Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 67 (2011)
Heft: 3

Artikel: Auszug aus der Vasallität : die Exodus-Erzählung (Ex 1-14*) und das antike Völkerrecht

Autor: Oswald, Wolfgang

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877797

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: 09.12.2025

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

Auszug aus der Vasallität – Die Exodus-Erzählung (Ex 1–14*) und das antike Völkerrecht

I. Einführung

Die Bücher Genesis bis Könige der Hebräischen Bibel bieten einen im Wesentlichen zusammenhängenden Leseablauf. Freilich keinen gleichmässigen, sondern einen von mehreren erzählerischen Einschnitten gezeichneten, wobei im Anschluss an einige dieser Einschnitte abrupt ein neues Szenario erscheint, das nur wenige Elemente des Vorhergehenden wieder aufnimmt. Eine solche Zäsur bildet etwa der Übergang von der Urgeschichte zur Vätergeschichte,[1] eine andere der Übergang von der Josephsgeschichte zur Exodus-Erzählung.[2] Als weniger tief wird gemeinhin der Einschnitt zwischen der Erzählung vom Auszug der Israeliten aus Ägypten und der anschliessenden Wüstenwanderung in Ex 15 empfunden. Literargeschichtliche Rekonstruktionen, die einen vor-dtr Textbestand im Exodusbuch erschliessen wollen, beschreiben meist einen Erzählzusammenhang, der von der Geburt bis zum Tod Moses reicht,[3] oder vom

1 Vgl. dazu F. Crüsemann: Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den ‹Jahwisten›, in: J. Jeremias / L. Perlitt (Hg.): Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 11-29, auch in: F. Crüsemann: Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, 28-43.

2 Vgl. dazu K. Schmid: Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, 5-78, sowie die Beiträge in den Sammelbänden Th.B. Dozeman / K. Schmid (Hg.): A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation (SBL. SS 34), Leiden 2006; J.Ch. Gertz / K. Schmid / M. Witte (Hg.): Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin 2002.

3 E. Blum: Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189), Berlin 1990, 216f.; J. Van Seters: The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Louisville 1994.

Exodus bis zur Landnahme,[4] oder vom Exodus bis zur Zerstörung Jerusalems.[5] Literargeschichtliche Rekonstruktionen, die mit einer ursprünglich selbständigen Exodus-Erzählung Ex 1–14* rechnen, sind demgegenüber eher selten.[6]

Gleichwohl sind auch Autoren, die von einem weiteren älteren Erzählzusammenhang ausgehen, in der Lage, von einer *Exodus-Erzählung* zu sprechen. So diskutiert etwa Konrad Schmid den «geistigen Hintergrund» der «Exoduserzählung mit dem Plagenzyklus»[7] und spricht an anderer Stelle von der «Exoduserzählung mit ihrem Entlassungskonzept»[8]. Offensichtlich ist es möglich und auch notwendig, dem Textbereich Ex 1/2–14/15 spezifische Konzeptionen und eine spezifische historische Situierung zuzuweisen. Noch auffälliger ist dieser Umgang bei Jan Christian Gertz, der über ein ganzes Buch hinweg von der «Exoduserzählung» spricht und diese auch als distinkte Einheit analysiert[9], obgleich er an anderer Stelle der Auffassung ist, schon die älteste Erzählung habe sich von Ex 1,11 bis Jos 12 erstreckt.[10] Ähnliches begegnet bei Christoph Berner, dessen Untersuchung ebenfalls die «Exoduserzählung» zum Gegenstand hat; eher beiläufig merkt er an, dass es eine solche gar nie gab, sondern schon der älteste Textbestand darüber hinaus bis hin zur Landnahme gereicht hat.[11]

Die beschriebene Unschärfe hat ihren Grund in der Inkongruenz von narrativer Kontinuität und konzeptioneller Diskontinuität. Während der vorliegende Endtext in erzähltechnischer Hinsicht sowohl einen – nicht ganz unproblematischen[12] – Übergang von der Josephsgeschichte zur Exodus-Erzählung als auch

4 R.G. Kratz: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), Göttingen 2000, 129f.208-210.220; E.A. Knauf: Josua (ZBK.AT 6), Zürich 2008, 17f.

5 Schmid: Erzväter (Anm. 2), 139-143.

6 W. Oswald: Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, Stuttgart 2009, 73-85.

7 Schmid: Erzväter (Anm. 2), 145.

8 Schmid: Erzväter (Anm. 2), 149.

9 J.Ch. Gertz: Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch (FRLANT 186), Göttingen 2000.

10 J.Ch. Gertz: Tora und Vordere Propheten, in: ders: (Hg.): Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen 2006, 282.

11 Ch. Berner: Die Exoduserzählung. Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (FAT 73), Tübingen 2010, 431.

12 Schmid: Erzväter (Anm. 2), 70.

einen – weniger problematischen[13] – von dieser zur Wüstenwanderung aufweist, unterscheiden sich die genannten Textbereiche in konzeptioneller Hinsicht doch erheblich voneinander.[14] Daher lässt sich die Exodus-Erzählung nicht nur problemlos als eigenständige Erzählung beschreiben; es ist vielmehr sogar so, dass man dies tun muss, will man ihr als Erzählung gerecht werden.

Trotzdem sind einige Fragen zu beantworten: Wenn Israel aus Ägypten auszieht, muss es zuvor dorthin gekommen sein. So jedenfalls sieht es der Pentateuch in seiner Endgestalt und sicher auch schon in seiner priesterlichen Gestalt. Aber ist das wirklich so? Muss jede Erzählung, die vom Auszug berichtet, auch den Einzug erzählen? Schmid hat zahlreiche Beispiele dafür angeführt, wie die Hebräische Bibel auch ohne Eisodos vom Exodus sprechen kann.[15] Daraus und aus Beobachtungen zu Gen 50 und Ex 1 zieht er den Schluss, die älteste greifbare Fassung der Exodus-Erzählung habe erst in Ex 2,1 begonnen.[16] Andere teilen zwar grundsätzlich Schmids Auffassung, optieren jedoch für einen Anfang in Ex 1.[17]

13 Das Urteil «weniger problematisch» gilt allerdings nur für den Übergang Ex 15,21 nach 15,22, die Rekonstruktion eines vordtr Erzählfadens bis in das Josuabuch ist demgegenüber noch wesentlich problematischer als der Übergang von Gen 50 nach Ex 1, vgl. dazu E. Blum: Pentateuch - Hexateuch - Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der Hebräischen Bibel?, in: Th. Römer / K. Schmid (Hg.): Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque (BEThL 203), Leuven 2007, 67-97 (79-83), auch in: E. Blum: Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten, hg.v. W. Oswald (FAT 69), Tübingen 2010, 375-404.

14 Schmid: Erzväter (Anm. 2), 78-102; Gertz: Exoduserzählung (Anm. 9), 382-387.

15 Schmid: a.a.O. 134-139, vgl. auch Gertz: a.a.O. 381.

16 Schmid: a.a.O. 152-157, ähnlich Kratz: Komposition (Anm. 4), 286-289; E. Otto: Mose und das Gesetz. Die Mosefigur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr., in: ders. (Hg.): Mose, Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart 2000, 43-83 (47-51).

17 Gertz: Exoduserzählung (Anm. 9), 362-372, schlägt Ex 1,11 als Anfang vor, Blum dagegen Ex 1,7*, vgl. dazu E. Blum: Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen, in: Gertz: Abschied (Anm. 2), 119-156 (145-148), jetzt auch in: Blum: Textgestalt (Anm. 13), 85-121 (110-114), sowie E. Blum: The Literary Connection between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua, in: Dozeman, Schmid: Farewell (Anm. 2), 89-106.

Somit erscheint es plausibel, trotz gewisser Einwände[18] eine ältere Exodus-Erzählung zu rekonstruieren und auch sachgemäss zu interpretieren, die ohne einen Einzug zu erzählen mit der Unterdrückung der Israeliten in Ägypten einsetzt. Doch gilt das auch für das Ende der Exodus-Erzählung? Kann man vom Auszug sprechen, ohne zugleich die Landnahme im Blick zu haben? Hat es je eine Exodus-Erzählung gegeben, die ohne Weiterführung mit Ex 14f. zu ihrem Ziel kommt? Die meisten Ausleger verneinen dies entschieden: «Eine Geschichte vom ‹Auszug aus Ägypten› ist undenkbar ohne ihren Abschluss mit einem ‹Einzug in Kanaan›.»[19]

Formuliert man das Problem so, wie es Knauf tut, muss man ihm wohl zustimmen. Sollten tatsächlich die Migrationsbewegungen das Thema der Exodus-Erzählung sein, dann sollte man sowohl einen Vorspann als auch eine Fortsetzung erwarten. Doch ist das Thema der Exodus-Erzählung tatsächlich die Migration Israels: zuerst nach Ägypten und dann wieder heraus aus Ägypten zurück ins Land? Betrachtet man den Text, muss auffallen, dass nur ganz wenige Sätze den äusseren Vorgang des Auszugs zum Gegenstand haben: Ex 12,37; 13,18; 13,20 – mehr nicht. Der weitaus grössere Teil des Textes widmet sich anderen Fragen: der Einführung und Legitimation der Retterfigur Mose, den gesellschaftlichen Zuständen unter der ägyptischen Herrschaft und dem Machtkampf zwischen dem Gott Israels und dem Pharao. Daher begnügt sich etwa der Dekalog nicht mit einer geographischen Definition des Auszugs «aus Ägypten», sondern ergänzt «aus einem Sklavenhaus» (Ex 20,2).

