

Jonathan Magonet

Die Einstellung des Buches Exodus gegenüber Ägypten

Die Bedeutung Ägyptens im Bewußtsein der Israeliten und für die biblischen Autoren ist kaum zu überschätzen. Die Exodusgeschichte, die für Israel von zentraler Bedeutung für das Verständnis seines völkischen Ursprungs ist, wird überdies zum Modell für die Interpretation der babylonischen Gefangenschaft und der Rückkehr aus ihr. Die Erinnerung an die ägyptische Sklaverei wird zur entscheidenden und grundlegenden Idee für die Gesetzgebung, soweit sie sich mit der Behandlung der Sklaven sowie aller im Land wohnhafter Fremden und sonstiger sozial ungeschützter Gruppen befaßt. Die spätere Geschichte der beiden Königreiche ist eng mit dem politischen Auf und Ab zwischen den regionalen «Supermächten» verknüpft. Wenn aber auch Bündnisse mit Ägypten von den Propheten angegriffen wurden, steht hinter dieser Gegnerschaft der Argwohn allen derartigen politischen Abhängigkeiten gegenüber sowie ein Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit Ägyptens als Bündnispartner. Doch steckt darin nahezu nichts von dem Zorn und Haß, die bisweilen für das israelitische Assyrien- und Babylonbild charakteristisch sind. So ist die Erinnerung und Darstellung Ägyptens überraschend wohlwollend und verständnisvoll, ungeachtet seiner Bezeichnung als «Haus der Sklaverei», aus dem Israel sich be-

freit wußte. Das Buch Exodus ist beides: eine Quelle dieser Einstellung oder ihre Widerspiegelung, je nachdem wie man die historische Entwicklung der betreffenden Texte betrachtet.

Der erste Teil des Buches erzählt eine Geschichte. In ihrer Gesamtdarstellung wie in ihren Details überliefert sie späteren Generationen eine besondere Vorstellung von der Erfahrung Ägyptens. Der wiederholte Auftrag, die Kinder über die Ereignisse des Exodus zu belehren (Ex 10, 2; 12,26; 13,8.14), die in der Folgezeit das Herzstück der sorgfältig ausgearbeiteten Passahfeier bilden, verstärken das Gefühl, daß jede Einzelheit des damals Geschehenen eine enorme Bedeutung besitzt. Die Ereignisse des Exodus sind von Bedeutung im weitesten theologischen Sinn (Gottes Eingreifen in menschliche Geschichte und seine Sorge für das Schicksal seines Volkes) und prägen sich ein in Gestalt einer Reihe menschlicher Werte (Freiheit von Sklaverei, «Befreiung»). Aber an erster Stelle schildert die Erzählung die politischen Verhandlungen zwischen Pharao und Mose. Und diese müssen wir untersuchen.

«Helden und Bösewichte»

Es ist wesentlich, gleich zu beachten, daß die Ägypter nicht als gleichermaßen böse und gottlos dargestellt werden, dem entsprechend die Israeliten alle als gut oder zumindest augenblicklich als auf ihren Gott vertrauend und gläubig.

Ein Pharao ist Anstifter der Ereignisse, und sein Nachfolger führt seine Politik fort. Aber seine Offiziere und das ägyptische Volk generell werden als von ihm verschieden und schließlich sogar als in Opposition zu seinen Handlungen stehend dargestellt. Diese Art Unterscheidung muß man sich geistig zu eigen machen, wenn man sich ein Gesamturteil über Ägypten bilden will.

Die Geschichte beginnt mit der dramatischen Ankündigung, daß ein neuer König «sich erheben» wird über Ägypten, der Josef nicht kennt. Der Gebrauch des Begriffes «ein neuer König» hat lange Zeit die Möglichkeit suggeriert, daß dadurch ein Wechsel der Dynastie gekennzeichnet sei. Unter solchen Umständen werden die Implikationen des Begriffes «kennen» bzw. «nicht kennen» in Bezug auf die Person Josefs klarer — das heißt die Weigerung, Gewalt, oder Stellung oder Legitimität eines vom vorherigen Regime Beru-

