

Sargon, Mose und die Gegner Salomos

|| Zur Frage vor-neuassyrischer Ursprünge der Mose-Erzählung

Felipe Blanco Wißmann - Heidelberg

Während nach Maßgabe der Neueren Urkundenhypothese Ähnlichkeiten zwischen Salomo- und Exodusgeschichte gerne als Beleg für einen „Jahwisten“ als Programmschrift des salomonischen Königtums herangezogen wurden¹, hat sich ein Teil der neueren Forschung gewissermaßen auf die Seite der Gegner Salomos geschlagen: Nachdem im Werk des (grundsätzlich der Davidsdynastie ergebenden) „Jahwisten“ bereits auch dem Fronkönigtum Salomos gegenüber kritische Züge ausgemacht worden waren², konnte Albertz in den ältesten Textanteilen der Exoduserzählung eine aus dem Nordreich des Salomo-Gegners Jerobeam I. stammende, noch in Resten erhaltene Mose-Erzählung³ erkennen, deren literarische Gestalt sich daher verdanke, dass Jerobeam und die Nordstämme (vgl. 1Kön 11,26-12,25) sich in ihrem Kampf auf die ältere Exodustradition beriefen⁴. In einem weiteren Gegner Salomos, Hadad, dem Edomiter (vgl. 1Kön 11,14ff.), sieht Van Seters einen Hauptverantwortlichen für die Darstellung Moses in Ex 1ff., wenn auch nur noch im Sinne eines literarischen Vorbilds: Der exilische⁵ „Yahwist“ hat nach Van Seters das entsprechende Textmaterial des dt. Geschichtswerks in 1Kön 11f. benutzt⁶.

Schmid sieht in den Beobachtungen Albertz' und Van Seters' Hinweise darauf, „daß es einmal eine literarische Exodusdarstellung gegeben hat, die offenbar auf eine Legitimation

¹ Vgl. W. H. Schmidt (Exodus. 1. Teilband Exodus 1-6, BK II/1, Neukirchen-Vluyn 1988, 39), der die Darstellung der Baumaßnahmen Salomos (1Kön 5,29; 9,15.19; 11,28) mit dem angeblichen J-Vers Ex 1,11 vergleicht.

² Zu diesem Schluss führt F. Crüsemann (Der Widerstand gegen das Königtum, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn 1978, 175ff.) ein (durch die Arbeit von R. Smend, Jahwekrieg und Stämmebund, FRLANT 84, Göttingen 1963, 90ff. vorbereiteter) Vergleich der Verhandlungen über die Fron vor Salomo (1Kön 12) und vor dem Pharao (Ex 5); Ex 5 enthalte, wie auch Ex 2,11ff. (Tötung des Fronaufsehers) und der J-Anteil in Ex 3f., eine indirekte Kritik an Salomos Fronorganisation in Form einer salomozeitlich aktualisierten älteren Tradition von der Unterdrückung in Ägypten. Ähnlich auch J. Kegler, Arbeitsorganisation und Arbeitskämpfformen im Alten Testament, in: L. und W. Schottroff (Hgg.), Mitarbeiter der Schöpfung, München 1983, 51-71, 69f.

³ Vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Bd. 1, GAT 8/1, Göttingen 1992, 72.217 mit Anm. 22 (vgl. auch schon E. A. Knauf, Midian, ADPV, Wiesbaden 1988, 125ff.134f. mit Anm. 574). Diese Mose-Erzählung ist bei Albertz die älteste Vorstufe der ansonsten exilisch-nachexilischen Textmenge der deuteronomistisch geprägten Kompositionsschicht K_D (vgl. a.a.O., 71f.; Albertz schließt sich hier an Blums Pentateuchmodell [vgl. E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin und New York 1990] an). Albertz stützt seine These durch den Aufweis von Parallelen in der Darstellung Moses in Ex 1-5 und Jerobeams in 1Kön 11f. (Religionsgeschichte I, 217f.); s. dazu unten Abschnitt II.

⁴ Vgl. a.a.O., 219.

⁵ Vgl. J. Van Seters, The Life of Moses, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10, Kampen 1994, 2.468.

⁶ Vgl. a.a.O., 32f. P. Särkiö (Exodus und Salomo, SESJ 71, Helsinki und Göttingen 1998, 58f. mit Anm. 20; 68.168f.) geht von einem Jahwisten des 7. Jhs. aus, der Traditionen wie die über Hadad und Jerobeam in vordtr. Form verwendet und dabei verdeckt Salomo-kritisch und Jerobeam-freundlich überarbeitet habe.

des Jerobeamaufstandes hinauslieft⁷. In letzter Zeit ist der Ansatz, die Darstellungen Moses und der Gegner Salomos zu vergleichen, einerseits extensiv fortgeführt⁸, andererseits seine Angemessenheit aber auch massiv bezweifelt worden: Otto hat die Existenz von Parallelen zwischen Ex 2ff. und der Jerobeamadarstellung in 1Kön 11f. weitgehend bestritten und die Datierung in die Frühgeschichte des Nordreichs abgelehnt⁹, um die ursprünglich mit Ex 2,1 beginnende¹⁰ Mosegeschichte stattdessen als subversive Rezeption verschiedener Texte neuassyrischer Königsideologie (wie z.B. der Geburtslegende über Sargon von Akkad) im Juda der Josia-Zeit zu deuten¹¹.

Bisher wurden bei der Betrachtung der Ähnlichkeiten zwischen den ersten Kapiteln des Exodusbuches und 1Kön 11f. entweder die Ähnlichkeiten in der Darstellung Hadads und Moses (Van Seters) oder Jerobeams und Moses (Albertz) literarhistorisch (mit stark divergierenden Ergebnissen für die Datierung der nichtpriesterschriftlichen Mose-Erzählungen in Ex 1-5) ausgewertet; eine Zusammenführung dieser Beobachtungen liegt aber nur bei Särkiö und andeutungsweise bei Schmid vor¹². V.a. die Frage nach dem literarischen Verhältnis von 1Kön 11,14-25 zur Jerobeamerzählung wird in die Auswertung der Parallelen zur Mosedarstellung nicht einbezogen; dies soll im Folgenden (Abschnitt I.) geschehen, bevor dann ein genauerer Blick auf die Ähnlichkeiten in der Darstellung Jerobeams und Moses (II.) eine Auswertung dieser Parallelen und eine Bewertung des Gegenvorschlags Ottos ermöglichen kann (III.).

I. Hadad und Jerobeam in 1Kön 11f.

In 1Kön 11 sind die Abschnitte über האדמרי (bzw. אדרר)¹³ הדד (11,14-22) und רון (11,23-25) miteinander verbunden über die Stichworte קום (Hifil) + שטן in 11,14aa.23aa: Gott selbst erweckt Salomo zwei „Widersacher“.¹⁴ Davon zu unterscheiden ist die Einführung Jerobeams in 11,26: Er „erhebt“ selbst „die Hand gegen“ Salomo (V.26: ב + יד + רום Hifil¹⁵). Es fällt auch auf, dass 11,14ff. mit der Ankündigung, dass das Königtum an einen עבד Salomos gegeben werden soll (11,11), nichts zu tun haben – das Stichwort עבד begegnet erst wieder in 11,26 -, stattdessen berichten 1Kön 11,14-25 (gegen 11,4) von Gegnern Salomos, die schon vor der Zeit des Alters Salomos auftreten. 1Kön 11,14-25 zeigt zudem literarische Bezüge zu

⁷ K. Schmid, *Erzväter und Exodus*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 141. S. auch unten Abschnitt III. mit Anm. 78.

⁸ Vgl. A. Frisch, *The Exodus Motif in 1 Kings 1-14*, JSOT 87 (2000), 3-21; M. E. Oblath, *Of Pharaohs and Kings – Whence the Exodus?*, JSOT 87 (2000), 23-42. S. dazu auch unten Anm. 12.