Dem entspricht, was David Daube schon vor vielen Jahren herausgearbeitet hat, dass nämlich die Exodus-Erzählung durch und durch von rechtlichen Vorstellungen geprägt sei: «The authors of the story of the exodus at vital points made use of concepts familiar to them from the social laws and customs of their time.»[20] So verweise etwa die Wortwahl bei der Darstellung des Pharao, der die

18 Ch. Levin: Abschied vom Jahwisten?, ThR 69 (2004) 329-344, insbesondere 336 mit Anm. 19, in Fortführung von ders.: Der Jahwist (FRLANT 157), Göttingen 1993, 313-316.

19 Knauf: Josua (Anm. 4), 17. K. Schmid: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 89, meint, dass Jos 9f. das «natürliche Ziel des Erzählverlaufs» darstelle.

20 D. Daube: The Exodus Pattern in the Bible (All Souls Studies 2), London 1963, 13.

Israeliten «mit Zwang» (בפרך) behandelt (Ex 1,14), auf das Verbot, Israeliten mit Zwang (בפרך) zu behandeln (Lev 25,43.46 und insbesondere 25,53). Als weitere derartige Termini mit rechtlicher Denotation oder Konnotation seien zu nennen: «Dienst» (עבדה), «bedrängen» (לחץ), «sich aufhalten» / «Aufenthaltsberechtigter» (תושב/ישב), «sich als Fremdbürger aufhalten» (גור), «unterdrücken» (ענה), «einen verwandtschaftlichen Solidarakt ausüben» / «lösen» (גאל), «freilassen» (שלח pi), «vertreiben» (גרש), «ausziehen» (יצא), «urteilen» (דין), «richten» / «herrschen» (שפט). Daube kommt zu dem Schluss: «They [die Autoren der Exodus-Erzählung] construed the exodus as an enforcement of legal claims.»[21]

Methodisch ist gegenüber Daubes Ansatz zu beachten, dass man den Zusammenhang zwischen Erzählung und Gesetz nicht zu eng fassen darf. So richtig es ist, dass rechtliche Kategorien die tragenden Elemente dieser Erzählung sind, so wenig muss man annehmen, dass sie den Gesetzeskorpora des Pentateuch unmittelbar entnommen wurden, sie müssen nicht einmal der rechtlichen Tradition Israels entstammen. Der Blick ist vielmehr auszuweiten auf die altorientalische und antike Rechtspraxis insgesamt. Doch die Grundbeobachtung Daubes korreliert durchaus mit den oben formulierten Anfragen an die übliche Art und Weise, das Thema der Exodus-Erzählung zu fassen. Darin geht es nicht in erster Linie um den Auszug der Israeliten aus einem fremden Land, sondern – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – um den Rechtsanspruch auf den Auszug aus der Abhängigkeit von der fremden Oberherrschaft und dessen beispielhafte Durchsetzung.

Hat man aber das Thema der Erzählung in diesem völkerrechtlichen Sinne erfasst, bereitet auch die Konstitution einer eigenständigen Exodus-Erzählung keinerlei Schwierigkeit mehr. Es geht darin sachlich um die Aufhebung des Abhängigkeitsstatus, um die Legitimität dieses Vorgangs und um seine Umsetzung. Dafür spielt es keine Rolle, wie Israel in die Abhängigkeit geraten ist: Daher benötigt die Erzählung auch keinen Eisodos. Und nach Vollzug des Exodus ist das sachliche Anliegen der Erzählung, der Status der Unabhängigkeit Israels, erreicht: Daher benötigt die Erzählung auch keine Fortsetzung, weder in Gestalt einer Landnahme noch in einer anderen.

Die Vorstellung einer dem Auszug nachfolgenden Landnahme ist im Bereich der endtextlichen Exodus-Erzählung in Ex 3,8; 3,17; 6,4.8; 12,25; 13,5.11 zu finden. Literargeschichtlich gänzlich

[21] Daube: a.a.O. 13.

unstrittig sind Ex 6,4.8, die Teil der priesterlichen Beauftragung Moses und Aarons sind.[22] Die Datierung von Ex 12,25 ist umstritten, diskutiert werden dtr, priesterliche und nachpriesterliche Abfassung.[23] Die frühere Zuweisung zum Jahwisten hat sich nicht bewährt. Die Belege Ex 13,5.11 sind ebenfalls Teil von Satzungen, die sich in diesem Falle auf das Mazzenfest (Ex 13,3–10) und die Erstlingsabgabe (Ex 13,11–16) beziehen. Diese Regelungen werden teils einer dtr oder nach-dtr Bearbeitung, teils einer nachpriesterlichen Schicht zugerechnet.[24] Es bleiben schliesslich die beiden Belege aus der Gottesberg-Szene Ex 3,1–4,18, die von manchen neueren Auslegern insgesamt oder zumindest überwiegend einer nach-priesterlichen Schicht zugeschlagen wird[25] – eine eher unwahrscheinliche Zuweisung.[26] Andere Ausleger, die eine ursprüngliche Erzählung vom Exodus bis zur Landnahme rekonstruieren möchten, rechnen Ex 3,8 ihrer Grundschicht zu,[27] doch auf die Schwierigkeiten dieser Hypothese wurde bereits hingewiesen. Freilich legt auch die Annahme einer vorpriesterlichen Abfassung der Grundschicht von Ex 3f. keineswegs nahe, dass die fraglichen Verweise auf die Landnahme 3,8.17 schon Teil dieser ältesten Erzählung waren. Vielmehr deutet einiges darauf hin, dass sie erst im Zuge der dtr Bearbeitung eingefügt wurden: Die Wahrnehmung des Elends des Volkes wird in Ex 3,7–10 zweimal erzählt. Nach dem ersten Mal (3,7) ergeht die Landverheissung, die bis in das Josuabuch zielt (3,8), nach dem zweiten (3,9) ergeht die Sendung Moses zum Pharao (3,10), die den Rahmen des Exodusbuches nicht verlässt. Die Rede 3,16–20 wiederholt im Wesentlichen das bereits zuvor Gesagte, nur mit dem Unterschied, dass nun die Ältesten wie im Deuteronomium als Leitungsgremium in Erscheinung treten.[28] Daher erscheint es plausibel, 3,8f. und 3,16–20 als dtr Einfügungen zu betrachten. In der ältesten Exodus-Erzählung kommen weder der Gottesberg noch die Landnahme bzw. Landgabe vor.[29]

Die Beschränkung des Skopos auf den Auszug bezieht sich ausdrücklich nur auf die Exodus-Erzählung, also auf die spezifische Art und Weise, wie die Exodustradition hier aufgegriffen wur-

22 Vgl. etwa W.H. Schmidt: Exodus. 1. Teilband Exodus 1-6 (BKAT II/1), Neukirchen-Vluyn 1988, 270-280 (zu Ex 6,2-12); Gertz: Exoduserzählung (Anm. 9), 239.

23 Blum: Studien (Anm. 3), 38f. rechnet den Abschnitt zu KD. Sh. Bar-On (Sh. Gesundheit): Zur literarkritischen Analyse von Ex 12,21-27, ZAW 107 (1995) 18-31, hält Ex 12,22-27a für einen dislozierten Kommentar zur priesterlichen Grundschicht in 12,1-11. Gertz: Exoduserzählung (Anm. 9), 50-56, versteht Ex 12,21-27 als endredaktionellen Ausgleich zwischen der priesterlichen und deuteronomistischen Passagesetzgebung.

24 H. Holzinger: Exodus (KHC II), Tübingen 1900, 35, sieht Ex 13,3-16 im Umkreis des Deuteronomismus. Gertz: Exoduserzählung (Anm. 9), 68-72.396, weist 13,1-16 der Endredaktion zu.

25 H.-Ch. Schmitt: Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie, VT 32 (1982) 170-189; E. Otto: Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: M. Vervenne (Hg.): Studies in the Book of Exodus (BEThL 126), Leuven 1996, 61-111; Schmid: Erzväter (Anm. 2), 197-209.

26 Blum: Verbindung (Anm. 17), 90-96.

27 Kratz: Komposition (Anm. 4), 302f.

28 Oswald: Staatstheorie (Anm. 6), 87.125.

29 Oswald: a.a.O. 73-85.

de. Diese konnte davor, daneben und danach auch so formuliert werden, dass dabei die Migration von Ägypten nach Israel im Vordergrund stand. Hos 2,17; 12,14 kennen zwar einen Heraufzug aus Ägypten, aber keine Befreiung von der Dienstknechtschaft. Hosea und Ex 1–14* stellen offenkundig zwei, in ihrem Gehalt und in ihren Intentionen stark abweichende Ausprägungen der Exodustradition dar.[30]

Die völkerrechtliche Frage nach der Legitimität der Aufkündigung des Abhängigkeitsstatus, wie sie hier formuliert wurde, steht allein in der Exodus-Erzählung zur Debatte; weder die vorangehende Josephsgeschichte noch die nachfolgenden Wüstenwanderungs-Episoden noch auch die Gottesberg-Perikope thematisieren etwas Ähnliches. Im Folgenden soll es darum gehen, die völkerrechtliche Thematik der Exodus-Erzählung noch präziser zu bestimmen. Dazu wird vor allem der Rechtsstatus Israels eingehend analysiert: der Status zu Beginn der Erzählung (II.), seine Veränderung (III.) und der Status am Ende der Erzählung (IV.).

II. Der Rechtsstatus Israels zu Beginn der Exodus-Erzählung

Wir haben bis jetzt bewusst allgemein von einem *Abhängigkeitsstatus* gesprochen, in dem sich Israel zu Beginn der Exodus-Erzählung befindet. Wie ist dieser Status näher zu bestimmen? In der altorientalischen wie der antiken Welt gab es vielfältige Formen der Abhängigkeit, und es ist keineswegs klar, welche Art davon auf das Israel der Exodus-Erzählung zutrifft. Zudem gab es nicht nur viele Formen der Abhängigkeit mit Übergangsformen, auch eine einheitliche oder auch nur eindeutige Terminologie fehlte.