fenen und seiner Nachfolger anzuerkennen. Dieser Wortsinn wird noch verstärkt, wenn wir den Gebrauch des entsprechenden hebräischen Verbs «jada» über diesen Abschnitt hin verfolgen. Es ist nicht so, daß der Pharao nur Josef «nicht kennt»; sein Nachfolger will auch den Gott der Hebräer nicht «kennen» (Ex 5,2), und die Plagen sollen zumindest teilweise, wie mehrfach festgestellt wird, der Absicht dienen sicherzustellen, daß Pharao und die Ägypter dahin gelangen, Gott zu «erkennen» (Ex 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 11,7; 14,4.18). Das kann uns daran erinnern, daß der Exodus außer der nationalen und partikularen Absicht in Gottes Plan eine bewußt universalistische Zielsetzung erkennen läßt und daß beide Elemente in Israels Verständnis seiner Ursprünge gleichermaßen betont sind.

Wir haben mit der Politik einer neu entstandenen Machtstruktur zu tun. Unter solchen Umständen wird das Verhalten den Israeliten gegenüber verständlicher. Der offenbare Grund für die Bedenken ihnen gegenüber: ihre wachsende zahlenmäßige Stärke, und das Risiko, daß sie sich zu einer Fünften Kolonne entwickeln könnten, können durchaus eine gewisse politische Realität widerspiegeln. Aber sie sind nichtsdestoweniger in ihrem Tenor Hamans Hetze gegen die Juden bei Ahasverus (Est, 3,8–9) und ähnlichen in der Geschichte verbreiteten Hinterhältigkeiten bei Regierungen, die einen Vorwand suchen, der ihnen zur Sicherung ihrer Machtposition helfen soll, sehr ähnlich. Selbst der Ausdruck: «Wir müssen uns überlegen, was wir gegen sie unternehmen sollen» (Ex 1,10) und die anschließende Verschwörung gegen sie legen einen geheim gehaltenen und grundlosen Angriff auf eine Volksgruppe nahe, die von der allgemeinen Bevölkerung sonst nicht als Bedrohung angesehen wird.

Und so werden die folgenden Ereignisse von Nachmanides verstanden (Rabbi Moshe ben Nachman, «RaMBaN» 1194–1270) (Kommentar zu Exodus unsere Stelle betreffend): «Pharao und seine Ratgeber wollten das Volk nicht mit dem Schwert töten, denn es wäre eine große Treulosigkeit, ohne einen Grund ein Volk auszurotten, das auf Befehl eines früheren Königs in das Land hereingelassen worden war. Überdies wollte das Volk des Landes nicht zulassen, daß der König einen Gewaltakt dieser Art unternähme, denn es war gewohnt, sich mit den Israeliten zu beraten, umso mehr als sie ein zahlreiches und mächtiges Volk waren und einen gewaltigen

Krieg gegen sie führen würden. Aber der König sagte, er werde es klug anstellen, so daß die Israeliten nicht merkten, daß er feindselig gegen sie vorgehe.

«Aus diesem Grund verlangte er von dem Volk eine Steuer, da es üblich war, daß in einem Land wohnhafte Fremde dem König eine Steuer zahlten, wie dies auch im Reich des Königs Salomo geschah. Dann wies der König insgeheim die Hebammen an, sie sollten die männlichen Kinder auf dem Gebärstuhl töten, so daß selbst die Mütter es nicht wüßten. Und schließlich befahl er danach seinem Volk: Werft alle Knaben, die den Hebräern geboren werden, in den Nil (Ex 1,22), — ihr selbst. Tatsächlich wollte er seinen Vollzugsbeamten nicht den Befehl geben, sie mit dem Schwert des Königs zu töten oder sie offiziell in den Nil zu werfen. Daher sagte er lieber dem Volk, wo immer man ein israelitisches Kind finde, solle man es in den Nil werfen. Und sollte der Vater des Kindes beim König oder beim Stadtoberhaupt Klage führen, so würde ihm geantwortet, er solle Zeugen beibringen, damit das Verbrechen bestraft werden könne. Wo nun die Bande von seiten des Königs gelöst waren (dh. die üblichen Strafen im Falle, daß der Geschädigte ein Israelit war, nicht angewandt wurden), waren die Ägypter frei, sich Häuser auszusuchen und völlig unbesorgt bei Nacht darin einzudringen (dh. sich selber zu Fremden zu machen) und die Kinder mitzunehmen.»