⁹ Vgl. E. Otto, *Mose und das Gesetz*, in: ders. (Hg.), *Mose*, SBS 189, Stuttgart 2000, 43-83, 48.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 49ff. S. dazu auch unten Abschnitt III.

¹¹ Vgl. Otto, *Mose*, 50ff. S. dazu unten Abschnitt III. mit Anm. 76.

¹² Zum Ansatz Särkiös s. oben Anm. 6. Frisch (Exodus) und Oblath (Of Pharaohs) leisten die Bündelung der bisherigen Ergebnisse nicht, da beide die Parallelen zwischen beiden Textbereichen unkontrolliert in einer subjektiven Lesung (was Frisch [vgl. Exodus, 12] selbst zugibt) vermehren und dann das Abhängigkeitsverhältnis durch literarhistorisch unspezifische Begriffe wie „analogy“ und „allegory“ beschreiben. Solche subjektiven Lesarten sind schnell vollzogen und schwer zu widerlegen; im Folgenden werde ich auf die Arbeiten Oblaths und Frischs nicht mehr eingehen.

¹³ Zu diesen Namensvarianten in VV.14.17b.19.21 und V.17a sowie den weiteren Varianten in LXX vgl. D. V. Edelman, *Solomon's Adversaries Hadad, Rezon and Jeroboam: A Trio of 'Bad Guy' Characters illustrating the theology of immediate retribution*, in: S. W. Holloway/L. K. Handy (Hgg.), *The Pitcher is Broken*, JSOT.S 190, Sheffield 1995, 179; M. J. Mulder, *1 Kings. Volume 1: 1 Kings 1-11, Historical Commentary on the Old Testament*, Leuven 1998, 565.

¹⁴ Dass Gott selbst einen Menschen als שטן gegen einen anderen erweckt, ist eine in der Hebräischen Bibel einzigartige Aussage.

¹⁵ S. zu 1Kön 11,26 auch unten Anm. 39.

2Sam 8: In der Darstellung von 1Kön 11,14ff. werden die von David schon einmal besiegten Feinde Israels, Edom und Aram, in der Person Hadads und Rezens zu Gegnern Salomos¹⁶. Zu Recht haben Edelman und Bosshard-Nepustil deshalb in letzter Zeit den Abschnitt über Hadad, den Edomiter¹⁷, und Rezon als spätere Einfügung gedeutet¹⁸; eine Einfügung, die Elemente der Erzählung über Jerobeam in 1Kön 11,26ff.; 12,2ff. aufnimmt (ohne noch weitere Sonderüberlieferungen über Jerobeam vorzusetzen)¹⁹ und damit - bereits unter Einfluss des chronistischen Geschichtswerks²⁰ - einerseits eine direkte Bestrafung der Vergehen Salomos einführt, dessen Sünde gegen 11,12 noch zu seinen Lebzeiten zum Auftreten der Widersacher Hadad und Rezon führt, und andererseits den späteren König des Nordreiches in die Reihe der ausländischen שטניי einreihet (ohne dass Jerobeam selbst als שטן bezeichnet werden müsste)²¹ und so dessen Rebellion negativ bewertet.

Diese Beobachtungen sprechen gegen Van Seters' (und Särkiös) Versuch, die Hadad-Geschichte als eine Vorlage für Ex 1f. zu bestimmen. Hinzu kommt, dass die neuere Forschung einen vorpriesterlichen Textbestand in Ex 1 als zweifelhaft erscheinen lässt²²; das

¹⁶ Vgl. 2Sam 8,3-8.13f. (und 10.15-19) sowie Edelman, *Adversaries*, 171f. mit Anm. 8.

¹⁷ Zur historischen Unwahrscheinlichkeit eines edomitischen Staates und seines Prinzen im 10. Jh. vgl. B. U. Schipper, *Israel und Ägypten in der Königszeit*, OBO 170, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1999, 186 mit Anm. 452; E. A. Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Neuer Stuttgarter Kommentar – AT 29, Stuttgart 1994, 142-44; Edelman, *Adversaries*, 174-177.

¹⁸ Vgl. Edelman, *Adversaries*, 166. 170f. 189ff.; E. Bosshard-Nepustil, *Hadad, der Edomiter*, in: R. G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hgg.), *Schriftauslegung in der Schrift*, FS O. H. Steck, BZAW 300, Berlin und New York 2000, 95-109, 101ff.; vgl. auch schon E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*. Das erste Buch der Könige Kapitel 1-16, ATD 11/1, Göttingen und Zürich² 1985, 130.135.

¹⁹ Auch Hadad flieht (ברח Kal; vgl. 1Kön 11,17 mit 11,40) nach Ägypten; wie Jerobeam in 12,2, so „hört“ auch Hadad „in Ägypten“ vom Tod seines Widersachers (11,21). Eine besondere, noch in III. Regn 12,24ff. LXX^B bezeugte Tradition über einen Aufenthalt Jerobeams am ägyptischen Hof war dem Verfasser von 1Kön 11,14-25 dabei (gegen z. B. P. Galpaz, *The Reign of Jeroboam and the Extent of Egyptian Influence*, BN 60 [1991], 13-19, 14f.) nicht vorgegeben: Die LXX^B-Version ist sicher (zumindest in der vorliegenden Form) nicht vortr. (vgl. Z. Talshir, *Is the alternate tradition of the division of the Kingdom (3 Kgdms 12:24a-z) non-deuteronomic?*, in: G. J. Brooke/B. Lindars [Hgg.], *Septuagint, scrolls and cognate writings*, SCS 33, Atlanta 1992, 599-621, 604f.608f.) und zeigt gerade in den zu 1Kön 11,14-22 MT parallelen Motiven der Heirat in Ägypten und des Gesprächs über die Entlassung (III. Regn 12,24 d-f LXX^B) Hinweise auf Abhängigkeit vom MT (vgl. J. Debus, *Die Sünde Jerobeams*, FRLANT 93, Göttingen 1967, 59 mit Anm. 26; 82f.). Schenkers Behauptung der Priorität des LXX^B-Textes (vgl. A. Schenker, *Jéroboam et la division du royaume dans la Septante ancienne*: LXX IR 12,24a-z, TM 11-12; 14 et l'histoire deutéronomiste, in: A. de Pury/T. Römer/J.-D. Macchi [Hgg.], *Israël construit son histoire*, MoBi 34, Genève 1996, 193-236, 200, 209) beruht auf einer methodisch fragwürdigen Analyse der narrativen Kohärenz von Text und Kontext (vgl. Schenker, *Jéroboam*, 195-197. 236) im MT und in LXX^B; zur Kritik der Methodik Schenkers vgl. Bosshard-Nepustil, *Hadad*, 109 mit Anm. 72 und jetzt auch ausführlich Z. Talshir, *Literary Design – A Criterion for Originality? A Case Study: 3 Kgdms 12:24a-z; 1 K 11-14*, in: Y. Goldman/C. Uehlinger (Hgg.), *La double transmission du texte biblique*, FS A. Schenker, OBO 179, Freiburg/Schweiz und Göttingen 2001, 41-57, 47ff.

²⁰ Edelman sieht hier eine „theory of immediate retribution“ (*Adversaries*, 189; vgl. a.a.O., 170), wie sie sich auch in den Chronikbüchern fände, während in dem diesem Ergänzer vorgegebenen Textbereich die Bestrafung „that fell on the succeeding generation reflects standard Deuteronomic ideology“ (a.a.O., 189). Bosshard-Nepustil (*Hadad*, 106ff.) hat die theologische Position der Erzählung über Hadad (und Rezon) weiter präzisiert: 1Kön 11,14-22.23-25 setzt chr. Theologie voraus, zeigt aber bereits einen kritischen Umgang mit ihr, da sich in Chr noch keine Hinweise auf eine Schuld Salomos an der Reichsteilung finden.

