibeltextes hier durchaus nicht zweckfreie Verschönerungen sind, allein der Lust am Fabulieren entspringen, sondern dass dahinter ein Ringen mit dem Text und seinen Schwierigkeiten steht, vor allem aber ein Mühen um die zutiefst theologischen Fragen, die ein wörtlich und ernst genommener Text hervorruft. Wo man da freihin zu erzählen scheint, geht es in Wirklichkeit um tiefste Fragen wie Theodizee und Offenbarung.

## **2. Verwandtschaften und Stammbäume**

Ein weiterer Punkt, der die theologische Absicht rabbinischen Erzählens verdeutlicht, sei hier zumindest kurz aufgezeigt. Es ist die Vorliebe rabbinischer Ausleger, verschiedene biblische Gestalten in ein Verwandtschaftsnetz einzubauen und auch den trockensten Namenslisten in Stammbäumen einen religiösen Wert

abzugewinnen. Der rabbinische Anspruch, dass die ganze Bibel mit all ihren Einzelheiten Wort Gottes ist, reizt schon früh zum naheliegenden Einwand, dass man in den Stammbäumen der Chronikbücher keinen Offenbarungswert entdecken könne. Deshalb sind diese Stammbäume eine ganz besondere Herausforderung an die rabbinische Auslegung, die auf die Bücher der Chronik mit dem Satz reagiert: «In dir sind alle Worte gleich, wir aber wissen sie auszulegen» (Megilla 13a).

Hur, der nach rabbinischer Tradition nicht bereit war, dem Volk in der Episode des Goldenen Kalbs nachzugeben und deshalb getötet wurde, ist nach Meinung der Rabbinen ein Sohn Mirjams, also ein Neffe Moses. Im Bibeltext selbst ist von einer solchen Verwandtschaft keine Rede. Doch kennt dieser auch einen anderen Hur, den Grossvater Bezalels, des Künstlers des Offenbarungszeltes (Ex 31,2). Über diesen weiss 1 Chron 2,18-20, dass er ein Sohn Kalebs, des Sohnes Hezrons ist. Der Midrasch reduziert nun die Unbekannten, indem er die beiden Hur miteinander identifiziert, Kaleb mit dem Kundschafter Kaleb ben Jefunne (Num 13,6) gleichsetzt und Jefunne symbolisch als den deutet, der sich vom Rat der Kundschafter abwandte (*pana*). Die in 1 Chron genannten Frauen Kalebs, Asuba und Efrata, gelten beide als Decknamen für Mirjam: Asuba hiess sie, weil sie anfangs alle verlassen hatten (*azbuha*: Sota 11b), Efrata, da sie von Königen stammte, *palatina* war (so Pirke R. Eliezer 45) bzw. wegen ihrer Gleichsetzung mit der Hebamme Schifra (Ex 1,15: so Sifre Numeri § 78).

Wir müssen nicht auf die Details eingehen, die einem heutigen Leser, besonders wenn er nicht Hebräisch kann, sehr verworren scheinen mögen. Doch sind die Gründe für dieses Bemühen des Midrasch von Interesse. Es geht dabei nicht nur um eine Reduktion der Unbekannten im Bibeltext, der zahlreichen Personen, von denen wir nur die Namen kennen; zugleich wird damit das theologische Profil biblischer Gestalten aufgefüllt. Mirjam, die aus der Ferne den ausgesetzten Moseknaben beobachtet, was mit ihm geschehen werde (Ex 2,14), ist nach rabbinischer Auslegung die Prophetin, die schon vor der Geburt Moses dessen Erlöserfunktion vorausgesagt hatte und nun auch in der sich anbahnenden Katastrophe noch auf die Erfüllung ihrer Weissagung hofft, daran glaubt. Der Midrasch findet für sie, die so beharrlich an der Erlösungshoffnung festgehalten hat, keinen besseren Gefährten als Kaleb, der anders als seine Begleiter nicht an der Verheissung des Landes irre wurde; würdiger Erbe ihres unerschütterlichen Glaubens an die Verheissung ist ihr gemeinsamer Sohn Hur, der gemäss der Midrasch-Tradition für seine Treue zu Gottes Wort als Märtyrer gestorben ist.