Es gibt erschreckende Ähnlichkeiten zwischen der Version des Nachmanides und den verschiedenen Schritten, in denen die Nazis ihren jüdischen Bürgern zunächst das Bürgerrecht nahmen, ihnen dann schrittweise ihre Menschenwürde raubten und so das Volk von jeder Spur von Gewissensbissen über Mißhandlungen befreiten, die es den Juden antat. Andere Kommentatoren vermehren die Schritte, in denen diese Unterjochung vor sich ging, indem sie in 1,11–14 eine schrittweise Verschlechterung der Arbeitsbedingungen erblicken, denen die Israeliten unterworfen waren, und im Zusammenhang damit ihrer weiteren Degradierung.

Ein weiterer Schritt der Unterjochung besteht darin, daß die ägyptischen Aufseher israelitische Vorleute einsetzen, die ihre israelitischen Mitklaven antreiben (Ex 5,14) Das ist die geläufige Politik des «Divide et impera», der Entfremdung eines Teils, einer bestimmten Klasse, von dem Rest der Bevölkerung, dadurch daß man ihm ei-

nen höheren Status verleiht und ihn damit an die herrschende Macht bindet, um ihre Position zu sichern und sie vor dem Haß des eigenen Volkes zu schützen. Ein zusätzlicher Effekt besteht darin, eine Gruppe zu schaffen, die den Prellbock bildet zwischen den Unterjochten und den eigentlichen Machthabern.

Der biblische Bericht liefert in kurzen, aber klaren Bildern eine deutliche Darstellung eines hierarchisch gegliederten repressiven Regimes. Ob es mit einer «real» rekonstruierbaren ägyptischen Gesellschaft übereinstimmt, läßt sich schwer beurteilen. Aber vom Standpunkt der Erzählung aus, die zur Schrift werden sollte, gehört dies zur «Wahrheit» der ägyptischen Sklaverei.

Der Pharao, der sich mit dem zurückkehrenden Mose befaßt, ist nicht minder als sein Vorgänger ein raffiniertes politisches Wesen. Konfrontiert mit der anfänglichen Bitte des Mose, weist er nicht allein den ihm unbekanntem «Gott» zurück, er ist bestrebt, die sich hier abzeichnende gefährliche potentielle Führerstellung zu untergraben, indem er die Arbeitslast steigert und andeutet, daß dies alles auf die gefährliche Initiative des Mose zurückgeht. Er tut das, indem er zweimal Moses eigene Worte zitiert, und zum zweiten, indem er ihm das alles unter die Nase reibt (vgl. Ex 5,17; 5,8; 5,3). Dieser weitere politische Schachzug im Sinne des «Divide et impera» scheint sich als erfolgreich zu erweisen, wie aus dem bitteren Empfang hervorgeht, der Mose vonseiten der Vorleute bereitet wird. (5,21).

Diese genauen Unterscheidungen zwischen den verschiedenen an der Geschichte Beteiligten sind sehr wichtig und sollten nicht weggedeutet werden. Denn mit Gottes Reaktion in den Plagen wird ein Prozeß eingeleitet, in dessen Verlauf Pharao seinerseits Schritt für Schritt von verschiedenen Gruppen seiner eigenen Gesellschaft getrennt und schließlich isoliert ist. Der gleiche Schachzug des «Divide et impera» kehrt wieder und wendet sich gegen ihn selbst. Wenn das die innere politische Strategie Gottes gegen Pharao ist, so besteht ihre weitergehende Lehre für die Israeliten darin, daß sie unterschiedliche Gruppen unter den Ägyptern erkennen. Und auf diese feinen Unterscheidungen sollen sie ihrerseits reagieren. So kann es kein einseitig böses Ägypten als Brennpunkt von Haß und Vorurteil geben.

Die Plagen

Die Erzählung von den Plagen ist sehr sorgfältig um ein wiederkehrendes dreiteiliges Muster herum aufgebaut. In jedem Zyklus wird die erste Plage angekündigt durch eine Warnung an Pharao am Morgen (Blut, Ungeziefer, Hagel); der zweiten in jedem Zyklus geht also eine Warnung voraus (Frösche, Seuche, Heuschrecken); vor der dritten erfolgt keine Warnung (Mückenschwärme, Geschwüre, Finsternis). Die drei Plagen in jedem Zyklus werden fortschreitend unangenehmer und die drei Zyklen fortschreitend unheimlicher: Die erste Gruppe macht das Leben unbequem und ist lästig; die zweite verursacht Krankheit und Verluste; die dritte Gruppe bringt Lebensgefahr und Tod.