²¹ Jerobeam ist so nach Edelman das „climatic element“ (*Adversaries*, 169) eines Gestaltungsmusters „of threefold repetition with intensification“ (a.a.O., 168); „the writer is able to imply that Jerobeam is a *šātan* like his predecessors and the most dangerous of the three, in spite of his divine selection“ (a.a.O., 170).

²² Der Vers Ex 1,9 setzt die angeblich jüngere P-Aussage über die Vermehrung der Israeliten in V.7 (zu Ex 1,7 als P-Vers vgl. J. C. Gertz, *Tradition and Redaction in der Exoduserzählung*, FRLANT 186, Göttingen 2000, 365f.)

Motiv des Genozids/Infantizids (vgl. 1Kön 11,16) begegnet in Ex 1 also wahrscheinlich nicht in einem vorpriesterlichen Textzusammenhang. Warum ein Jahwist in seiner bei Van Seters oder Särkiö angenommenen Form ausgerechnet in den wenig ausgeführten Andeutungen über einen edomitischen Gegner Salomos sein Vorbild für die Verbindung des Genozidthemas mit Moses Geburtsgeschichte²³ oder gar für die Konfrontation mit dem Pharaon in den Plagenerzählungen²⁴ gefunden haben sollte, bleibt schwer erklärbar. Hier muss nach einer alternativen Erklärung gesucht werden, die aufgrund der bisherigen Überlegungen von den Ähnlichkeiten in der Darstellung Jerobeams und Moses ausgehen sollte.

II. Die Parallelen in der Darstellung Jerobeams und Moses

Zwischen der Darstellung Jerobeams und Moses gibt es Übereinstimmungen, die Albertz zur These der literarischen Gestaltung der Exodusgeschichte im Nordreich Jerobeams geführt haben: Durch eine „parallelisierende Aktualisierung“²⁵ fand die alte Exodustradition nach Albertz ihre erste literarische Gestalt in einer (noch in Resten erhaltenen) Mose-Erzählung²⁶, in der Mose (wie auch Jerobeam in 1Kön 11f.) beschrieben wird als aus königlichem Milieu stammender Aufständischer (Ex 2,11-15/1Kön 11,26-28), der nach einem gescheiterten Aufstandsversuch ins Ausland fliehen muss (Ex 2,15/1Kön 11,40), um nach dem Tod des Königs zurückzukehren (Ex 2,23a; 4,19.20a; vgl. 1Kön 11,40; 12,2[vgl. BHS].20); Verhandlungen über eine Fronerleichterung führen zu einer Verschärfung der Fronforderung des neuen Königs (Ex 5*/1Kön 12*), woraufhin die Befreiung von der Fron schließlich durch den Auszug bzw. die Reichstrennung erfolgt²⁷.

Was die Darstellung Jerobeams betrifft, so wird schon seit einiger Zeit in der Forschung die Zusammengehörigkeit der Verse 1Kön 11,26.40; 12,2.20a gesehen²⁸. In der Tat ergibt sich so

voraus, wenn diese Vermehrung nicht unvorbereitet im angeblich vorpriesterschriftlichen Text erstmals vom Pharaon festgestellt werden soll (so z.B. bei Blum, Pentateuch, 102f.); Ex 1,7 ist aber als erzählerische Voraussetzung auch unverzichtbar für alle nun folgenden „Gegenmaßnahmen“ in Ex 1,8-22: Vgl. Schmid, Erzväter, 70f; vgl. auch Gertz (Tradition, 365f.370.379ff.394), der dieses Problem sieht und deshalb für seinen postulierten vorpriesterschriftlichen Grundbestand in Ex 1,11f.15ff. eine nun ausgefallene Einleitung annehmen muss. R. G. Kratz' (Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments, Göttingen 2000, 287ff.) Bestreitung des von Ex 1,7 ausgehenden Argumentes gegen einen vorpriesterschriftlichen Textbestand in Ex 1 unter Hinweis auf Num 22,3f.6 (Feststellung der Größe ohne vorherige Mehrungsnotiz) überzeugt wegen der ganz anderen, herausgehobenen Stellung von Ex 1 nicht recht; allerdings kommt Kratz (ebd.) auf anderem Wege zu ähnlichen Ergebnissen.

²³ Vgl. Van Seters, Life, 32; Särkiö, Exodus, 59. Das Genozidmotiv ist zudem in Ex 1 tatsächlich als (misslungener) Infantizid geschildert, während Hadad in 1Kön 11 kein kleines Kind ist (vgl. Würthwein, Könige, 136); diese Veränderung wird von Särkiö und Van Seters nicht erklärt.

²⁴ Vgl. Särkiö, Exodus, 59. Der Weg vom kurzen Wortwechsel in 1Kön 11,22, in dem eine feindliche Atmosphäre nicht zum Ausdruck kommt, hin zur großangelegten Konfrontation von Ex 5ff. ist aber gegen Särkiö kaum verständlich.

²⁵ Albertz, Religionsgeschichte I, 219; vgl. auch ebd. mit Anm. 31.

²⁶ Vgl. a.a.O., 72; 217 mit Anm. 22.

²⁷ Vgl. a.a.O. 217f.

²⁸ Vgl. U. Becker, Die Reichsteilung nach 1 Reg 12, ZAW 112 (2000), 210-229, 218; ebenso schon Würthwein (Könige, 141.150f.) im Anschluss an A. Jepsen (Die Quellen des Königsbuches, Halle a. d. S. ²1956, 31); ähnlich auch P. Mommer, Das Verhältnis von Situation, Tradition und Redaktion am Beispiel von 1Kön 12, in: ders./W. Thiel, Altes Testament. Forschung und Wirkung, FS H. Graf Reventlow, Frankfurt a. M. u.a. 1994, 47-64, 56. 61. 1Kön 11,26.(27f.)40-43; 12,2.20a.25-30a setzen in Kratz' (erst nachkönigszeitlicher) deuteronomistischer Grundschrift, die allerdings ältere Annalen voraussetzt, den Abschluss des Berichts über Salomos Baumaßnahmen in 1Kön 9,24f. fort; vgl. Kratz, Komposition, 167ff. Der Frage, ob in 1Kön

ein logischer Handlungsablauf innerhalb dieser Jerobeamnotizen vom Aufstand gegen Salomo (11,26) über seine Flucht nach Ägypten (11,40) und die Rückkehr (12,2⁹), die erfolgt, nachdem Jerobeam vom Tod Salomos gehört hat, bis zur Einsetzung zum König von Israel (12,20a). In diesen Zusammenhang der Jerobeamnotizen wurde sekundär die Erzählung über die „Reichsteilung“ in 1Kön 12,13b-19 eingearbeitet³⁰, wobei die Datierung dieser Erzählung hier offen bleiben kann³¹; sie trägt für die Frage nach den Ähnlichkeiten in der Darstellung Jerobeams und Moses wenig aus, weil Jerobeam ursprünglich als bei den Verhandlungen in Sichem nicht anwesend dargestellt wurde³².