Das Problem der Uneindeutigkeit lässt sich sehr einfach, aber für das analytische Auge auch ernüchternd, darstellen, indem man die Verwendung von Ableitungen der hebräischen Verbalwurzel עבד betrachtet. Nominale wie verbale Ableitungen dieser Wurzel bringen einen «dynamische(n) Relationsbegriff»[31] zum Ausdruck. Ein עבד ist jemand, der einem anderen zu Diensten und zu Loyali-

30 Vgl. dazu etwa F. Crüsemann: Hosea und die Entstehung des biblischen Geschichtsbildes, in: H.-J. Gehrke / A. Möller (Hg.): Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein (ScriptOralia 90), Tübingen 1996, 109-125, auch in: ders.: Kanon und Sozialgeschichte. Beiträge zum Alten Testament, Gütersloh 2003, 118-130; E. Gaß: Hosea zwischen Tradition und Innovation am Beispiel von Hos 2,16f, ZAW 122 (2010) 169-184.

31 I. Riesener: Der Stamm ʿbd im Alten Testament. Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer sprachwissenschaftlicher Methoden (BZAW 149), Berlin 1979, 268; vgl. auch H. Ringgren / U. Rüterswörden / H. Simian-Yofre: Art. «עבד ʿāḇaḏ», ThWAT V, Stuttgart 1986, 982-1012.

tät verpflichtet ist, also ein Abhängiger. Die nahezu rechtlosen Israeliten werden ebenso als עבדים des Pharao bezeichnet (Ex 5,15) wie dessen hochgestellte und einflussreiche Hofbeamten (Ex 8,5). Dasselbe Bild bietet etwa das Jeremiabuch. Die freizulassenden Sklaven in Jer 34,9 sind genauso עבדים wie die Berater des Königs Jojakim in Jer 36,24.[32] Die Bezeichnung der Israeliten als עבדים und ihrer Tätigkeit als עבד in der Exodus-Erzählung besagt zunächst nur, dass die Israeliten in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Pharao stehen, während die Aufforderung an den Pharao Ex 4,23 andeutet, dass sie künftig in einem solchen zu ihrem Gott stehen sollen: «Lass meinen Sohn ziehen, damit er mir dient (עבד)!»

Man mag geneigt sein, im Falle der in Ägypten weilenden Israeliten die Übersetzung «Sklave» zu wählen, doch der Begriff *Sklave* im engeren Sinne bezeichnet eigentlich ein Individuum. Ein Herr hat einen Sklaven, ein wohlhabender auch mehrere, eine Pluralität von Personen, aber nicht ein Kollektiv, etwa eine Stadt oder einen Stamm oder ein Volk. Moses Finley schreibt:

> Es ist zum Beispiel kaum zu bestreiten, daß die Heloten ‹kollektive Knechte› waren, das heißt, es gab ein ganzes Volk oder Völker, die der Knechtschaft unterworfen waren, wohingegen in Schuldknechtschaft Geratene und Sklaven einzeln, jeder für sich der Knechtschaft anheim fielen.[33]

Im Falle der Israeliten handelt es sich um eine kollektive Abhängigkeit, der Begriff *Sklaverei* ist daher nicht wirklich zutreffend. Die unter ägyptischer Herrschaft lebenden Israeliten sind weder Kauf- noch Schuldsklaven. Aber auch um Kriegsgefangene kann es sich kaum handeln, da Kriegsgefangene in der Regel zunächst zur Beute gezählt wurden, und anschliessend als Sklaven verkauft wurden oder in den Dienst der Sieger traten, aber auch hier jeweils als Individuen.[34]

Neben den individuellen gab es jedoch auch kollektive Formen der Abhängigkeit. Zunächst und in einer ganz unmittelbaren Weise waren natürlich alle Städte, Stämme und Völker eines Königreiches dem Monarchen untertan. Doch muss

32 Eine ähnliche Uneindeutigkeit der Begriffe ist auch im Griechischen (δουλεια/δουλος) und im Lateinischen (servitus / servus) festzustellen, vgl. dazu L. Schumacher: Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien, München 2001, 66, sowie N. Brockmeyer: Antike Sklaverei (EdF 116), Darmstadt 1979, 85-97.

33 M. Finley: Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme, München 1981, 84.

34 Schumacher: Sklaverei (Anm. 32), 65-90.

man hier unterscheiden zwischen solchen Kollektiven, die traditionellerweise zu einem Reich gehörten, und anderen, eroberten Gebieten, die über Gouverneure als Provinzen oder über Vasallenkönige als abhängige Reiche von einer Grossmacht abhängig waren. Als dritte Möglichkeit kann man gemeinschaftlich deportierte Volksgruppen zu dieser Aufzählung hinzunehmen.

Eine erste Orientierung, wie der Status Israels unter ägyptischer Oberherrschaft in diese kollektiven Abhängigkeitsformen einzuordnen sein könnte, ermöglicht Ex 1,11:

Und sie [die Ägypter] setzten Fronarbeitsaufseher (שׂרי מסים) über es [Israel], um es mit ihren Lastarbeiten (סבלות) zu unterdrücken. Und es baute für den Pharao Vorratsstädte (ערי מסכנות): Pithom und Ramses.

Der zweite Teil des Ausdrucks שׂרי מסים begegnet nur hier im Plural, sonst wird der Singular מס gebraucht, ein Bedeutungsunterschied ist jedoch nicht zu erkennen. Das Wort bezeichnet an allen Stellen, an denen es begegnet, kollektive Zwangsarbeit bzw. Fronarbeit. An manchen Stellen bezeichnet es metonymisch auch diejenigen, die solche Zwangsarbeit ausführen.

Ausführender solcher Zwangsarbeit kann ein Stamm sein, so Issachar in Gen 49,15, oder eine Stadt, so etwa in Dt 20,11 (hier eine anonyme Stadt, dazu gleich mehr); Ri 1,33 (Beth-Schemesch, Beth-Anat); Thr 1,1 (Jerusalem, auch dazu gleich mehr), oder ein Volk, so etwa die Kanaanäer in Jos 16,10; 17,13; Ri 1,28.30.35; I Kön 9,15–21; II Chr 8,8, die Ammoniter in II Sam 12,31, oder das ganze Königreich, so im späten Sprachgebrauch von Est 10,1. Die epigraphischen Belege zeigen dasselbe Bild, so etwa das Prisma Ninive A des neuassyrischen Königs Asarhaddon (681–669 v.Chr.):

II 80 … Die Könige des Hethiterlandes 81 und von der Meeresküste insgesamt versammelte ich und ließ sie an einem anderen Orte eine Stadt bauen, 82 und ich nannte diese ‹Asarhaddonshafen›. […] III 10 Leute, die ich im Gebirge und am Meere 11 des Sonnenaufgangs 10 mit meinem Bogen erbeutet hatte, 11 siedelte ich dort an. 12 Ich schlug (‹Asarhaddonshafen›) zum Gebiet Assyriens 13 und reorganisierte 12 diesen Distrikt. 13 Einen General setzte ich als Statthalter 14 über sie ein. Tribut und Abgabe 15 legte ich ihm in höherem Umfang als zuvor auf. Aus jenen ihm gehörigen Städten 17 übergab ich Baal, dem König von Tyrus, 16 Ma'rubbu und Zarpath. 18 Zum früheren Tribut, seiner jährlichen Gabe, 19 fügte ich eine Abgabe für meine Herrschaft hinzu und legte ihm diese auf.[35]

[35] Übersetzung nach O. Kaiser (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments

Detaillierte Darstellungen zeigen, dass nicht die gesamte Bevölkerung zur gleichen Zeit Fronarbeit verrichtete, sondern wenige stellvertretend. So etwa I Kön 5,27–28:

5,27 Und König Salomo hob aus ganz Israel Zwangsarbeiter aus, und die Zahl der Zwangsarbeiter betrug 30000 Mann. 28 Er schickte sie auf den Libanon, abwechselnd 10000 Mann im Monat. Einen Monat waren sie auf dem Libanon, zwei Monate in ihrem Haus; und Hadoniram war Aufseher über die Zwangsarbeit.

Dasselbe Bild zeigt auch die bereits genannte Inschrift Asarhaddons:

V 54 Ich bot die Könige des Hethiterlandes und des Gebietes jenseits des Flusses auf, 55 Baal, König von Tyrus, Manasse, König von Juda … 73 … und sie alle ließen auf meinen Befehl 74 große Balken, hohe Pfähle und Pfeiler 75 aus Zedern- und Zypressenstämmen, die im Sisara- und im Libanon-Gebirge wachsen … 82 zum Bedarf meines Palastes unter großen Mühen und Beschwernissen VI 1 nach Ninive, meiner Residenzstadt, schleppen.[36]

Das Volk oder die Stadt, die solcher Zwangsarbeit unterworfen wird, ist eine ortsfeste Grösse. Diejenigen, die Zwangsarbeit ausführen müssen, werden dazu nicht deportiert, und es handelt sich auch nicht um welche, die bereits deportiert wurden, auch um Gefangene handelt es sich nicht. Die Zwangsarbeiter Salomos müssen zwar aus arbeitstechnischen Gründen kurzfristig ihre Wohnorte verlassen, kehren aber alsbald wieder dorthin zurück. In gleicher Weise muss man sich wohl die Zwangsarbeit vorstellen, die König Manasse von Juda zu liefern hatte.