Innerhalb dieses Aufbaus ergeben sich verschiedene andere Abläufe von selbst. Ein anderes wichtiges Thema sind die Magier des Pharao. In dem Streit, wie er da geführt wird, steht Mose gegen den Pharao (ein «Gott» gegen einen anderen «Gott»), während Aaron als sein «Prophet» (7,1) und Vertreter bei der Ankündigung verschiedener Plagen eine Rolle spielt, die der der Magier äquivalent ist.

Die verschiedenen magischen Handlungen, die erzählt werden, können zunächst nur als Beschwörungstricks und nicht mehr erscheinen, aber sie bedeuteten eine Herausforderung, die bis an das Herz der ägyptischen Religion und Kultur reicht. Sie stellen einen Angriff dar auf Kraftquellen dieser gewaltigen Gesellschaft mit ihrer Sklaven-Wirtschaft, mit ihren ungeheuren Bauprojekten, ihrer technologischen Erfahrung, ihrer enormen Bürokratie sowie ihrem reichen kulturellen und künstlerischen Erbe. Genauer gesagt: Die «Magier» sind die privilegierten «Technokraten» dieser Welt aufgrund ihrer besonderen Fertigkeiten. Wie Sarna (1987, 58–59) erläutert: «Speziell Ägypten war das klassische Land der Magie, die eine zentrale Rolle in seinem religiösen Leben spielte.... Man glaubte, das menschliche Geschick werde von zwei unterschiedlichen Kräften beherrscht und gelenkt: den Göttern und den Mächten jenseits der Götter. Keine dieser beiden Kräfte war notwendig wohlwollend. Tatsächlich betrachtete man Feindseligkeit und Mißgunst als charakteristisch für das Verhältnis der Götter zu den Menschen. Unvermeidlich befaßte sich die Religion immer mehr mit der Ausarbeitung eines Rituals, das be-

stimmt war, die zahlreichen unbestimmbaren Kräfte, die es gab, günstig zu stimmen oder zu neutralisieren... Der Magier war ein wichtiger, ja unerläßlicher religiöser Funktionär. Er besaß die notwendige Erfahrung für die Manipulation der geheimnisvollen Kräfte. Betrachten wir all diese Umstände, so entspricht es in bewundernswerter Weise dem sozialen und kulturellen Milieu, wenn von Mose in Ägypten derartige Zeichen und Wunder verrichtet werden und dieses Motiv im Buch Exodus insgesamt starke Beachtung findet. Scheinbar gehören die Handlungen des Mose der gleichen Kategorie an wie die der ägyptischen Praktiker, doch der Schein trügt, und dieser Vergleich bleibt an der Oberfläche...»

Wie die Exoduserzählung es darstellt, wird die Macht der Magier verringert und als sinnlos erwiesen gegen die reale Macht des Gottes Israels. Die Einzelschritte sind deutlich: Sie können das Schlangenvunder nachahmen (Ex 7,10–12); auch das Wunder der Verwandlung des Nilwassers in Blut liegt noch innerhalb ihres Fähigkeitsbereiches (7,22), aber die Fähigkeit eines Nachvollzugs dessen, was seinem Wesen nach wirklich eine Plage darstellt, ist bereits widersinnig. Gleich dem Zaubrerlehrling können sie das eine nicht: ein Unheil rückgängig machen. Sie können ebenso die Frösche hervorbringen (8,7), aber auch sie nur zu dem bereits bestehenden Unheil hinzufügen. Erstmals geben die Magier ihr tatsächliches Versagen zu bei der dritten Plage, den Stechmücken, indem sie ihr Auftreten, das sie nicht nachvollziehen können, als «*etzba elohim* — Finger Gottes» qualifizieren (8,15). Doch ist die genaue Bedeutung dieses Ausdrucks nicht ganz klar. Handelt es sich hier wirklich um eine Anerkennung göttlichen Tätigwerdens, oder ist das Wort «*elohim* (Gott)» hier in einem allgemeineren Sinne gebraucht wie etwa in dem Ausdruck «*jirat elohim* (Gottesfurcht)» in Gen 20,11, wo es in einem sehr weiten Sinne moralische oder ethische Werte meint? (Die gleiche Bedeutung kann man auch der «Gottesfurcht» der Hebammen in Ex 1,17 beimessen.)