Das vom Midrasch behauptete Verwandtschaftsverhältnis ist in erster Linie Geistesverwandtschaft (ähnlich, wenn z.B. Megilla 13a aus 1 Chron 4,18 ableitet, dass Bittja, die Tochter Pharaos, Kaleb geheiratet hat, und dies mit dem Namen Mered begründet; Kaleb hat gegen den Rat der Kundschafter revoltiert, *marad*, wie auch sie gegen die Götzen ihres Vaters revoltierte und gläubig wurde, Bittja – Tochter Gottes). Zugleich gelingt es damit, ein anderes Problem zu lösen: die Bibel weiss nichts von einem Mann und von Kindern Mirjams: Doch ist für jüdisches Denken schwer vorstellbar, dass eine so zum Vorbild stilisierte Frau eine alte Jungfrau geworden sei! Auch kann doch das Erbe einer so grossen Frau aus den Anfängen Israels nicht völlig verloren gegangen sein! In der Gleichsetzung

mit Efrata gilt Mirjam nicht nur als die Vorfahrin Bezalels, des Künstlers des Bundeszeltes, sondern auch als Ahnmutter Davids, des Efratiters (Sota 11b): das heisst, dass sich in David das Erbe seiner Vorfahren bündelt: seiner Urmutter Prophetengabe, die ihn als Sänger der Psalmen auszeichnet, ebenso wie Kalebs unbeirrbare Liebe zum Land der Verheissung, das David in grösstem Umfang erobert, und Bezalels Kunstfertigkeit, die im Tempel Salomos ihr höchstes Ziel findet. Auch Namen und für modernes Empfinden so spitzfindig hergestellte Verwandtschaften können so dazu beitragen, die Einheit der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk aufzuzeigen. Alles fügt sich in ein geschlossenes Bild.

### 3. Die Folgen des Verkaufs Josefs nach Ägypten

Im zu Beginn zitierten Text hiess es «Es gibt keine Generation, in der nicht eine Unze von der Sünde des Kalbes ist.» Der damit ausgedrückte Gedanke, dass bestimmte Verfehlungen der biblischen Vergangenheit noch lange ihren negativen Einfluss ausüben, so etwas wie eine Erbschuld sind, die es noch zu begleichen gilt, findet sich in der rabbinischen Literatur auch sonst. Ein verbreitetes Beispiel ist der Mord am Priester Secharja im Tempel (2 Chron 24,20ff), dessen Blut nach Sühne schreit, bis der Tempel zerstört ist (Gittin 57b u.ö.).

Hier sei hingegen kurz ein anderes Motiv aufgegriffen, das eine lange Wirkungsgeschichte haben sollte, nämlich der ungesühnt gebliebene Verkauf Josefs durch sein Brüder nach Ägypten. Am bekanntesten ist die Fassung der Tradition im Midrasch von den zehn Märtyrern: der römische Kaiser lernt bei den Rabbinen Bibel und stösst dabei auf Ex 21,16, wonach auf Menschenraub die Todesstrafe steht; sogleich stellt er fest, dass der Raub und Verkauf Josefs (Gen 37,28) nie gesühnt wurde, und verurteilt daher zehn Rabbinen stellvertretend für die am Verbrechen beteiligten zehn Brüder Josefs zum Tode. Diese Geschichte ist relativ spät, ihre Grundzüge hingegen lassen sich sehr weit zurückverfolgen.

Auffällig ist schon die Datierung des Verkaufs Josefs im Buch der Jubiläen 34,12: es ist der Zehnte des siebten Monats, an dem die Brüder Josefs einen Ziegenbock schlachten, das Gewand Josefs in das Blut tauchen und es ihrem Vater Jakob schicken. Da Jakob sich nicht trösten lässt (Gen 37,35) und ein ganzes Jahr Josef betrauert, fasten in Zukunft die Kinder Israels jährlich am zehnten Tag des siebten Monats (Jub 34,18f). Dies ist der Versöhnungstag (Lev 16,29), der somit Gedenk- und Busstag für den Verkauf Josefs ist! Zugleich wird damit der Verkauf Josefs als die Ursünde Israels charakterisiert. So manche Entsprechungen im Wortlaut von Gen 37 und Lev 16 mögen zu dieser Deutung beigetragen haben, werden aber nicht explizit gemacht; das Verständnis der Episode als Ursünde scheint schon traditionell zu sein. Damit stehen wir aber wieder vor dem zu Beginn dieses Aufsatzes betonten Motivs der theologischen Bedeutung der Daten bestimmter Ereignisse.