Die Ähnlichkeiten zwischen der Erzählung über die Verhandlungen in Sichem und Ex 5,1ff. sind auch kleiner, als zuweilen behauptet wird: Während in 1Kön 12 ursprünglich das ganze Volk (ohne Jerobeam) mit dem König verhandelt, sind in der vorliegenden Gestalt von Ex 5,1ff. Mose und Aaron sowie die שטרים³³ Verhandlungsgegner Pharaos, und ein literarisches oder überlieferungsgeschichtliches Stadium ohne die Verhandlungsführung Moses lässt sich nicht wahrscheinlich machen³⁴. Gemeinsam ist beiden Texten das Ergebnis der Verschärfung der Fronforderung, wobei aber die einzige terminologische Berührung in dem Begriff עבדה (1Kön 12,4; Ex 5,9.11) besteht. Während die Forderung in 1Kön 12,14ff. direkt zur „Reichsteilung“ führt, wird sie nach Ex 5,6ff. realisiert und führt tatsächlich zu härterer Bedrückung. Verhandlungsgegenstand im eigentlichen Sinne ist das Ausmaß der Fronarbeit in Ex 5 nicht: Mose und Aaron formulieren keine „höfliche Bitte um Erleichterung“³⁵, sondern verlangen vom Pharaon nichts anderes als die Entlassung (שלח Piel)³⁶. Trotz der herausgehobenen Bedeutung von Ex 5 in der bisherigen Forschung sind also die Gemeinsamkeiten zwischen Ex 5 und 1Kön 12 kleiner, als es übergreifende Klassifizierungen als „Verhandlungen ... um die Erleichterung der Fron“³⁷ erscheinen lassen.

12,25.*26ff. eine literarhistorisch gleich ursprüngliche Fortsetzung von 1Kön 11,26.40; 12,2.20a zu finden ist, kann hier nicht weiter nachgegangen werden; vgl. dazu Mommer (Das Verhältnis, 57-62) mit Albertz (Religionsgeschichte I, 213f. mit Anm. 5).

²⁹ Lies ממצרים ... מישב statt במצרים ... מישב; vgl. BHS. Zur Erklärung des vorliegenden Textes in 12,2 vgl. Becker (Reichsteilung, 217f.).

³⁰ Vgl. Würthwein, Könige, 150. Becker hat m.E. hinreichend gezeigt, dass dieser Text eine unselbständige Fortschreibung seines Kontextes darstellt; vgl. Becker, Reichsteilung, 219f. Mit dem Begriff „Reichsteilung“ sei hier und im Folgenden das in 1Kön 12,1ff. beschriebene Ereignis bezeichnet, das zur Existenz zweier Königtümer in „Israel“ führt, ohne dass damit etwas über die Historizität dieses Ereignisses oder die Angemessenheit des Reichsbegriffes gesagt sei; zum Problem vgl. z.B. Knauf, Umwelt, 121f.

³¹ Vgl. dazu und zur Frage der ursprünglichen Zugehörigkeit von 1Kön 12,19 (Negativwertung des Verhaltens der Nordstämme): Becker, Reichsteilung, 215-217. 224ff. Weiterführen könnte auch ein Blick auf die für die Fronarbeit benutzten Begriffe: Die Kombination קשה עבדה (1Kön 12,4) findet sich sonst (abgesehen von der Parallele 2Chr 10,4) nur noch in relativ späten Texten; vgl. Ex 1,14 P; Ex 6,9 P; Dtn 26,6; Jes 14,3.

³² Die Hinweise auf Jerobeams Auftreten in Sichem in 1Kön 12,3a.12 sind sekundär und fehlen in LXX: „Der Ergänzter greift V.20a vor“ (Becker, Reichsteilung, 214).

³³ Vgl. Ex 5,6.10.14f.19. Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieses Begriffs (im neassyrischen oder neubabylonischen Fronwesen) vgl. Gertz, Tradition, 345 Anm. 508.

³⁴ Gegen Noths (Pentateuch, 76) These eines in Ex 5,*3ff. noch greifbaren frühen überlieferungsgeschichtlichen Stadiums des Themas „Herausführung aus Ägypten“ ohne Beteiligung Moses vgl. Albertz, Religionsgeschichte I, 72 Anm. 9; 218 Anm. 25; wahrscheinlich ist lediglich, dass Aarons Beteiligung in 5,1ff. sekundär ist und ursprünglich Mose (zusammen mit den זקני ישראל ?) mit dem Pharaon verhandelte; vgl. Schmidt, Exodus I, 250ff.; Gertz, Tradition, 336.

³⁵ Crüsemann, Widerstand, 176.

³⁶ Vgl. Ex 5,1.3 mit Ex 7,16.26; 8,4.24; vgl. dazu Schmidt, Exodus I, 257f.

³⁷ Albertz, Religionsgeschichte I, 218.

In den Jerobeamnotizen 1Kön 11,26.40; 12,2.20a wird oft besonders altes Textmaterial als Zitat aus einer annalenartigen Quelle vermutet³⁸, und auch in der Erzählung über Ahija und Jerobeam in 1Kön 11,29-39 wird häufig eine vordr. Grundschrift ausgemacht³⁹. Das Textmaterial in Ex 2,1-4,20, das zur Darstellung der Notizen über Jerobeam parallele Motive zeigt, lässt sich als nichtpriesterschriftlich vom P-Text 2,23a β -25 abgrenzen⁴⁰. Zwischen der Notiz über den Tod des Pharao (Ex 2,23a α) und der Wiederaufnahme dieser Information in 4,19 (wobei in LXX vor 4,19 die Todesnotiz wiederholt wird⁴¹) steht die nichtpriesterliche Mose-Berufung in Ex 3,1-4,17 und ein Gespräch zwischen Mose und Jitro über Moses Wunsch, nach Ägypten zurückzukehren (Ex 4,18). Es wundert nicht, dass in Ex 3,1ff. als einem besonders prominenten Text der Exoduserzählung traditionell sowohl „E“- als auch „J“-Anteile ausgemacht wurden⁴²; der direkte Anschluss aber zwischen Ex 2,23a α und 4,19 hat in gewisser Weise schon Noth⁴³ und in letzter Zeit verschiedene andere Ausleger zu der Annahme geführt, Ex 3,1-4,18 sei ein (literarisch weitgehend einheitlicher⁴⁴) Einschub in seinem Kontext⁴⁵, und neuere Bestreitungen dieses literarischen Charakters des Abschnittes können kaum überzeugen⁴⁶. Dieser Einschub enthält zumindest in der vorliegenden Textgestalt jedenfalls einen literarischen Horizont über das Buch Exodus hinaus; im Blick sind sowohl die Erzväter (3,6.16; 4,5) wie die Hineinführung in das Land (3,7f.17). Schmid hat die nachpriesterliche Ansetzung von Ex 3,1-4,18 m.E. gut begründet durch den Aufweis

³⁸ Vgl. z.B. Würthwein, Könige, 141.151; Mommer, Das Verhältnis, 61. Zwar schließt 11,26 mit dem Stichwort עָבַד gut an 11,11(-13) an und gibt dadurch einen Hinweis auf die sekundäre Einfügung der Verse 11,14ff.; dies bedeutet aber (gegen Becker, Reichsteilung, 220f.) nicht, dass 11,11 und die Jerobeamnotizen literarhistorisch gleich ursprünglich sind.

³⁹ Vgl. die Vorschläge von H. Weippert, Die Ätiologie des Nordreiches und seines Königshauses (1 Reg 11,29-40), ZAW 95 (1983), 344-375, und H. Seebass, Zur Teilung der Herrschaft Salomos nach 1 Reg 11 29-39, ZAW 88 (1976), 363-376. Die Frage, ob diese Prophetenlegende einen ursprünglichen, mit der redaktionellen Formel V.27a (dazu vgl. Debus, Sünde, 4f. mit Anm. 8.11) angefügten Bericht über den Hergang des Jerobeamaufstandes verdrängt hat (so zuletzt z.B. Mulder, 1Kings, 580f.), kann hier offen bleiben; m.E. sollte aber (in gewissem Anschluss an Seebass, Teilung, 370ff.) die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass mit V.27a nie ein anderer Text an V.26 angefügt war als VV.27b.28.*29ff. Gegen Schipper (Israel, 188: „dezidiert Jerusalemer Sicht“) ist die Frage der Tendenz von V.26 offen zu halten.