So könnte der Begriff «Finger Gottes» mehr oder minder die Bedeutung von «höhere Gewalt» besitzen, wie es in einer Versicherungspolice formuliert wird, also: ein natürlicher Unglücksfall, der sich menschlicher Kontrolle entzieht, noch nicht dagegen die Anerkennung eines direkten kausalen Tätigwerdens Gottes und ganz gewiß nicht des Jahwe Israels. Diese Feststel-

lung der Magier wäre damit nur eine Gebärde zur Vermeidung eines Gesichtsverlustes bei Pharaon. Aber es sollte ihnen nicht gestattet sein, mit dieser Ausflucht abzutreten. Die Plage der Geschwüre trifft sie augenblicklich physisch und zwar in solchem Ausmaß, daß sie nicht einmal mehr gegen Mose in die Schranken treten können (9,11).

Ein neues Element tritt auf mit der vierten Plage, die unterschiedlich übersetzt wird als «Fliegenschwärme» oder «Rudel wilder Tiere». In diesem Fall wird das Land Gosen, in dem die Israeliten leben, ausgenommen und bleibt unberührt (8,23.25). Diese Verschonung wiederholt sich bei der Plage der Rinderpest (9,4), des Hagelschlags (9,26) und der Finsternis (10,21). Dieser Grad der Unterscheidung führt die Ereignisse über den Rahmen von Naturkatastrophen hinaus in den Bereich eines gezielten göttlichen Tätigwerdens, — etwas, was die Magier zu leugnen versucht haben.

Von hier an werden auch bestimmte Gruppen unter den Ägyptern stärker differenziert. So nehmen einige der «Diener» Pharaos Moses Wort an und bringen ihre Rinder in Sicherheit vor dem Hagelschlag (10,20). Bevor die Heuschreckenplage einsetzt, beginnen sie mit Pharaon zu streiten, daß er die Israeliten ziehen lasse. In dem Maße wie Pharaon sich stärker isoliert, verringert sich sein Verhandlungsspielraum, und seine Halsstarrigkeit scheint zuzunehmen. Von diesem Punkt an wird Ägypten immer weniger ein realer Ort oder ein wirkliches Volk, es bleibt nur die an Besessenheit grenzende Machtgier seines Herrschers.

Es gehört zu den Leistungen der Erzählung, daß, je mehr Gottes Macht offenkundig wird, desto mehr unsre Sympathie für das ägyptische Volk zunimmt, das in einem System gefangen ist, das seinem Herrn eine solch absolute Herrschaft verleiht...

Die letzte Plage fällt aus der bisher herrschenden Dreiteilung heraus und bricht durch ihre Grausamkeit auch den bisherigen Aufbau zunehmender Strenge der einzelnen Plagen, wie wir ihn in den drei Zyklen beobachtet haben. Daß allein die Erstgeborenen getötet werden, legt den Gedanken nahe, daß es sich hier nicht um eine willkürliche Maßnahme handelt. Auf einer Ebene könnte diese Auswahl eine für die Maßnahme des Pharaon durch eine gleichartige Maßnahme verhängte Strafe bedeuten. Auf einer

ganz anderen Ebene haben wir hier wohl den aitiologischen Hintergrund, der dadurch gegeben ist, daß in Israel die Erstgeborenen Gott geweiht waren (13,11–16), was dann seinerseits wieder durch den Levitikus aufgehoben werden sollte.