Der Unterschied zwischen kollektiver und individueller Abhängigkeit tritt in den Kriegsgesetzen des Deuteronomiums deutlich hervor. Dt 20,10–15 regelt den Umgang mit Städten ausserhalb des Landes:

20,10 Wenn du dich einer Stadt näherst, um gegen sie zu kämpfen, dann sollst du ihr zunächst Frieden anbieten. 11 Und es soll geschehen, wenn sie dir friedlich antwortet und dir öffnet, dann

I/4, 396 (Borger), vgl. R. Borger: Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (AfO Beih. 9), Graz 1956, 48f. Ähnlich auch das Kalah-Prisma Sargons II., 37-40 (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I, 382) und die Annalen Sargons II., 16-17 (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I, 379) über Samaria und die Zypern-Stele Sargons II., II 51-65 (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I, 385-386).

36 Übersetzung nach Otto: Mose (Anm. 16), 60f., vgl. Borger: Inschriften (Anm. 35), 60f.

soll alles Volk, das sich darin befindet, dir zur Zwangsarbeit (מס) unterworfen werden und dir dienen (עבד).

Bietet die Stadt jedoch keinen Frieden an, dann wird Beute gemacht (Dt 20,14a): «Doch die Frauen und die Kinder und das Vieh und alles, was in der Stadt ist, all ihre Beute, sollst du für dich rauben.» Mit den kriegsgefangenen Frauen kann anschliessend wie mit persönlichen Sklavinnen oder Sklaven individuell verfahren werden (21,10–14). Jeder der siegreichen Kämpfer hat das Recht, sich von den weiblichen Kriegsgefangenen eine zur Frau zu nehmen. Doch die Bewohner der kapitulationsbereiten Stadt bleiben als Kollektiv darin wohnen und leisten anschliessend Zwangsarbeit für die Israeliten.

Aufschlussreich für die Problematik ist auch Thr 1,1:

1,1 Oh, wie sitzt so einsam da / die (einst) volkreiche Stadt! // Sie ist einer Witwe gleich geworden, / die Grosse unter den Nationen! // Die Fürstin unter den Provinzen / ist Zwangsarbeiterin/ Vasallin (למס) geworden!

Das erste Klagelied setzt ein mit der Beschreibung der Stadt Jerusalem nach einer Eroberung. Die Stadt ist einsam und verlassen zurückgeblieben, während das Volk, die Bewohner der Stadt und und die Judäer in die Gefangenschaft gezogen sind (Thr 1,3–5). Das Ergehen der Deportierten wird hier – und auch an anderen Stellen – *nicht* mit dem Begriff מס belegt. Dabei ist die Möglichkeit, dass die Deportierten an ihren neuen Wohnorten Zwangsarbeit verrichten mussten, durchaus diskutabel. Aber nichts Derartiges verlautet, stattdessen wird der Begriff מס auf die zurückgebliebene Stadt angewendet. Wie aber kann eine menschenleere oder nahezu menschenleere Stadt Frondienste leisten? Natürlich haben wir es hier mit einer metaphorischen Ausdrucksweise zu tun, aber Metaphern sind ja dazu da, einen Sachverhalt prägnant auszudrücken.

Hans Jochen Boecker übersetzt Thr 1,1bβ zunächst mit «muss Sklavenarbeit tun»[37], schreibt dann aber mit Bezug auf die Zerstörung Jerusalems im Jahre 587: «Und jetzt – kaum drei Jahrzehnte später – ist Jerusalem tributpflichtig geworden und muß Fronarbeit leisten!»[38] Hier werden drei, rechtlich durchaus zu differenzierende Formen der Abhängigkeit unterschiedslos nebeneinander genannt: Sklaverei, Tributpflicht und Zwangsarbeit. Bemerkenswert ist, dass dem zerstörten

37 H.J. Boecker: Klagelieder (ZBK.AT 21), Zürich 1985, 19.

38 Boecker: a.a.O. 26.

Jerusalem überhaupt eine Art von Tätigkeit beigelegt wird. Das hat Wilhelm Rudolph dazu bewogen, die erste Deportation des Jahres 597 als Hintergrund des Liedes anzunehmen.[39] Die «Frönerin», wie Rudolph מס in Thr 1,1bβ übersetzt,[40] wäre dann die durchaus noch bevölkerte, aber streng bestrafte Stadt Jerusalem zwischen 597 und ihrer vollständigen Zerstörung im Jahre 587. Hans-Joachim Kraus hält beide Bezugnahmen, also die auf 597 und die auf 587, für möglich[41] und bezeichnet Jerusalem als «unterjochte Fronsklavin»[42]. Tatsächlich lässt der Text die genauen Umstände der Abhängigkeit Jerusalems im Unklaren, was die divergierenden Deutungen erklärt. Die New Revised Standard Version zieht aus der fehlenden Anschaulichkeit die Konsequenz und gebraucht an dieser Stelle für מס einen abstrakten Rechtsterminus: «She [die Stadt Jerusalem] has become a vassal».

Eindeutig und für unseren Zusammenhang wichtig ist jedoch, dass nicht die deportierte Grösse, sondern die zurückgebliebene, wann immer das war, mit dem Ausdruck מס in Verbindung gebracht wird. Kehren wir nun wieder zur Exodus-Erzählung zurück, so erscheint diese Ausdrucksweise durchaus angemessen, denn die Erzählung spricht von einem Kollektiv, dem Volk Israel, und dieses Volk wird dort, wo es wohnt, in die Abhängigkeit gebracht und muss fortan Lastarbeiten (סבלות) leisten.

Auffällig und erklärungsbedürftig ist, dass Israel als Ganzes der Zwangsarbeit unterworfen wird. Historische Erklärungsversuche setzen regelmässig hier an und kommen zu dem Schluss, dass diese Darstellung dem historischen Sachverhalt auf keinen Fall entsprechen kann. Vielmehr können allenfalls «Menschen, die zu den Vorläufern und Vorfahren des späteren Israel gehören»[43], in Ägypten gelebt haben. Rainer Albertz spricht von der «Exodusgruppe», als einer «wie auch immer zu definierende[n] Großgruppe»[44]. Erst im Laufe der Zeit habe sich

39 W. Rudolph: Das Buch Ruth – Das Hohe Lied – Die Klagelieder (KAT XVII,1-3), Gütersloh 1962, 209-211.

40 Rudolph: a.a.O. 204.

41 H.-J. Kraus: Klagelieder (Threni) (BKAT XX), Neukirchen-Vluyn [4]1983, 24f.

42 Kraus: a.a.O. 26.

43 H. Donner: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Band 1 (ATD Erg. 4/1), Göttingen [3]2000, 98.

44 R. Albertz: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Band 1 (ATD Erg. 8/1), Göttingen 1992, 73.

das Volk als Ganzes mit jenen Vorläufern identifiziert und das Exodusereignis als Befreiung des ganzen Volkes verstanden und gefeiert.

Ob es sich so verhalten hat, entzieht sich der Nachprüfbarkeit, da es in der Hebräischen Bibel keinen Beleg für ein derartiges, nicht auf ganz Israel bezogenes Verständnis des Exodus gibt. Will man die Exodus-*Erzählung* erklären, so sind zwei Sachverhalte ernst zu nehmen: 1) Es ist immer von ganz Israel die Rede. 2) Diese Israeliten tun etwas, das man gewöhnlich an seinem Wohnort tut: Sie verrichten kollektive Zwangsarbeit für den Oberherrn. Diese Konstellation trifft historisch recht präzise auf die Judäer des siebten und sechsten Jahrhunderts zu. Inschriftlich belegt ist judäische Zwangsarbeit in assyrischer Zeit, in der König Manasse judäische Arbeiter für den Bau von Vorratshäusern in Ninive abstellen musste.[45] Freilich sagen die entsprechenden Passagen in II Kön 21,1–18 nichts davon. Auf die assyrische folgte die ägyptische Vasallenschaft. Diese begann, wie Bernd Ulrich Schipper überzeugend nachgewiesen hat, bereits in den letzten Regierungsjahren von König Josia, spätestens ab 615 v.Chr. unter Pharao Psammetich I.[46] Nach dem Eingreifen von dessen Nachfolger Necho II. und der Tötung Josias wurde dem Land Juda eine hohe Strafzahlung (עונש) auferlegt, die König Jojakim durch harte Massnahmen gegenüber der eigenen Bevölkerung eintrieb (II Kön 23,33–35). Wahrscheinlich hat Necho II. auch Judäer zum Bau der Hafenanlagen am Kanal durch das Wadi et-Tumelat requiriert, anders ist der Hinweis auf die Stadt Pithom in Ex 1,11 jedenfalls kaum zu erklären.[47] Schliesslich muss auch an die babylonische Oberherrschaft gedacht werden, die ab 605 auf die ägyptische folgte. Hierzu sei noch einmal an Thr 1,1 erinnert: Jerusalem als Stadt, die der Zwangsarbeit unterworfen ist.