⁴⁰ Vgl. Schmid, Exodus I, 64.88f. („J“); Gertz, Tradition, 376-379.394. Zu Ex 2,23a β -25 als P-Stück vgl. Schmid, Erzväter, 189 mit Anm. 113.

⁴¹ Vgl. dazu Blum (Pentateuch, 20 mit Anm. 45).

⁴² Vgl. den kritischen Überblick bei B. S. Childs, The Book of Exodus, OTL, Louisville³1976, 52f.; vgl. auch Schmid, Exodus I, 107ff.

⁴³ Vgl. Noths (Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart²1948, 31f. Anm. 103; 221 Anm. 549) Deutung des J-Fadens in Ex 3,1-4,18 als Nachtrag in „J“.

⁴⁴ Vgl. Blum, Pentateuch, 22-28; vgl. auch Schmid, Erzväter, 190ff. und die ebd. Genannten. Anders jedoch Gertz (Tradition, 261-327), der eine umfassende literarische Analyse von Ex 3,1-4,18 vorgelegt hat.

⁴⁵ Vgl. die ausführliche Begründung bei Blum (Pentateuch, 20-22). Vgl. auch Schmid, Erzväter, 189; Gertz, Tradition, 256.

⁴⁶ Kratz sieht in 4,19 eine sekundäre Einfügung, die „die in V.18 geäußerte Absicht Moses nachträglich auf den Befehl Jhwhs“ (Kratz, Komposition, 289 Anm. 78) zurückführe. Kratz erklärt nicht, warum der Ergänzter von 4,19 weit zurück in den vorangehenden Text auf die (in 3,1-4,18 nie angesprochene) Information aus 2,23a α zurückgreift. Als redaktionelle Klammer (vgl. a.a.O., 293) zwischen V.22 (nicht-P) und V.23a β -25 (P) lässt sich V.23a α gegen Kratz kaum plausibel machen: Im nichtpriesterlichen Text bliebe dann die seit 2,15 aufgebaute Spannung (Todesgefahr für Mose) unaufgelöst, da 4,19 ja nach Kratz Zusatz ist. Mose trifft in 4,18 also eine Entscheidung, deren Lebensgefährlichkeit im von Kratz vorgeschlagenen Textzusammenhang nicht reflektiert wird. Die These eines Einschubs in 3,1-4,18 erklärt den Textbefund deshalb m.E. wesentlich besser und einfacher.

von Verbindungen v.a. zum unmittelbar vorangehenden P-Text Ex 2,23a β -25⁴⁷; besonders aufschlussreich ist auch die Beobachtung, dass Ex 3,1-4,18 die priesterschriftliche Moseberufung voraussetzt, da der Erzähzug, dass die Israeliten nicht auf Mose hören (vgl. Ex 6,9 P), in Ex 4,1ff. vorausgesetzt und in die Berufungserzählung integriert wird⁴⁸.

Die Datierung dieses Einschubs in Ex 3,1ff. hat für die Betrachtung von Ex 5 einiges Gewicht: Das Kapitel Ex 5 hat ähnlich wie bei Crüsemann auch bei Albertz eine herausgehobene Bedeutung, da es in bestimmter Gestalt einmal einen selbständigen „Propaganda-Text aus dem Arbeitskampf gegen Salomo bzw. Rehabeam“⁴⁹ dargestellt habe. Dass sich hinter Ex 5 ein solcher Text des 10. Jhs. verbergen kann, erscheint aber mittlerweile als unwahrscheinlich: Gertz sieht zwar mit Albertz die thematische Eigenständigkeit des Textes in Ex 5,3ff., dessen „Thema, die Verschärfung der Fron, für die folgenden Plagenerzählung nur von geringem Interesse ist“⁵⁰; gegen Albertz stellt Gertz aber m.E. zu Recht die literarische Einheitlichkeit von Ex 5,3-6,1 fest⁵¹ und deutet die thematische Selbständigkeit nicht als Hinweis auf eine ursprüngliche Einzelerzählung, sondern findet hier vielmehr eine sekundäre Fortschreibung von 5,1f. Tatsächlich stellt 5,3 „einen auffälligen Neueinsatz der Verhandlungen dar“⁵², der bereits eine vorhergehende Nennung einer Redesituation und eines Subjekts voraussetzt, wodurch die gegenteilige Annahme, durch VV.1f. werde ein älterer Text in 5,3ff. sekundär gerahmt, erschwert wird⁵³.

Zur Datierung dieses Zusatzes ist auf die Beziehungen zwischen Ex 5,3ff. und der Einfügung Ex 3,1-4,18 zu verweisen: Ex 5,3 zeigt weitgehende wörtliche Übereinstimmung mit Ex 3,18b und stellt die Ausführungsnotiz zu 3,18 da⁵⁴. Solange man Ex 3,18 nicht als sekundäre Vorwegnahme von 5,3 innerhalb der Moseberufung ansehen möchte⁵⁵, kann man also kaum davon sprechen, dass in Ex 5 die nichtpriesterschriftliche Moseberufung (jedenfalls in ihrer vorliegenden Form) noch nicht vorausgesetzt sei.⁵⁶ Es ergibt sich durch eine nachpriesterschriftliche Verortung der Einfügung 5,3-6,1 aber v.a. eine plausible kompositorische Funktion als Überleitung von der nichtpriesterschriftlichen zur priesterschriftlichen Moseberufung: Die Fronverschärfung und ihre harten Folgen führen zu Moses Klage in 5,22f. und zu einer Antwort Jhwhs in 6,1, wodurch es möglich wird, den priesterschriftlichen Berufungsbericht als Bestätigung der Sendung Moses nach einem ersten

⁴⁷ Vgl. Ex 2,23a β -25 mit Ex 3,7.9 (צַעֲקוּהוּ ; רַעַה ; שָׁמַע ; יָרַע) ; vgl. dazu Schmid (Erzväter, 190ff. 208f.). Vgl. auch schon E. Otto, Die nachpriesterliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in: M. Vervene (Hg.), Studies in the Book of Exodus, BETL 126, Leuven 1996, 61-111, 101ff.

⁴⁸ Vgl. Schmid, Erzväter, 199f. Vgl. auch die weiteren Argumente Schmidts für eine nachpriesterliche Ansetzung des Einschubs Ex 3,1ff. (a.a.O., 200ff.).

⁴⁹ Albertz, Religionsgeschichte I, 219.

⁵⁰ Gertz, Tradition, 337. Vgl. Albertz (Religionsgeschichte I, 71f. mit Anm. 6).

⁵¹ Ex 5,3ff. ist mit Ex 5,6ff. v.a. verbunden über die Aufnahme der Bitte um die Erlaubnis des Opfern aus V.3 in VV.8.17; vgl. Gertz (Tradition, 337). Das von Albertz (vgl. Religionsgeschichte I, 71f. mit Anm. 6) angenommene Ende einer selbständigen Erzählung über die Fronverschärfung in V.19 wirkt als Abschluss wenig plausibel; Ex 5,20ff. liest sich dagegen gut als direkte Fortsetzung von 5,3ff.

⁵² Gertz, Tradition, 338.

⁵³ Gegen Albertz (Religionsgeschichte I, 218 Anm. 25); vgl. auch Schmidt, Exodus I, 256.

⁵⁴ Vgl. Gertz, Tradition, 339.

⁵⁵ So bei Schmidt (Exodus I, 135.142f.), der 3,18ff. der jehowistischen Redaktion zuschreibt.