Es gibt eine Interpretation, die für die Auseinandersetzung mit diesem Geschehen berücksichtigt werden sollte. Sie stammt von Rabbi Aaron Samuel Tameret von Mileitschitz (gest. 1931), der während des Ersten Weltkrieges Pazifist wurde: «Gott selbst vollzog das Todesurteil direkt durch seine eigene Macht: <Denn Ich will durch das Land Ägypten gehen in dieser Nacht>, Ich und kein Vermittler. Nun hätte offenbar der Eine Heilige — gesegnet sei Sein Name — den Kindern Israels die Macht geben können, sich an den Ägyptern zu rächen, aber Er wollte nicht einmal zu jener Zeit den Gebrauch ihrer Fäuste zur Selbstverteidigung billigen, denn wenn sie sich in diesem Augenblick auch nur gegen Übeltäter verteidigt hätten, — auf solche Weise breitet sich der Weg der Fäuste über die ganze Welt aus, und schließlich wird der Verteidiger zum Angreifer. Daher verwandte der Eine Heilige — gesegnet sei Er — soviel Mühe darauf, Israel von jeglicher Beteiligung an der Rache an den Übeltätern fernzuhalten, so sehr, daß ihnen nicht einmal gestattet war, die Ereignisse selbst zu sehen. Aus diesem Grund wurde die Mitternacht, die dunkelste Stunde, als Zeit für die Taten der Rache bestimmt. Und den Kindern Israels wurde befohlen, zu dieser Stunde keinen Schritt außerhalb des Hauses zu tun... Die Sprache selbst ist äußerst exakt: ...Und keiner von euch soll aus der Tür seines Hauses herausgehen bis zum Morgen — damit die Plage des Vernichters nicht unter euch sei. Das heißt: Die Enthaltung von jeglicher Teilname an der Rache an den Ägyptern wird fernhalten die Plage der Rache, die Macht des Vernichters zu wecken, die in euch selbst ist...»

Die israelische Gesellschaft, die ägyptische Gesellschaft

Israels Erfahrung in Ägypten fungiert als ein «Gegenmodell» für die Gesellschaft, die Israel schaffen sollte. Wie weit es möglich ist, politische Realitäten von der theologischen Erzählung, die sie in sich schließt, zu unterscheiden, bleibt ein unlösbares Problem. Aber die folgende

Assoziationsreihe stellt eine wahrhaft mächtige Verurteilung der ägyptischen Gesellschaft dar, die das Gegenüber Israels darstellt.

Genesis 47 berichtet die Folgen der Hungersnot, die Pharaos Traum vorhergesehen hatte. Joseph hatte mit voller staatlicher Unterstützung während der sieben fetten Jahre die Vorratsstädte gefüllt. Nun hatten die sieben Hungerjahre zu wüten begonnen, und viele Leute, die nach Nahrung suchten, hatten sich an Joseph gewandt. Wie der Schrifttext berichtet, hatten sie in den Jahren, die nun folgten, zunächst mit Geld bezahlt (47,14), dann mit Vieh (47,16–17), und schließlich hatten sie sich selbst und ihr Land Pharao angeboten als Entgelt für die Nahrung (18–21,23).

Es ist etwas Ergreifendes in ihrer Verzweiflung, wenn sie bitten (v. 19): «Wir selbst und unser Land sollen dem Pharao dienstbar sein.» Das Ackerland und die Menschen müssen Sklaven des Pharaos werden, und so wird das ganze Volk in den Sklavenstand erniedrigt. Im Gegensatz dazu steht die israelitische Alternative: Israel anerkennt, daß alle Menschen «Sklaven» sind, aber nicht «Sklaven» einer menschlichen Macht, sondern nur Sklaven Gottes. Tatsächlich stehen im Kern des Kampfes zwischen Pharaos und Mose zwei völlig entgegengesetzte Verständnisweisen des Begriffes *eved*, Sklave, Diener. Im Ägypten Pharaos ist ein Sklave die niedrigste Form menschlicher Existenz. Im Verständnis des Mose bedeutet «Sklave Jahwes» sein höchste Freiheit (7,16ff.). Er selbst wird bei seinem Tod (Dtn 34,5) als Sklave, als Knecht Jahwes, bezeichnet.

Diese radikale Umwandlung des Begriffsinhaltes wird in Levitikus 25 in zwei Versen ausgelegt, im Anschluß an die Vorschriften für die Feier des Jubeljahres. In diesem Jahre ist jeweils alles Land an seinen ursprünglichen Eigentümer zurückzugeben, dem es zur Zeit der Ansiedlung der Stämme zu eigen war. Das bedeutet, daß niemand Eigentümer des Landes ist, daß es vielmehr regelmäßig neu verteilt werden muß, denn: «Das Land darf nicht endgültig verkauft werden, denn das Land gehört Mir», sagt der Herr, «und ihr seid nur Fremde und Halbbürger bei Mir» (v.23). Ebenso dramatisch ist das Gebot, daß alle israelitischen Sklaven im Jubeljahr freigelassen werden sollen, gleich aus welchem Grund sie Sklaven geworden sind. Kein Israelit kann «Eigentümer» eines anderen Israeliten sein, denn «sie sind Meine Sklaven, die ich aus Ägyptens Land herausge-

führt habe. Sie sollen nicht verkauft werden, wie man Sklaven verkauft» (25,42).