In der späteren jüdischen Literatur findet sich meines Wissens diese Datierung des Verkaufs Josefs nicht mehr, auch wenn das Motiv (v.a. in Selichot zum Thema der zehn Märtyrer) in die Liturgie des Versöhnungstages gefunden hat. Wohl aber hält sich ein anderes schon früh belegtes Motiv sehr lange: Laut Te-



stament Sebulon 3,2 nahmen mehrere Brüder Josefs den Kaufpreis, den sie für ihn erhalten hatten, «und kauften sich und ihren Frauen und ihren Kindern *Sandalen*.» Die Fortsetzung deutet dies damit, dass sie damit das Geld vom Blut ihres Bruders zertreten wollten, Gott aber bewirkte, dass ihnen in Ägypten ihre Sandalen gelöst und sie so in Ägypten gedemütigt wurden. Hinter dieser Auffüllung von Gen 37 steht der von den Rabbinen allgemein darauf bezogene Text Am 2,6: «*Wegen der drei Verbrechen, die Israel beging, wegen der vier nehme ich es nicht zurück: Weil sie den Unschuldigen für Geld verkaufen und den Armen für ein Paar Sandalen...*» (so explizit etwa Pirge R. Eliezer 38, breit ausgemalt in der Geschichte von den zehn Märtyrern; das Motiv der Sandalen auch Targum Pseudo-Jonatan Gen 37,28).

In den Sandalen, die die Söhne Jakobs um den Kaufpreis Josefs erwerben, liegt auch schon ihre Strafe: in ihnen müssen sie den Weg ins Exil antreten, Josef nach Ägypten folgen. Denn «alles, was Josef zustiess, stiess auch Zion zu» (Tanchuma Buber, Wajjiggasch 11). Wie der Targum Pseudo-Jonatan zu Gen 37,14 feststellt, sandte Jakob Josef zu seinen Brüdern «kraft des tiefen Ratschlusses, von dem er zu Abraham in Hebron gesprochen hatte, und dieser Tag war der Anfang des Exils in Ägypten;» ähnlich zu v. 17: «heute hat die Knechtschaft der Ägypter begonnen.» Dasselbe Motiv findet sich in Megilla 16b, doch wird hier Jakob wegen seiner Bevorzugung Josefs die letzte Schuld gegeben: «Wegen zwei Sela Seide, die Jakob Josef mehr als seinen Brüdern gab, ist die Sache ins Rollen gekommen und sind unsere Väter nach Ägypten hinabgezogen.» Und solange diese Schuld nicht gesühnt ist, kommt Israel nicht zur Ruhe, wie Jannai zu Gen 37 dichtet: «Einen Ruheort finden wir nicht in all den Ländern, in die wir hinausgezogen sind... es gibt keine Ruhe für die Stämme aus dem Samen des Gerechten, bis sie das Geld bezahlen, wofür sie den Gerechten verkauft haben.»

In einen grösseren Erzählausammenhang hat dieses Motiv der Midrasch von Sota 9b-14a gefügt, teilweise allerdings nicht in direkter Erzählung, als vielmehr unterschwellig, mit Leitmotiven arbeitend. Der Text verknüpft den Verkauf Josefs eng mit der Simson-Geschichte und der Episode von Juda und Tamar in Gen 38 – jeweils Phasen des Abstiegs, des Niedergangs. Es folgt die Erzählung von der Unterdrückung Israels in Ägypten, dann der Auszug, in dem erst die Josefs-Geschichte ganz offen in den Vordergrund rückt: Wie Josef den Israeliten nach Ägypten vorausgezogen ist, muss er sie auf der Rückkehr aus Ägypten begleiten. Die Israeliten können nicht aufbrechen, bevor sie seinen Sarg im Nil gefunden haben; auf der ganzen Wüstenwanderung tragen sie ihn zusammen mit der Bundeslade mit sich, bis sie ins Land der Verheissung kommen und Josef in Sichem bestatten können: «Aus Sichem haben sie ihn geraubt und nach Sichem werden wir unseren Vater zurückbringen» (13b). Die Befreiung aus Ägypten wird erst mit der Rückführung Josefs vollendet. Hier ist der Kreis geschlossen. Nach anderer Auffassung hingegen ist er immer noch offen, da keine wirkliche Sühne für das Verbrechen erfolgte – erst im Rahmen der endzeitlichen Erlösung wird sich auch der Bann dieser Ursünde endgültig lösen, wird ein Nachfahre Josefs die Israel in der Zeit seines Exils beherrschende Weltmacht besiegen.