Was heisst das alles für die Exodus-Erzählung? Diese spricht durchweg von ganz Israel, vom Volk Israel als den Ägyptern Unterworfenen, und sie spricht von jener Form der Abhängigkeit, die gewöhnlich einem unterworfenen Kollektiv aufgebürdet wird: der gemeinschaftlichen Zwangsarbeit. Abstrahiert man

45 Vgl. dazu Otto: Mose (Anm. 16), 59-61.

46 B.U. Schipper: Egypt and the Kingdom of Judah under Josiah and Jehoiakim, Tel Aviv 37 (2010) 200-226.

47 Vgl. dazu J. Van Seters: The Geography of the Exodus, in: J.A. Dearman / M.P. Graham (Hg.): The Land that I Will Show You. Essays on the History and Archeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller (JSOT.SS 343), Sheffield 2001, 255-276.

einmal probehalber von der ägyptisierenden Textfiktion und konzentriert sich auf die völkerrechtliche Konstellation, die hier abgebildet wird, dann muss man zu dem Schluss kommen, dass hier das Ergehen der Judäer – genauer: der in Juda lebenden Judäer – im 7. und 6. Jahrhundert zur Sprache kommt. Das heisst, die mutmasslich ältere Exodus-Tradition wird in der Exodus-Erzählung dergestalt aktualisiert, dass die in Juda lebenden, aber der Zwangsarbeit für den Oberherrn Unterworfenen einen Ausweg aus ihrer Situation vorgestellt bekommen. Welcher Oberherr steht hier im Hintergrund: der assyrische,[48] der ägyptische[49] oder der babylonische?[50] Alle drei kommen in Frage, doch deutet manches auf den ägyptischen hin. Die Exodus-Erzählung hat eben den ägyptischen König als Hauptakteur, und auch die Erwähnung der saïtischen Kanalstadt Pithom (Ex 1,11) deutet auf die Zeit der Oberherrschaft der ägyptischen 26. Dynastie.[51] Zudem ist auffällig, dass von allen drei Hegemonien das Königebuch die ägyptische mit deutlichem Abstand als die bedrückendste darstellt: Tötung von König Josia – Deportation von König Joahas – Namensänderung des Königs Eljakim zu Jojakim – drakonische Strafzahlung für das Land.

III. Die Änderung des Rechtsstatus Israels durch die Beendigung der Abhängigkeit

Wie kann ein Volk eine derartige, als ungerecht und grausam empfundene Abhängigkeit beenden? Die Antwort lautet zunächst klipp und klar: gar nicht. Das altorientalische Völkerrecht sieht die legale Beendigung des Abhängigkeitsverhältnisses durch den Abhängigen nicht vor. Wann immer die israelitischen oder judäischen Könige gegen die fremde Oberherrschaft aufbegehren, wird dieses Vorgehen als «Rebellion» (מרד, II Kön 18,7; 24,1.20) oder «Verschwörung» (קשר, I Kön 15,27; II Kön 17,4 und passim) bezeichnet, obwohl die Sympathien der Autoren, zumindest im Falle der Südreich-Könige, eindeutig beim «Rebellen» sind (II Kön 18,5!). Eine Terminologie, die den Vorgang als legitimen kennzeichnen könnte, gibt es offensichtlich nicht. Bezeichnend ist zudem, dass auch die uns

48 So Otto: Mose (Anm. 16), 47-67.

49 So Oswald: Staatstheorie (Anm. 6), 73-85.

50 So M. Gerhards: Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literar- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterlichen Tetrateuch (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006, 252.

51 So zuletzt wieder A. Collins: The Biblical Pitom and Tell el-Maskhuta. A Critique of Some Recent Theories on Ex 1,11, SJOT 22 (2008) 135-149.

überlieferten Vasallenverträge keine «Ausstiegsklauseln» kennen. Es ist das alleinige Recht des Oberherrn, eine Abhängigkeit zu beenden.

So schreibt etwa König Urnammu von Ur (ca. 2111–2094 v.Chr.) im Prolog seines Gesetzbuches:

125–136 Damals veranlasste ich fürwahr für Umma, Marada, Subir, Kazallu und ihre Siedlungen (und) für Uzarum, denen für Anschan fürwahr Sklaverei (an)getan worden war, durch die Kraft Nannas, meines Königs, ihre Infreiheitsetzung, stellte fürwahr die besagten Städte auf ihre Hochsitze (*beim Neujahrsfest*). … 180f Gerechtigkeit setzte ich fürwahr im Lande Sumer.[52]

Weiter ist eine Inschrift des neuassyrischen Königs Asarhaddon (681–669 v.Chr.) einschlägig:

II 37–41 Ich, Asarhaddon, König von Assyrien, liebe die Einwohner von Aššur wie mein kostbares Leben. II 42–III 2 Ihre Freiheit (šubarû) weit über die frühere hinaus zu steigern, lag mir am Herzen, trug ich im Sinn. 3–7 Die Tafel ihrer Steuerfreiheit (*zakûtu*) schrieb ich neu; über die frühere hinaus steigerte, vergrößerte, erhöhte, verherrlichte ich (sie). 8–12 Von Getreideabgaben, Getreidepacht, Kaizöllen, Überlandzöllen meines Landes befreite ich sie und richtete ihre Freiheit (*andurāru*) auf. 13–15 Für ewig stellte ich in ihrem Tor ein Privilegierungszeichen (*kidinnu*) auf.[53]

Auf dem Kyros-Zylinder, einer Proklamation des Perserkönigs Kyros II. (559–530 v.Chr.), liest man:

25 … Die Einwohner von Babel, [welche] wider den Willen [der Götter] ein ihnen nicht ziemendes Joch […], 26 ließ ich in ihrer Erschöpfung zur Ruhe kommen, ihre Fron *ließ* ich lösen.[54]

52 TUAT I/1, 18f.; M.T. Roth: Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor (WAWSBL 6), Atlanta ²1997, 16. Ähnliches findet sich auch im Prolog des Gesetzbuches des Lipit-

53 Ass. A. II 37-III 15, Übersetzung nach E. Otto: Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische *(an-)durāru*-Institution sozialen Ausgleichs und das deuteronomische Erlaßjahr in Dtn 15*, ZAR 3 (1997) 26-63 (46), vgl. Borger: Inschriften (Anm. 35), 2f.

54 Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I, 409, vgl. M. Weippert: Historisches Textbuch zum Alten Testament (GAT 10), Göttingen 2010, 455, wo der letzte Satz mit «(und) ließ ihr Joch? lösen» wiedergegeben wird. Weitere Belege für derartige königliche Erlasse bei Otto: Programme (Anm. 53), 44-46, und M. Weinfeld: Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East, Jerusalem 1995, 78-80.

Der Oberherr, der im Falle der Israeliten der Exodus-Erzählung eine derartige Freisetzung veranlassen könnte, ist nach den Massgaben des antiken Völkerrechts geurteilt allein der Pharao. Daher ergeht auch an ihn die Aufforderung «Entlasse (שלח pi) mein Volk!» (Ex 5,1; 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3). Das Freilassen von Abhängigen ist auch in der Hebräischen Bibel stets das Recht des Herrn: Kyros entlässt (שלח pi) die nach Babylon Deportierten (Jes 45,13), der Hausherr den Sklaven nach sieben Jahren (שלח pi, Dt 15,12). Jeder israelitische bzw. judäische König, und wäre er noch so mächtig, könnte an dieser Prärogative des Oberherrn nichts ändern, denn er stünde in jedem Fall unter der Loyalitätspflicht des Vasalleneides. Die Lösung, welche die Exodus-Erzählung ihren Adressaten vorstellt, besteht darin, zunächst – wenig erfolgreich – den nicht-königlichen Israeliten Mose, sodann aber den Gott Israels als Gegenspieler des Pharao einzuführen. Dessen Legitimität zu solchem herrschaftskritischen Handeln wird allerdings nicht einfach behauptet, sondern in Gestalt der Zeichen (Plagen) auch demonstriert. Wichtig sind dabei die Deutestellen, die allenthalben in die Plagen-Erzählung eingestreut sind. Während der Pharao allein Herr über sein Land ist, gehört Jhwh die ganze Erde (Ex 9,29), und niemand ist auf der Erde wie Jhwh (9,14), Jhwh ist zudem wie ein Herr mitten im Lande Ägypten gegenwärtig (8,18).[55] Weiter ist Israel der erstgeborene Sohn Jhwhs (4,22f.), sodass dieser einen Unterschied macht zwischen Israel und Ägypten (11,7 u.a.). Die «Zeichen» (8,19; 10,1f.), wie die sprichwörtlichen Plagen in der Exodus-Erzählung genannt werden, sollen eben dies zeigen: die Herrschaft Jhwhs über die ganze Erde, über die gesamte Schöpfung, und damit seine Überordnung über den Pharao. Auf Grund dieses Nachweises ist der Exodus aber nicht nur einfach gelungen, er stellt überdies keine Verletzung der völkerrechtlichen Pflicht zur Untertanentreue dar. Was ein König niemals tun darf, ist diesem Gott erlaubt. Und deshalb ist die einseitige Aufkündigung des Abhängigkeitsverhältnisses («Entlasse mein Volk!») nicht nur legitim, sondern im völkerrechtlichen Sinne auch legal.

[55] Dass die Theologie der Plagen-Erzählung, zwischen den spektakulären Plagendarstellungen versteckt, in den sog. Erkenntnisaussagen und ähnlichen Stellen zum Ausdruck kommt, ist schon oft konstatiert worden, vgl. etwa J. Kegler: Zu Komposition und Theologie der Plagenerzählungen, in: E. Blum u.a. (Hg.): Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 55-74 (70f.); W.H. Schmidt: Exodus (BK II/2,2), Neukirchen-Vluyn 1999, 441-443. Hier kommt es auf die völkerrechtliche Dimension dieser Aussagen an, die bislang zu wenig beachtet wurde.

Die Exodus-Erzählung verfolgt neben dieser noch eine zweite Linie, die auf den Nachweis der Legalität des Exodus abzielt, denn die Zeichen haben noch eine weitere Wirkung: Sie bringen den Pharao zumindest vorübergehend dazu, Israel eine Art Freilassungs-Edikt auszustellen. Ganz am Ende, nach der Tötung der Erstgeburt, erklärt der Pharao (Ex 12,31): «… Und geht hin, dient Jhwh (יהוה־עבדו את), wie ihr gesagt habt!»