Hier scheint eine direkte Alternative für das ägyptische Modell zu liegen. Gott steht an Stelle Pharaos als einziger Eigentümer allen Grundes und Bodens und aller Menschen. Der «eine» Gott ist die einzige Macht, die die absolute Gleichheit aller Israeliten und letztlich auch, wenn man den Erzählungen der Genesis glaubt, auch der ganzen Menschheit garantieren kann.

Wenn man die Behandlung der Sklaven berücksichtigt, so ist das Modell ägyptischer Grausamkeit bewußt dem israelitischen Modell entgegengestellt. In Ex 1,13.14 heißt es: «Die Ägypter herrschten über sie mit *b'farekh*, mit Gewalt.» Der gleiche Begriff taucht in den Vorschriften für die Begehung des Jubeljahres auf, in Gestalt eines direkten Verbotes (Lev 25,43, 46,53): «Du sollst nicht herrschen über ihn (den Sklaven) *b'farekh*, mit Gewalt.» Bezeichnenderweise ist auch die erste Gesetzgebung, die nach den Zehn Geboten überliefert ist und die man als erste Gruppe von Gesetzen für den Bund selbst ansieht, die Bestimmung, welche die Dauer eines Sklavendienstes auf sechs Jahre beschränkt. Auch hier sind die sozialen Lehren, die aus der ägyptischen Erfahrung gezogen werden sollen, von jeglichen emotionalen Regungen gegen Ägypten frei; sie sind vielmehr in Israels Gesetzgebung eingegangen.

«Erinnert euch, daß ihr Sklaven wart»

Das Erstaunlichste hinsichtlich der ägyptischen Erfahrung im Exodus und an anderen Stellen in der hebräischen Bibel ist die Sympathie, die für die Ägypter gewahrt ist, ungeachtet der Leiden und Schrecken, die in den Ereignissen enthalten sind. Aus der Erfahrung der Sklaverei sollen Folgerungen gezogen werden: hinsichtlich der Ruhepausen, die den eigenen Sklaven gewährt werden sollen (Zehn Gebote) und der Behandlung der eigenen hebräischen Sklaven sowie der «Fremden» auf dem eigenen Boden.

Die israelitische Gesellschaft wird als Ausdruck eines totalen Gegensatzes zur ägyptischen konzipiert... Aber dennoch sollen die Israeliten die Ägypter nicht verachten, denn sie waren einst Siedler bei ihnen, ja im Unterschied zu den Moabitern und Ammonitern kann ein Ägypter nach der dritten Generation in das Haus Israel eintreten (Dtn 23,8–9).

Vielleicht kommen die Wurzeln dieser Verbundenheit schon in den Exoduserzählungen selbst zum Ausdruck. Die Retterin des Mose, des künftigen Befreiers und Schöpfers der Nation, ist Pharaos Tochter. Die hebräischen Hebammen können entweder israelitische oder ägyptische «Geburtshelferinnen der Hebräer» gewesen sein.

Ähnlich verhält es sich gegen Ende der Erzählung bei der Episode, wie die Israeliten abziehen und von den Nachbarn alle Wertgegenstände aus Edelmetall «erbitten». Man muß sich fragen, was da nun wirklich geschehen ist: Hat Israel unter falschem Vorwand etwas geborgt oder um etwas gebeten, wovon jeder wußte, daß es nie zurückgegeben würde? Daß Gott das Volk bei den Ägyptern Gunst finden ließ, liegt jenseits aller Diskussion (11,3; 12,36). Problematischer ist der Satz, daß Israel die Ägypter «ausplünderte» (12,36), und er wird unterschiedlich interpretiert, nämlich daß sie sie «beraubten» oder daß sie sich an ihnen «schadlos hielten.»