⁵⁶ Gegen Schmid (Erzväter, 189). Zum Fehlen der וּקְרִי יִשְׂרָאֵל aus 3,18 in 5,1f. vgl. Blum, Pentateuch, 27f. mit Anm. 95. Die tatsächlichen Unterschiede zwischen Ex 3,18 und 5,3 (vgl. Gertz, Tradition, 339 Anm. 486) erklären sich gut dadurch, dass Ex 5,3ff. als Fortsetzung von 5,1f. verfasst wurde.

vergeblichen Gespräch mit dem Pharao in 5,1f. anzufügen⁵⁷. So bietet sich für Ex 5,1-6,1 auch eine nachpriesterschriftliche Datierung an⁵⁸.

Das älteste Textmaterial innerhalb von Ex 2-4 findet sich also in Ex 2,*1-23aa; 4,19(*ff?), während die bisher zuweilen als salomokritischer Text aus dem 10.Jh betrachtete Erzählung über die Fronverhandlungen in Ex 5* sich als redaktioneller Text einer späteren Zeit beschreiben lässt. Es bleiben aber die auffallenden Ähnlichkeiten des verbleibenden nichtpriesterschriftlichen Textes in Ex 2-4 zu den Notizen über Jerobeam in 1Kön 11f., die wahrscheinlich zum ältesten Text über die Vorgänge um Jerobeam in 1Kön 11f. gehören: Löst man diese annalenartigen Notizen (1Kön 11,26.40; 12,2cj.20a⁵⁹) aus dem Zusammenhang mit der Erzählung über die „Reichsteilung“ und vergleicht diese Notizen mit der Erzählung über Moses Flucht, so ergibt sich als neue Parallele zur vorpriesterlichen Exodusdarstellung, dass sowohl Mose als auch Jerobeam erst auf die Nachricht vom Tod des Verfolgers hin in ihre Heimat zurückkehren (Ex 2,23aa; 4,19ff. / 1Kön 12,2), während Jerobeam im vorliegenden MT (1Kön 12,2aa) von der Versammlung in Sichem hört⁶⁰ und daraufhin zurückkehrt. Zugleich bieten diese Jerobeamnotizen die engste sprachliche Parallele zur Exodusdarstellung⁶¹:

Ex 2,15aβb: ... ויברח את משה להרג ייבקש

1Kön 11,40: ... ויברח את ירבעם להמת ייבקש

Diese sprachliche Parallele ist signifikant: Die Abfolge ברח (Kal) + Infinitiv+ל + בקש (Piel) findet sich innerhalb von Pentateuch und Vorden Propheten nur an diesen beiden Stellen⁶². Auch die Formulierung ברח (Kal) + N.N. מפני findet sich in Ex 2,15 und in den Jerobeamnotizen (1Kön 12,2aγ).

III. Mose, Sargon und Jerobeam

Otto hat den Vergleich der Darstellung Moses und Jerobeams als Lösungsweg zur Datierung einer Mose-Geschichte⁶³ abgelehnt und stattdessen über den Vergleich von Ex 1ff. mit neuassyrischen Texten eine Mose-Geschichte aus der Josia-Zeit vorgeschlagen⁶⁴. Tatsächlich ist die Betrachtung assyrischer Literatur für das Verständnis der Darstellung Moses sehr hilfreich: Mit Otto ist aufgrund der Parallele der Sargon-Geburtslegende⁶⁵ der ursprüngliche Beginn einer Mose-Erzählung in Ex 2,1 und nicht in Ex 1 zu suchen; Mose war ursprünglich, wie Sargon in der über ihn verfassten Geburtsgeschichte, als illegitimes Kind unverheirateter

⁵⁷ Vgl. Gertz, Tradition, 343-345. Ob allerdings Ex 5,1f. schon als Ausführungsbericht von 3,9f. anzusehen ist, also schon eine bestimmte (bereits erweiterte) Gestalt der nichtpriesterschriftlichen Moseberufung voraussetzt (vgl. a.a.O., 290f.336), muss hier nicht entschieden werden.

⁵⁸ Es stellt sich die hier nicht zu erörternde Anschlussfrage nach dem genauen literarischen Verhältnis der beiden Einfügungen Ex 3,1ff. und Ex 5,3ff. Zu weiteren terminologischen Hinweisen auf eine nachpriesterschriftliche Datierung vgl. a.a.O., 344f.

⁵⁹ Zu zwei möglichen redaktionellen Ergänzungen in 1Kön 12,2 (והוא עורנו במצרים) und V.20a (העדה), die im Zusammenhang mit der Einfügung der Erzählung von der „Reichsteilung“ stehen vgl. Becker (Reichsteilung, 220) mit der dort genannten Literatur.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 217f.

⁶¹ Vgl. Särkiö, Exodus, 58 mit Anm. 21; Schmid, Erzväter, 141 mit Anm. 495.

⁶² Darüber hinaus begegnet eine ähnliche Formulierung (in einer Kombination mit dem Infinitiv von מרת [Hifil]; vgl. 1Kön 11,40) nur noch in Jer 26,21; auf diese Parallele (Flucht des Uria) kann hier nicht weiter eingegangen werden.

⁶³ Vgl. Otto, Mose, 48f.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 66

⁶⁵ Text und Übersetzung bei Otto (Mose, 51-53).

Eltern dargestellt⁶⁶. Eine vorpriesterschriftliche Exoduserzählung bedarf keineswegs eines Einsatzes in Ex 1; vielmehr ist Ex 1 „erst ein nachträgliches Interpretament, das die Mosegeschichte als Volksgeschichte versteht“⁶⁷.

Funktion der Sargon-Legende ist es nach Otto gewesen, erzählerisch das Problem der illegitimen Thronfolge nichterstgeborener Söhne in der neuassyrischen Sargoniden-Dynastie mit Hinweisen auf die illegitime Herkunft selbst Sargons von Akkad zu bewältigen⁶⁸. Dieses „Grundproblem der Dynastie der Sargoniden“⁶⁹ ergab sich erstmals mit dem Beginn der Königsherrschaft Asarhaddons (680 v. Chr.)⁷⁰, und die anderen von Otto angeführten Texte, eine Orakelsammlung anlässlich der Thronbesteigung Asarhaddons und eine Königsinschrift desselben Herrschers⁷¹, lassen sich eindeutig datieren und eine die Königsherrschaft legitimierende Funktion erkennen. Für den Text jedoch, der die nächsten Parallelen zur Mosegeschichte zeigt, bedarf die von Otto vorgeschlagene Datierung und Funktionsbestimmung weiterer (hier nicht zu leistender) assyriologischer Klärung: Es lässt sich fragen, wo in der Sargon-Geburtslegende das Problem der Thronbesteigung nichterstgeborener Königsöhne behandelt wird - zunächst einmal erzählt dieser Text davon, dass Sargon von Akkad überhaupt kein Königssohn war. Sargon von Akkad galt schon früh als idealer Monarch, das von ihm begründete Reich als Vorbild für die Weltmachtsansprüche späterer mesopotamischer Könige⁷²; bereits weit vor der Zeit Sargons II. gibt es viele Texte verschiedener Art über diesen Reichsgründer, die z.T. auch das Motiv der illegitimen Herkunft (als Usurpator) enthalten, ohne dass das Problem der Primogenitur behandelt würde⁷³. Man gewinnt den Eindruck, dass Otto seine Datierung und Funktionsbestimmung der Sargon-Geburtslegende nur von den anderen von ihm angeführten Texten übernimmt, ohne sie für die Geburtslegende wirklich zu begründen und ohne die Unterschiede in der Literaturgattung⁷⁴ zu beachten: Die Sargon-Legende kommt vielleicht nicht ohne eigene Literargeschichte aus und lässt sich eben nicht eindeutig ins 7. Jh. datieren⁷⁵ wie eine Königsinschrift oder Orakel für Asarhaddon, gleichzeitig aber können die weiteren von Otto herangezogenen und eindeutig (ins 7. Jh) datierbaren Texte m.E. nicht mit der gleichen

⁶⁶ Mit Otto (Mose, 49ff.) und Schmid (Erzväter, 154ff.; dort auch der Hinweis auf die Parallele Hos 1,2f.); vgl. auch schon H. Greßmann, *Mose und seine Zeit*, FRLANT 18, Göttingen 1913, 1ff. Anders zuletzt z.B. noch Gertz (Tradition, 375). Zur Literarkritik in Ex 2,1-10 vgl. Otto, Mose, 50f. Vgl. die sekundäre Glättung von Ex 2,1 in Ex 6,20 (vgl. dazu Schmid, *Erzväter*, 154f.; Otto, Mose, 50).