An dieser Stelle sei eine kurze Zwischenüberlegung zum literargeschichtlichen Status des Plagen-Zyklus eingeschaltet. Mehrere neuere Arbeiten kommen zu dem Ergebnis, dass es sich bei den Plagen um einen Zusatz zur ursprünglichen Exodus-Erzählung handle.[56] Der Plagen-Zyklus sei entbehrlich, denn er treibe den «Erzählfluss» nicht weiter.[57] Bisweilen wird die Funktion der Plagen sogar auf reine Folklore zurückgestutzt.[58] Solche Argumentation basiert auf der Annahme, dass der äussere Vorgang des Auszugs, weil aus der Tradition vorgegeben, das eigentliche Thema der Erzählung sei, während die theologische bzw. politisch-juristische Ebene eine sekundäre Deutung darstelle. Demgegenüber soll hier gezeigt werden, dass die völkerrechtliche Argumentation – und damit auch der Plagen-Zyklus – der schriftlichen Fassung der Exodus-Erzählung von Anfang an eigentümlich war. Zur Entfaltung der rechtlichen Argumentation ist der Plagen-Zyklus mit den o.g. Deutestellen unentbehrlich. Die Abfassung einer derartigen Erzählung geschieht nicht, weil man traditionelle Erzählstoffe für die Nachwelt bewahren will, sondern weil es Anlass gibt, das Traditionsgut (die Exodustradition) für aktuelle Anliegen zu nutzen.

Der völkerrechtliche Charakter der Exodus-Erzählung wird vollends deutlich am Ende der Erzählung. Dazu ist ein wenig Literarkritik notwendig, d.h. wir betrachten jetzt allein die vorpriesterliche Erzählung. Deren Schlussteil lautet:[59]

14,24 Und es war zur Zeit der Morgenwache, da schaute Jhwh in der Feuer- und Wolkensäule auf das Lager Ägyptens herab und brachte das Lager Ägyptens in Verwirrung. 25 Er liess die Räder ihrer Wagen abweichen und liess sie nur mühsam vorankommen. Da sagte Ägypten: «Lasst uns vor Israel fliehen, denn Jhwh kämpft für sie gegen Ägypten!» 27aβb Und das Meer kehrte beim Anbruch des Morgens zu seiner Strömung zurück. Und Ägypten floh ihm entgegen. Jhwh aber trieb/schüttelte (נער pi) Ägypten mitten ins Meer. 30 So rettete Jhwh an jenem Tag Israel aus der

56 Kratz: Komposition (Anm. 4), 302; Gertz: Exoduserzählung (Anm. 9), 394f.; R. Hendel: The Exodus in Biblical Memory, JBL 120 (2001) 601-622; Schmid: Literaturgeschichte (Anm. 19), 88; Berner: Exoduserzählung (Anm. 11), 433f.

57 Schmid: Literaturgeschichte (Anm. 19), 88.

58 Hendel: Exodus (Anm. 56), 609.

59 Hier folge ich im Großen und Ganzen – auf Details kommt es nicht an – der üblichen Aufteilung, vgl. etwa E. Blum: Studien (Anm. 3), 257; W.H.C. Propp: Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 2), New York 1999, 481.

Hand Ägyptens, und Israel sah Ägypten tot am Ufer des Meeres. 31aα Und Israel sah die grosse Hand/Machttat, die Jhwh an Ägypten getan hatte.

In literargeschichtlicher Hinsicht ist hier wichtig, dass die «Pferde des Pharao, seine Streitwagen und Reiter» (14,23) erst durch die priesterliche Erzählung in den Text kommen. Auch die grandiose Schlussszene (14,28): «So kehrten die Wasser zurück und bedeckten die Wagen und Reiter des ganzen Heeres des Pharao …» stammt erst aus der priesterlichen Schicht. Die priesterlichen Autoren entfalten ein pittoreskes Szenario: Das Heer des Pharao in allen seinen Abteilungen wird aufgeboten und besiegt.

Demgegenüber ist die frühere Exodus-Erzählung ganz unanschaulich und abstrakt gehalten. Hier stehen sich nicht ein Heer und eine Flüchtlingsgruppe gegenüber, sondern Ägypten und Israel, also zwei Völker oder zwei Staaten. Das abschliessende Statement «Israel sah Ägypten tot am Ufer des Meeres» (Ex 14,30b) besagt nicht: Soundso viele Ägypter sind tot, soundso viele Reiter und Wagenlenker sind ertrunken, sondern: Ägypten als solches, und das heisst: Ägypten als Staatsmacht, ist tot. Der dazu legitimierte Oberherr, der Gott Israels, gewinnt die Oberhand über die Unterdrückungsmacht und ihren König.

IV. Der Rechtsstatus Israels am Ende der Exodus-Erzählung

Hat sich der Status Israels nach der Abschüttelung der Abhängigkeit vom Pharao grundsätzlich geändert? Man könnte einwenden, dass es von einer Abhängigkeit in die andere gekommen ist, denn nun sind die Israeliten עבדים, d.h. Knechte/Diener ihres Gottes Jhwh. Man könnte weiter einwenden, dass sowohl die dargestellte Befreiung der Abhängigkeit als auch der neue Status rein symbolisch sind, und die ganze Konstruktion ohnehin rein theoretischer Natur, da Jhwh als Bezwinger des Pharao und als Herr Israels keine realpolitische Grösse darstellt. Doch sollte man hier vorsichtig sein, denn das Grundprinzip der hier vorliegenden Rechtskonstellation ist im Alten Orient und in der Antike durchaus als realpolitisches Phänomen belegt.

Königliche Erlasse, die einer Stadt oder einem Volk Befreiung von Steuern, Abgaben und Frondiensten gewähren, sind im alten Orient und der antiken Welt in grosser Zahl belegt (s.o. III.). Die Befreiung von Abgaben und Fronpflichten kann aber auch in dem Sinne gewährt werden, dass die entbundene Bevölkerung ungeteilt ihrem Gott, d.h. dem Tempel ihres Gottes, dienen kann. In der Regel geht es dabei um Befreiung einer kollektiven Grösse von der Pflicht, Zwangsarbeiten, Tribute und Steuern an den König zu entrichten, statt dessen aber ei-

nem Tempel und damit an dem Gott des betreffenden Tempels zugute kommen können..

In diesem Sinne ist wohl der Erlass des Kassitenkönigs Kurigalzu II. (ca. 1345–1324 v.Chr.) zu verstehen:

(The king) who established freedom (*andurārum*) for the people of Babylon, freed her people from forced labor (*ilku*) for the sake of the god Marduk, who loves his dynasty.[60]

Ein weisheitlicher Text, der sog. «Advice to the Prince», warnt den königlichen Adressaten davor, die Einwohner der Tempelstädte Sippar, Nippur und Babylon zu Fronarbeiten zu verpflichten.

23 If he mobilized the whole of Sippar, Nippur, and Babylon, 24 and imposed forced labour on the people, 25 exacting from them a corvée at the herald's proclamation, 26 Marduk, the sage of the gods, the prince, the counsellor, 27 will turn his land over to his enemy 28 so that the troops of his land will do forced labour for his enemy, 29 for Anu, Enlil, and Ea, the great gods, 30 who dwell in heaven and earth, in their assembly affirmed the freedom of those people from such obligations.[61]

Einen derartigen, auf den Tempel zielenden Freilassungsakt stellt wohl auch das sog. Artaxerxes-Edikt Esr 7,12–26 dar:

7,24 Und euch wird mitgeteilt, dass niemand ermächtigt ist, irgendeinem von den Priestern und Leviten, Sängern, Torhütern, Tempelsklaven und Dienern dieses Hauses Gottes Steuer (מנדה), Abgaben (בלו) und Fron (והלך) aufzuerlegen.[62]

60 Übersetzung nach Weinfeld: Social Justice (Anm. 54), 80, vgl. N.P. Lemche: andurārum and mīšarum: Comments on the Problem of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East, JNES 38 (1979) 11-22 (20).

61 W.G. Lambert: Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1969 (reprint Winona Lake 1996), 110-115. Einen Überblick über solche auf Tempelstädte bezogene Freilassungsakte bietet Weinfeld: Social Justice (Anm. 54), 97-101. In gewissen Fällen wird auch das Territorium einer einem bestimmten Gott zugeordneten Bevölkerung als heilig verstanden (Weinfeld: a.a.O. 233-243).