\* \* \*



Natürlich könnte man die Beispiele für erzählende Theologie im Midrasch vervielfältigen; nahezu jeder Midrasch-Text bietet sich bei näherer Betrachtung dazu an. Auch ist selbstverständlich, dass bei anderer Auswahl der Beispiele die Akzente etwas anders gesetzt würden. Verschiedene Gewichtungen ergeben sich auch je nach Entstehungszeit und -land des einzelnen Midrasch: auch die rabbinische Theologie entwickelt sich. Doch haben die gebotenen Beispiele sehr wohl einige Grundelemente in den Vordergrund gerückt, die für jedes rabbinische Bibelverständnis gültig sind.

An erster Stelle ist hier die Intertextualität der Bibel zu nennen. Jeder Vers der Bibel kann einen anderen erhellen, besonders wenn auch sprachliche Zusammenhänge bestehen. Als geschlossenes System einer einmaligen, für alle Zeiten gültigen und auch ausreichenden Offenbarung ist die Bibel voll und ganz aus sich selbst zu verstehen; Eigenheiten in Sprache und Schreibung sowie die verschiedenen Möglichkeiten der Vokalisierung des Textes gehören als Grammatik der Offenbarung zu den wesentlichen Indikatoren für den tieferen Sinngehalt des Textes.

Zweitens ist die Bibel nicht nur in ihren gesetzlichen Abschnitten, sondern auch in ihren erzählenden Teilen Anleitung für ein Leben gemäss der Offenbarung. Gottes Gerechtigkeit steht über allem. Der flüchtige Leser mag in so manchen Episoden nur Willkür am Werk sehen, kein gerechtes System von Lohn und Strafe und im Handeln gepriesener biblischer Helden kein gültiges Vorbild erkennen. Dem gläubigen Betrachter ist hingegen der unerwartete Fortgang einer Geschichte, Lob oder Tadel durch Gott selbst, wo man dies nicht verstehen kann, scheinbar unbegründetes Glück oder Unglück des Helden Hinweis auf unausgesprochene Motive; diese muss man nach allen Regeln der Auslegung suchen, um das moralische Gleichgewicht des Textes zu erkennen. Einübung in ein sittliches System gemäss den Normen der Tora ist somit ein wesentlicher Teil des religiösen Studiums der Bibel.

Als dritter Punkt sei das Verständnis biblischer Geschichte hervorgehoben. Nicht das historisch Einmalige gilt es zu rekonstruieren, sondern das Typische zu sehen, das in der Geschichte Nachwirkende. Gerade die Anfänge der Geschichte Israels, sei es in den zwölf Söhnen Jakobs, sei es in der Gemeinschaft der aus Ägypten Ausgezogenen, lassen im Keim schon alle Herrlichkeit der Erwählung und alle Gefahren menschlicher Unbeständigkeit erkennen, alle Möglichkeiten der kommenden Geschichte sehen. Biblische Geschichte ist nichts Vergangenes, zumindest nichts nur Vergangenes: sich in sie zu versenken, sie zu verstehen, heisst wesentlich auch, sie zu vergegenwärtigen, als Teil des eigenen Lebens zu sehen. Dies zu erfahren, ohne sein eigenes Verstehen zu verabsolutieren, ohne dem Text in seiner Bedeutungsfülle Gewalt anzutun, dazu verhilft nicht zuletzt das Erzählen.