⁶⁷ Schmid, *Erzväter*, 157. Zum literarischen Charakter von Ex 1 s. oben Abschnitt I. mit Anm. 22.

⁶⁸ Vgl. Otto, Mose, 54f.

⁶⁹ A.a.O., 54.

⁷⁰ Vgl. W. Mayer, *Politik und Kriegskunst der Assyrer*, Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 9, Münster 1995, 317 Anm. 2; 318f. 377ff.

⁷¹ Vgl. Otto, Mose, 60ff.

⁷² Vgl. J. C. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade: The Text*, Mesopotamian civilizations 7, Winona Lake 1997, 1f.

⁷³ Vgl. v.a. die sumerische Sargon-Legende (vgl. J. S. Cooper/W. Heimpel, *The Sumerian Sargon Legend*, JAOS 103 [1983], 67-82, 68ff.), die Sargon seine Karriere als königlicher Beamter beginnen lässt. Vgl. auch die bei Westenholz (Legends, 34f.52-55.78-93.94-101.143-147) vorgestellten Texte.

⁷⁴ Zum Problem der Gattungszugehörigkeit der Sargon-Geburtslegende vgl. B. Lewis, *The Sargon Legend*, American Schools of Oriental Research Dissertation Series 4, Cambridge 1980, 87-93.

⁷⁵ Dies gilt, obwohl die uns erhaltenen maßgeblichen Textträger neuassyrisch zu datieren sind (vgl. Otto, Mose, 51); eine Datierung in die Zeit Asarhaddons können im Übrigen die von Otto angeführten neuassyrischen Sprachmerkmale (vgl. a.a.O., 53ff.) auch nicht tragen, da alle von Otto aufgeführten Merkmale auch schon für die Zeit vor Sargon II. belegt sind. Vgl. auch die sehr viel vorsichtigeren, auch Hinweise auf eine frühe Datierung einbeziehenden Überlegungen zum Alter der Sargon-Geburtslegende bei Lewis (*Sargon Legend*, 97ff.273).

Sicherheit wie die Sargon-Geburtslegende für in der Mose-Erzählung direkt subversiv rezipierte Dokumente gehalten werden⁷⁶.

Die These einer Mosegeschichte als Zeugnis direkter subversiver Rezeption neuassyrischer Königsideologie ist deshalb m.E. noch nicht hinreichend begründet; bis zu einer besseren Erklärung oder vollständigeren Ausarbeitung der Hypothese einer josiazeitlichen Mosegeschichte sollten deshalb die Beobachtungen Albertz' nicht so beiseite geschoben werden, wie es bei Otto geschieht: Die Auskunft, dass sich diese Parallelen „bei genauerem Hinsehen darauf, daß Mose wie Jerobeam gegen den Frondienst rebellierte“⁷⁷ reduzieren ließen, befriedigt nicht. Gerade außerhalb der zentralen Texte zur Fronthematik (Ex 1,5; 1Kön 12,1ff.), die als späte Einfügungen in ihren Kontext verdächtig sind, zeigt sich die deutlichste Übereinstimmung in der Darstellung und Sprache (v.a. Ex 2,15; 1Kön 11,40): Es stellt sich weiterhin die Frage, warum Mose ausgerechnet in den Farben des nordisraelitischen Zerstörers der „Reichseinheit“ und paradigmatischen kultischen Sünders Jerobeam gezeichnet wird (bzw. umgekehrt Jerobeam in die Nähe Moses gerückt wird).

Akzeptiert man diese Mose-Jerobeam-Typologie, so stellt sich die Frage nach deren Auswertung: Dass die Mose-Erzählung aus dem Nordreich Jerobeams I. stammt, folgt aus der Feststellung der literarischen Parallelen noch keineswegs⁷⁸; diese Datierung und Funktionsbestimmung einer *literarischen*⁷⁹ Mose-Erzählung bei Albertz erscheint heute nur noch als herrschaftskritisch gewendeter Restbestand des alten Jahwisten aus der Zeit Salomos. Auch kulturhistorisch ergeben sich durch neuere Forschungsbeiträge ganz massive Einwände gegen eine solche Datierung in die Frühzeit des Nordreiches: Wer konnte im 10. Jh. den von

⁷⁶ Dies müsste natürlich noch durch einen ausführlichen Vergleich nachgewiesen werden. Unter Vorbehalt sei gesagt, dass die Behauptung einer direkten Abhängigkeit der von Otto rekonstruierten vordruidenpriesterschriftlichen Quelle „Q“ (in Ex 14*; 19*; 34*) von einer Orakelsammlung anlässlich der Thronbesteigung Asarhaddons (vgl. Otto, Mose, 61ff.; ders., Das Deuteronomium, BZAW 284, Berlin und New York 1999, 75ff.) weitaus schwächer begründet ist als die direkte Rezeption der Sargon-Geburtslegende in Ex 2,1ff. Das Kapitel Ex 1*, für das Otto (vgl. Mose, 60f.) einen Einfluss der neuassyrischen Fronpraxis auf die Darstellung vermutet, fällt nach dem oben zum literarhistorischen Charakter dieses Kapitels (s. Abschnitt I. mit Anm. 22) Gesagten für die Suche nach einer vorexilischen Mose-Geschichte ohnehin aus. Hier zeigen sich vielleicht auch die Grenzen des Konzeptes der direkten subversiven Rezeption (zu dieser „Aushebelung einer Konzeption Politischer Theologie durch Rezeption ihrer zentralen Texte“ [E. Otto, Die Tora des Mose, Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. 19/2, Hamburg und Göttingen 2001, 22] vgl. jetzt a.a.O., 22ff.): In Ex 1 mag die Institution assyrischer Fronarbeit vorausgesetzt sein, aber was drängt zur Annahme einer direkten subversiven Aufnahme gerade des von Otto (vgl. Mose, 60.66) vorgeschlagenen Textes? Ebenso ließe sich mit der Annahme eines traditionsgeschichtlichen Einflusses arbeiten; Otto aber muss um des Konzeptes der direkten subversiven Rezeption willen davon ausgehen, dass „die Mose-Exodus-Erzählung noch spätvorexilisch (noch assyrischzeitlich? – der Verf.) durch die literarische Grundschrift in Ex 1 erweitert wurde“ (Otto, Die Tora, 19 Anm. 47).

⁷⁷ Mose, 48.

⁷⁸ Otto (vgl. a.a.O., 48) kritisiert zu Recht diese Datierung in die Frühzeit des Nordreiches bei Albertz, nimmt aber nicht Schmidts (vgl. Erzväter, 141 Anm. 497) vorsichtigere Position zur Kenntnis, der gegen Albertz lediglich die literarische Abstimmung zwischen 1Kön 11f. und Ex 2ff. feststellt, ohne diesen Prozess der Abstimmung zu datieren.