62 Das aramäische Nomen הֲלָךְ (vgl. noch Esr 4,13.20) ist wohl vom akkadischen *ilku* «Frondienst» abzuleiten, vgl. dazu J. Blenkinsopp: Ezra-Nehemiah. A Commentary (OTL), Philadelphia 1988, 110; Weinfeld: Social Justice (Anm. 54), 85. HALAT, 1698, bietet zwar dieselbe Etymologie, schlägt aber «Land- oder Ertragsteuer» als Übersetzung vor. Zur Problematik vgl. auch E. Otto: Soziale Restitution und Vertragsrecht. *Mišaru(m), (an-)durāru(m), kirenzi, parā tarnumar, šᵉmitta,*

Andere Befreiungsakte erwähnen zwar den Tempel, stellen ihn aber nicht in den Mittelpunkt, so etwa die folgende Inschrift des neuassyrischen Königs Sanherib (705–681 v.Chr.):

12 He freed the pillaged gods for Nabu-belshu [der lokale Machthaber?]. 13 He exempted them from corvée (*ilku*) and forced labour (*tupšikku*) and established their freedom (šubarrû). 14 Nabugamil [ein Priester], of those who entered the temples of Ninurta and Bakur, held the hand of the goddess Bakur 16 and led her to the city of Ša-uāur-adad, the holy city, 17 and she entered the house of rest, the fortress of residence. 18–19 The king Bel-bani wrote the bill of rights (*tuppi šipreti ša zakûti*) for the city of Ša-uāur-adad, and freed it for Nabu-belshu.[63]

Moshe Weinfeld fasst die in den epigraphischen Belegen erscheinende Konvention so zusammen:

This socio-legal reality, whereby a whole collectivity is freed from the yoke of the king by taking upon itself the yoke of a god, is known to us from Mesopotamian documents dating from the middle of the third millenium B.C.E. [and onwards].[64]

Neben diese vor allem aus dem Alten Orient belegte Praxis ist eine weitere zu stellen, die überwiegend aus den frühgriechischen Quellen bekannt ist, die sog. sakrale Sklavenfreilassung. Hierbei geht es um individuelle Sklaven, nicht um fronpflichtige Kollektive, der Sachverhalt ist gleichwohl interessant. Bei der sakralen Sklavenfreilassung wird ein Sklave nicht einfach profanrechtlich freigelassen, vielmehr wird eine Gottheit Partizipiant des Vorgangs. Der Freizulassende wird entweder zu einem symbolischen oder auch zu einem realen Preis an eine Gottheit verkauft oder an eine Gottheit geweiht. Bisweilen tritt eine Gottheit auch als Zeuge der Freilassung auf. Weiter ist belegt, dass eine Gottheit im Falle einer Verkaufsfreilassung vermittelt durch die Priester den Vertrag abschliesst und den Kauf für den nicht rechtsfähigen Freizulassenden durchführt.[65] All diese Varian-

und *dᵉrōr* in Mesopotamien, Syrien, in der Hebräischen Bibel und die Frage des Rechtstransfers im Alten Orient, RA 92 (1998) 125-160, hier 129f. mit Anm. 20.

63 Übersetzung nach Weinfeld: Social Justice (Anm. 54), 110, vgl. C.B.F. Walker / S.N. Kramer: Cuneiform Tablets in the Collection of Lord Bining, Iraq 44 (1982) 71-86 (73). Die Ersteditoren übersetzen *tuppi šipreti ša zakûti* (Z. 18) mit «administrative tablet of exemption».

64 Weinfeld: Social Justice (Anm. 54), 233.

65 K.-D. Albrecht: Rechtsprobleme in den Freilassungen der Böotier, Phoker, Dorier, Ost- und Westlokrer, untersucht mit besonderer Berücksichtigung der gemeinschaftlich vorgenommenen Freilassungsakte (Rechts- und staatswissenschaftliche

ten, die einander nicht ausschliessen, haben den Sinn, die erneute Versklavung des Freigelassenen zu verunmöglichen:

Der Sinn … ist in der besonderen Absicherung des Freilassungsaktes gegen dessen Mißachtung durch die Schutzautorität des Gottes und der für ihn handelnden Priester zu sehen.[66]

Freigelassene erhielten im frühen Griechenland, anders als oftmals später in Rom,[67] nicht die Bürgerrechte einer Polis; sie waren also ohne entsprechenden Rechtsschutz und standen stets in Gefahr, wieder versklavt zu werden.[68] Von der prekären Situation der Freigelassenen zeugt ein Volksbeschluss aus Gortyn:

Götter! Dieses beschlossen die Gortynier, als sie abstimmten: – Von den Freigelassenen […] (soll), wer will, das Latosion besiedeln unter dem gleichen [und] gleichartigen (Recht), und keiner soll einen solchen weder versklaven [noch berauben. Wenn einer versklavt] werden soll, soll der *Kosmos* für Fremdenangelegenheiten das nicht zulassen. …[69]

Daher wurden ab dem 5. Jh. v.Chr. zunehmend Tempel als religiöse Versicherung gegen Wiederversklavung in den Freilassungsprozess eingeschaltet.[70] Auch im alten Israel war die Gefahr der Wiederversklavung virulent, wie die Erzählung von der widerrufenen Sklavenfreilassung Jer 34 belegt (insbesondere 34,11).

Wichtig sind in diesem Zusammenhang einige jüdische Belege aus Elephantine. Die testamentarische Verfügung einer Sklavenfreilassung endet mit dem Hinweis: «Du aber bist ‹vom Schatten zur Sonne› entlassen mit deiner Tochter YHYSM. Und kein anderer Mann hat Vollmacht über dich

Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N.F. 26), Paderborn 1978, 324. Man beachte in diesem Zusammenhang die Rede vom «Freikaufen Israels» in Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18.

66 Albrecht: a.a.O. 323.

67 I. Weiler: Die Beendigung des Sklavenstatus im Altertum. Ein Beitrag zur vergleichenden Sozialgeschichte (Forschungen zur antiken Sklaverei XXXVI), Stuttgart 2003, 176f.

68 Albrecht: Rechtsprobleme (Anm. 65), 209-215.

69 Zit. nach R. Koerner: Inschriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis. Aus dem Nachlaß von Reinhard Koerner hg.v. K. Hallof (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 9), Köln 1993, Nr. 153, 433-437.

70 Brockmeyer: Sklaverei (Anm. 32), 129-131. Die ältesten inschriftlichen Freilassungs-Belege datieren nach Weiler: Beendigung (Anm. 67), 181, aus dem 6. Jh. v.Chr.

und über deine Tochter YHYSM. Und du wirst zu Gott entlassen.»[71] Die Übereignung an Gott soll die Wiederversklavung verhindern. Eine Adoptionsurkunde enthält eine ganze Reihe von Bestimmungen, die verhindern sollen, dass der Betroffene versklavt wird: «Und kein Mensch hat die Vollmacht, ihn mit einer (Sklaven-)Marke zu versehen und ihn zu einem Sklaven zu machen, sondern er wird mein Sohn sein.»[72]

Die Zugehörigkeit zu einer Gottheit kompensierte den Mangel an Rechtssicherheit, und zwar sehr wohl in einem juristischen bzw. realpolitischen Sinn, da eine Missachtung des Freigelassenenstatus Sanktionen nach sich zog. Im Besitz einer Gottheit zu sein, also *de iure* Dienstknecht eines Gottes, bedeutet in dieser Konstellation *de facto* eine Form von Freiheit gegenüber den Bürgern einer Polis.

V. Zusammenfassung

Die völkerrechtliche Konstruktion der Exodus-Erzählung gewinnt angesichts der dargestellten Freilassungspraktiken ein schärferes Profil. Die Exodus-Erzählung kann dabei nicht als unmittelbare Adaption eines dieser Rechtsinstitute gedeutet werden, vielmehr bildet das gesamte Spektrum der Freilassungs-Edikte in seinen kollektiven und individuellen Varianten den traditionsgeschichtlichen Hintergrund, vor dem die Exodus-Erzählung ihr spezifisches Anliegen entfaltet. In den altorientalischen Edikten ist der jeweilige König ganz fraglos der souverän Handelnde, der die gerechte Weltordnung aufrichtet,[73] indem er Städten oder Völkern Freiheit gewährt und in gewissen Fällen Tempeln und ihren Göttern Abgaben zuspricht. In der Exodus-Erzählung ist dagegen der Gott, dessen Volk in die Freiheit entlassen werden soll, der entscheidend Handelnde, während der entlassende König seine Souveränität zunächst teilweise und schliesslich ganz einbüsst. Die Sache ist dieselbe, die Legitimationsinteressen könnten jedoch nicht unterschiedlicher sein.

Der radikale Perspektivenwechsel bedeutet jedoch nicht, dass das Motiv der Freilassung im Rahmen der Exodus-Erzählung seinen rechtlichen Charakter verliert. Die anvisierte Herrschaft Jhwhs über Israel ist nicht etwa eine rein religiöse, die für die realpolitischen Machtverhältnisse ohne Relevanz wäre. Die mannigfal-

71 B. Janowski / G. Wilhelm (Hg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. NF 1, Gütersloh 2004, 263f.

72 A.a.O. 263f.

73 S. Maul: Der assyrische König – Hüter der Weltordnung, in: J. Assmann / B. Janowski / M. Welker (Hg.): Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München 1998, 65-77.

tigen Freilassungspraktiken, in denen eine Gottheit als Grund oder als Garant der Freiheit auftritt, zeigen vielmehr, dass die Exodus-Erzählung auf eine Konstellation abzielt, die durchaus Anspruch auf juristische und politische Durchsetzbarkeit erheben kann. Die in den Verhandlungen mit dem Pharao intendierte und im Erzählungsverlauf realisierte Rechtsposition konstituiert die Freiheit Israels und stellt sie sicher: Das Volk ist von Frondiensten und Abgaben für den fremden Oberherrn befreit und auf Grund des Dienstverhältnisses zu einem Gott vor einem Rückfall in die Abhängigkeit geschützt.

Realpolitisch wurden Freilassungsakte zu Gunsten von Göttern bzw. deren Tempeln vom königlichen Erlassgeber durchgesetzt, während die Integrität von im Sakralverfahren freigelassenen Sklaven vom eintretenden Tempel garantiert wurde. In der Welt der Autoren und Adressaten der Exodus-Erzählung gab es keine politisch-militärische Autorität, die den schriftlich formulierten Anspruch gegenüber der Hegemonialmacht durchsetzen hätte können. Daher gibt es in der Exodus-Erzählung auch nur zwei Möglichkeiten, zum Erfolg zu kommen: entweder durch die Einsicht des Pharao – so im Plagen-Zyklus, oder durch Gott selbst – so in der Meerwunder-Erzählung. Die Exodus-Erzählung ist daher nicht nur insofern realistisch, als sie einen anerkannten völkerrechtlichen Status für Israel reklamiert, sondern auch in dem Sinne, dass sie weiss, dass dieser nicht mit militärischen Mitteln durchgesetzt werden kann.[74] Heutzutage werden anerkannte völkerrechtliche Rechtstitel mit Hilfe eines UN-Mandats durchgesetzt, eine Möglichkeit, die den antiken Menschen noch nicht vorstellbar war. An der Stelle dieses Instruments steht in der Exodus-Erzählung der Gott Israels.