Das kann man als offenkundiges Zeichen eines triumphalen Abzugs oder einer abschließenden Rache verstehen (wovon später die Schmuckstücke gespendet werden sollten, aus denen man das Goldene Kalb schuf), oder als Eintreiben des Lohnes für einige Jahrhunderte unbezahlter Arbeitsleistung, was ganz auf dem Boden von Israels Gesetzen gestanden hätte, in denen bestimmt war, was einem Sklaven bei seiner Entlassung zu zahlen war: So heißt es in Dtn 15,13–15: «Und wenn Du ihn (Deinen hebräischen Sklaven) entläßt, sollst Du ihn nicht mit leeren Händen entlassen. Du sollst ihm von Deinen Schafen und Ziegen, von Deiner Tenne und von Deiner Kelter soviel mitgeben, wie er tragen kann. Wie der Herr Dein Gott Dich gesegnet hat, so sollst Du ihn bedenken. Denk daran: Als Du Sklave warst im Lande Ägypten, hat Dein Herr Dich freigekauft. Darum verpflichte ich Dich heute auf dieses Gebot.»

Doch gibt es noch eine ganz andere Art, das hier mit «berauben» übersetzte Wort wiederzugeben. In einer allgemeineren Form wird es gebraucht als «gefährlos etwas an sich reißen», «zurückholen». Die gleiche Verbform begegnet uns bei Ezechiel 14.14. «Und wenn in diesem Land die drei Männer lebten: Noach, Daniel und Ijob, dann würden nur diese drei um ihrer Gerechtigkeit willen ihr Leben retten.» Im Sinne dieses Wortgebrauchs verstanden, «retteten» die Israeli-

ten die Ägypter, indem sie ihren Lohn einforderten oder von ihnen Geschenke annahmen, so daß sie zumindest im letzten Augenblick als Freunde schieden.

Ob diese letztgenannte Lesart zutreffend ist für unsern vorliegenden Text, ist schwer zu sagen. Nichtsdestoweniger ergibt sich aus dieser Untersuchung eine überraschende Sympathie, die den Ägyptern in dieser Erzählung entgegengebracht wird, sowie in der hebräischen Bibel insgesamt und in der späteren jüdischen Tradition. — Aus den verschiedenen Elementen, die wir entdeckt haben, scheint es klar zu sein, daß der Exodus Israeliten und Ägypter zugleich «gerettet hat».

Die Leistung des Erzählers bestand darin, daß er, was ein rein triumphalistischer Bericht über einen bezwungenen Feind und eine wiedergewonnene Freiheit hätte sein können, umgeformt hat in einen symbolischen Kampf zwischen zwei Vorstellungen des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott und zwei unterschiedlichen Verständnisweisen von der menschlichen Gesellschaft, die sich davon herleiten. Diese universale Bedeutung macht die Exoduserzählung zum Prüfstein und zur eindringlichen Herausforderung

für einzelne und Gesellschaften gleichermaßen bis auf den heutigen Tag.

Bibliographischer Hinweis:

N.M. Sarna, *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel* (New York 1987)

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JONATHAN MAGONET

Erwarb zunächst einen Grad in Medizin. Dann Ordination zum Rabbiner beim Leo Baeck College, London. Promotion zum Dr. phil. an der Universität Heidelberg mit einer Dissertation über das Buch Jona, veröffentlicht unter dem Titel «Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah». Vor kurzem zum Prinzipal des Leo Baeck College ernannt, nachdem er dort vorher schon zehn Jahre lang Leiter der Abteilung für Biblische Studien gewesen war. Zusammen mit Rabbi Lionel Blue hat er zwei mit großer Zustimmung aufgenommene Gebetbücher für die Reformsynagogen in Großbritannien herausgegeben: *Forms of Prayer: Vol I, Dayly and Sabbath; Vol. II, Day of Awe*. Seit fast zwanzig Jahren organisiert er eine alljährliche jüdisch-christliche Bibelwoche und seit zwölf Jahren eine alljährliche jüdisch-christlich-muslimische Studententagung im Hedwig-Dransfeld-Haus in Bendorf am Rhein. Anschrift: Leo Baeck College, Sternberg Centre for Judaism, The Manor House, 80, East End Road, London N3 2SY, Großbritannien.