In welcher Zeit und für welche Adressaten wurde eine solche Erzählung geschrieben? Zur Klärung dieser Frage greifen wir auf Überlegungen von Norbert Lohfink zurück, der zur Charakterisierung gewisser Literatur des späten 7.

[74] Erst aus grösserer zeitlicher Distanz heraus stellt die priesterliche Fassung der Exodus-Erzählung die Auseinandersetzung zwischen Ägypten und Israel als religiösen und militärischen Machtkampf dar: Der israelitische Priester Aaron obsiegt im Wettstreit mit den ägyptischen Priestern (Ex 7,8-13). Zudem stehen sich zwei Heere gegenüber, auf der einen Seite «600 auserlesene Streitwagen und alle übrigen Streitwagen Ägyptens und Adjutanten auf ihnen allen» (14,7, vgl. weiter 14,9.17.23.28), auf der anderen Seite «die Heerscharen Jhwhs» (6,26; 7,4; 12,17.41.51). Dieser Machtkampf wird freilich auch in P von Jhwh allein entschieden.

und frühen 6. Jahrhunderts von der Gattung der «historischen Kurzgeschichte» gesprochen hat. Er subsummiert darunter die Buchfund-Reform-Erzählung II Kön 22–23 und die Jeremia-Erzählungen Jer 37–43 und Jer 26+36.[75] Dass damit keine historischen Texte im modernen Sinne des Begriffs gemeint sind, ergibt sich aus Lohfinks Charakterisierung: «Die drei Erzählungen sind kunstvoll aufgebaut und verfolgen bestimmte propagandistische Tendenzen, die mit den Interessen der Schafan-Familie und der babylonischen Gola zusammenhängen.»[76] Natürlich sind Abgrenzung und Datierung dieser Kompositionen nicht unumstritten, insbesondere Christof Hardmeier hat das Problem mehrfach aufgegriffen und weiter bearbeitet. Er rekonstruiert abweichend von Lohfink aus II Kön 23 eine Art «res gestae» von König Josia[77] und aus Jer 34–40 eine «Erzählung von der Gefangenschaft und Befreiung Jeremias» («GBJ-Erzählung»).[78] Zudem rekonstruiert er aus II Kön 18f. eine «Erzählung von der assyrischen Bedrohung und der Befreiung Jerusalems» («ABBJ-Erzählung»).[79] Alle genannten Texte, insbesondere auch die textfiktional in der Assyrerzeit angesiedelte ABBJ-Erzählung, gehören in den öffentlichen politischen Diskurs in Jerusalem und Juda in den Jahren vor und nach der Zerstörung im Jahr 587.[80] Hardmeier versteht seine Rekonstruktionen und Interpretationen als Weiterführung der Erkenntnisse Lohfinks: «Beide Erzählungen [scil. GBJ- und ABBJ-Erzählung] sind deshalb in ihrer Funktion und von ihrem ‹Sitz im Leben› her den von N. Lohfink (1978) untersuchten ‹historischen Kurzgeschichten› sehr ähnlich …»[81]

75 N. Lohfink: Die Gattung der «Historischen Kurzgeschichte» in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils, ZAW 90 (1978) 319-347, auch in: ders.: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II (SBAB 12), Stuttgart 1991, 55-86.

76 Lohfink: a.a.O. 347.

77 Ch. Hardmeier: König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kultreform am Residenzort (23,4-15*), in: R. Lux (Hg.): Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel (BThSt 40), Neukirchen-Vluyn 2000, 81-145.

78 Ch. Hardmeier: Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40 (BZAW 187), Berlin 1989, 174-247.

79 Hardmeier: a.a.O. 87-159.

80 Hardmeier: a.a.O. 247-303.

81 Hardmeier: a.a.O. 466.

Die Exodus-Erzählung, die man nach den obigen Analysen auch «Erzählung über die Legitimität der Abschüttelung des Vasallenstatus» nennen könnte, lässt sich in die von Lohfink und Hardmeier rekonstruierte Debatte einordnen. Es ist der politische Diskurs in Jerusalem und Juda in den letzten Jahrzehnten des 7. und den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts, der von den führenden Vertretern der gesellschaftlichen Eliten geführt wurde und dessen Thema die Legitimität der verschiedenen Macht- und Herrschaftskonstellationen war.

Jeremia und Ezechiel und ihre jeweiligen Tradenten verneinen jegliche Berechtigung zur Vasallenrebellion (vgl. etwa Jer 37f.; Ez 17; 19), während die Gegner Jeremias, die sich in der ABBJ-Erzählung Ausdruck verschafft haben, genau dieses Vorgehen verteidigen, und zwar mit dem Hinweis auf die von Jhwh zum Erfolg geführte und damit legitimierte Rebellion des Jahres 701. Aber auch die Tradenten Jeremias bleiben nicht beim blossen Nein stehen, sondern projektieren den gottgewollten Niedergang der babylonischen Herrschaft nach Ablauf von 70 Jahren (Jer 25). Die Exodus-Erzählung verhandelt die umstrittenen Themen sehr viel grundsätzlicher, indem sie das Szenario in die paradigmatische Mosezeit verlegt, und – bedingt durch den ausladenden, für die Argumentation gleichwohl unentbehrlichen Plagen-Zyklus – auch ausführlicher.

Inhaltlich positioniert sich die Exodus-Erzählung zwischen, aber auch jenseits der von Hardmeier rekonstruierten Kontrahenten. Sie verteidigt ähnlich wie die ABBJ-Erzählung (II Kön 18–19*) die Rechtmässigkeit einer Vasallenrebellion. Das anfängliche Scheitern Moses in der Exodus-Erzählung verweist jedoch auf die Unmöglichkeit einer schnellen realpolitischen Lösung. Doch anders als die ABBJ-Erzählung versteift sich die Exodus-Erzählung – darin ganz im Einklang mit Jeremia und Ezechiel – nicht auf die im Jerusalemer Tempel verortete Macht Jhwhs, sondern inszeniert eine von Jerusalem und seinem Tempel unabhängige Konstellation, die gleichwohl die Ablegung des Vasallenstatus als völkerrechtlich legitime Möglichkeit aufzeigt.

Wolfgang Oswald, Tübingen

Abstract

Die Exodus-Erzählung (Ex 1–14*) ist ein ursprünglich selbständiges Werk, das die Tradition vom Auszug Israels aus Ägypten nutzt, um eine Aporie des altorientalischen Völkerrechts zu lösen. Gegenstand dieser Erzählung ist nicht die Migrationsbewegung von israelitischen Kriegsgefangenen, sondern die Legitimität der Aufkündigung des Vasallenstatus durch Israel. Nach traditioneller Auffassung kann nur der Oberherr einen Vasallen aus seinen Loyalitäts- und Abgaben-Verpflichtungen entlassen. Die Exodus-Erzählung stellt dagegen ein Modell vor, wie auch von Seiten des Vasallen ein Abhängigkeitsverhältnis auf legitime und legale Weise aufgekündigt werden kann. Dazu wird der Gott Israels eingeführt, der sich in der Plagenerzählung als dem Pharao übergeordnet erweist. Israel erlangt seine Freiheit, indem es von der Herrschaft des Pharao zur Herrschaft des Gottes Israels wechselt. Vergleichbare Rechtskonstruktionen sind vielfach in altorientalischen Quellen belegt: Städte oder Völker werden von der Abgabenpflicht für den König zugunsten ihres Gottes bzw. dessen Tempel befreit. Ein anderes juristisches Verfahren, das hier im Hintergrund steht, ist die sog. sakrale Sklavenbefreiung, bei der ein zu entlassender Sklave an eine Gottheit bzw. deren Tempel verkauft oder in anderer Form übereignet wird. Die Mitwirkung des göttlichen Oberherrn stellt sicher, dass der Freigelassene nicht wieder versklavt werden kann. Die Exodus-Erzählung greift diese Modelle auf und formuliert damit ihren Anspruch auf Entlassung Israels aus der Abhängigkeit.

The exodus narrative (Ex 1–14*) is an originally independent work, which utilizes the tradition of the exodus of Israel from Egypt in order to solve an aporia of the ancient near eastern international law. The subject of this narrative is not the migration of Israelite prisoners of war, but rather the legitimacy of the rescission of the vassal status by Israel. According to the traditional view only the suzerain is entitled to release a vassal from his duty of loyality and paying tribute. Contrary to that, the exodus narrative provides a model how a relation of dependency may be annulated from the side of the vassal. In order to achieve this goal the God of Israel is introduced, who in the course of the plague narrative proves himself to be superior to the Pharaoh. Israel obtains her freedom by changing from the dominion of the Pharaoh to the dominion of Yahweh, the God of Israel. Comparable legal constructs are frequently attested in ancient near eastern sources: Cities or peoples are released from their duties toward the king in favour of their god or his temple respectively. Another legal procedure which stands in the background of the exodus narrative is the so-called sacred manumission. Here, a slave who is about to be manumitted comes in possession of a god or his temple respectively by being sold or transfered in some other way. The involvement of the divine lord ensures that the freedman cannot be enslaved again. The exodus narrative picks up these legal models and thereby advocates its claim for Isreal's release from dependency.