⁷⁹ Es sei dahingestellt, inwiefern Albertz' Überlegungen zum Jerobeamaufstand noch eine Relevanz für die mündliche Vorgeschichte der Exodustradition haben könnten bzw. ob sich der historische Jerobeam I. wirklich auf Mose und eine Exodustradition berufen hat.

Albertz angenommenen Propagandatext des Jerobeamaufstandes (Ex 5*)⁸⁰ oder gar eine umfangreichere Mose-Erzählung schreiben und lesen? Eine gewisse Verbreitung von Schrift und Schreiben sowie ein entwickelter Staat bedingen sich gegenseitig und sind für das Nordreich im 9. Jh. wahrscheinlich und für die Zeit der Könige Joasch und Jerobeam II. belegt, während Juda einen vergleichbaren Entwicklungsstand erst später erreicht⁸¹.

Es empfiehlt sich deshalb m.E., die Deutung der dennoch auffälligen und von Otto vernachlässigten (den Jerobeam-Aufstand) legitimierenden Funktion der Parallelen zu trennen von der Frage der Datierung (in die Jerobeam I.-Zeit). In der Tat muss ein eine Staatsgründung legitimierender Text keineswegs in die Zeit des Staatsgründers selbst zu datieren sein; dies zeigt deutlich der Blick auf die Sargon-Literatur, die zumeist in Regierungszeiten späterer Könige zu datieren ist, die an den großen Staatsgründer anschließen wollen.

In der Zeit anzunehmender Literalität im Nordreich wäre ein solcher legitimierender Rückgriff auf den Reichsgründer Israels in der Epoche der Jehu-Dynastie plausibel, in der sich offenbar mit Jerobeam II. bereits im Namen eines Königs ein solcher Rückgriff ausdrückt. Die sogenannte Jehu-Revolution führte zunächst zu einer Umorientierung der Außenpolitik Israels von einer prophönischen zu einer proassyrischen Ausrichtung⁸². In den Augen der Assyrer war Jehu legitimer König von Israel⁸³; nach innen jedoch war die Legitimität des Königtums der Jehu-Dynastie keineswegs unumstritten⁸⁴. Es ist jedenfalls vorstellbar, dass in der Zeit der Jehu-Dynastie ein assyrischer Kultureinfluss wie eine Form der Sargon-Geburtslegende auch in Israel bekannt war und in einer Legitimierungserzählung verwendet wurde; weiter könnte das Thema eines einheitlichen Königtums über Israel und

⁸⁰ Gegen die ursprüngliche Selbständigkeit und gegen den Charakter der Erzählung von der Fronverschärfung (Ex 5) als ältestes Material der Exodusüberlieferung vgl. auch schon Schmidt, Exodus I, 255f.

⁸¹ Vgl. insgesamt zur Frage nach der Entwicklung und Verbreitung von Schriftlichkeit in Israel: H. M. Niemann, Kein Ende des Büchermachens in Israel und Juda (Koh 12,12) – Wann begann es?, BiKi 53 (1998), 127-134. Vgl. auch Knauf, Umwelt, 122; I. Finkelstein/N. A. Silberman, The Bible Unearthed, New York u.a. 2001, 212. Zur Bedeutung der Samaria-Ostraca in diesem Zusammenhang vgl. H. M. Niemann, Herrschaft, Königtum und Staat, FAT 6, Tübingen 1993, 83ff.

⁸² Vgl. H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen, GAT 4/2, Göttingen 21995, 297. 310f. (dort auch zu der inschriftlich belegten Tributzahlung Jehus an Salmanassar III.); s. auch die folgende Anmerkung.

⁸³ Als Ausdruck dafür ist die Bezeichnung Jehus als „Sohn Omris“ auf dem Schwarzen Obelischen Salmanassars III. zu verstehen, die kaum nur auf mangelnde Kenntnis der Assyrer zurückgeht (mit O. Keel/C. Uehlinger, Der Assyrerkönig Salmanassar III. und Jehu von Israel auf dem Schwarzen Obelischen aus Nimrud, ZKTh 116 [1994], 391-420, 401 Anm. 35). Diese Legitimitätsbezeugung in der Legende passt gut zum ikonographischen Befund: Die Haltung Jehus zu Füßen des Großkönigs drückt keine demütigende Unterwerfung aus noch zeigt das Bild ein bestimmtes historisches Zusammentreffen der abgebildeten Personen; dargestellt wird vielmehr in Jehu ehrender Weise das Vasallitätsverhältnis des Königs Israels zu Salmanassar; vgl. dazu a.a.O., 406ff. Es stellt sich die Frage, ob eine proassyrische Parteinahme von Anfang an eine Motivation der Jehu-„Revolution“ darstellte; vgl. zum Problem Donner, Geschichte II, 310f. mit Anm. 88.

⁸⁴ In die Regierungszeit des Jehu-Nachfahren Jerobeam II. fällt der Beginn der prophetischen Kritik, in deren Wirkungsgeschichte die Bücher Hos und Am stehen. Zum Verständnis des zeitlichen Hintergrundes, der durch bis dahin unbekanntem Wohlstand unter politischer Abhängigkeit von Assyrien gekennzeichnet war und zur einsetzenden prophetischen Kritik führte, vgl. Finkelstein/Silberman, Bible, 212ff. Vgl. auch die harte Beurteilung des Umsturzes Jehus in Hos 1,3-5, ohne das hier näher auf Fragen der Interpretation von Hos 1,4 und der Redaktionsgeschichte von Hos 1-3 eingegangen werden könnte; vgl. z.B. J. Jeremias, Der Prophet Hosea, ATD 24/1, Göttingen 1983, 18-20.29ff.

Juda und des Zerbrechens dieser Einheit auch im 8.Jh. noch relevant gewesen sein: Vor der Jehu-Revolution bestanden zwischen dem Königshaus Judas und den Omriden offenbar zumindest starke politische und sogar familiäre Verbindungen⁸⁵, wenn man nicht sogar eine noch größere Verflechtung annehmen kann⁸⁶.

Für die Zeit des Nordreichs der Jehu-Dynastie, vielleicht in der Zeit der wirtschaftlichen Prosperität und außenpolitischer Ruhe unter Joasch und Jerobeam II.⁸⁷, ist also eine das Nordreich legitimierende Mose-Erzählung vorstellbar. Als literarischer Kontext einer solchen Erzählung ist Schmid's „Exoduserzählung von *Ex-1Kön12(*ff?) als Ursprungs- und Legitimationslegende des Nordreichs“⁸⁸ möglich. Eine solche Legende hätte aus den hier untersuchten Textbereichen Ex 1-5 und 1Kön 11f. etwa den Umfang der von Gertz angenommenen Mose-Jugendgeschichte⁸⁹ - abzüglich der Anteile aus Ex I (ohne dass hier aber die literarische Charakterisierung dieser Erzählung durch Gertz diskutiert werden kann⁹⁰) - und 1Kön 11,26.27f.(?).*29-39.40; 12,2*(cj).20a*⁹¹ enthalten.

Die Annahme einer so umgrenzten Legitimierungserzählung ist m.E. auch deshalb sinnvoll, weil sich durch sie ein Weg ergeben könnte, auch die von Van Seters (zu Hadad) und von Albertz (zu 1Kön 12) gemachten Beobachtungen durch spätere den Zusammenhang Ex-1Kön 12 umgreifende redaktionelle Maßnahmen zu erklären: In späterer Zeit wurde mit 1Kön 11,14-25 an einem für den ursprünglichen Zusammenhang zentralen Ort ein Text eingefügt, der das positive Jerobeam-Bild negiert. Die ursprünglich positive Verbindung zwischen Mose und Jerobeam wirkte auch noch bei der Einfügung der Texte Ex 32 und 1Kön 12,26ff. fort und wurde durch diese Einfügungen ins Negative verkehrt⁹², wobei hinsichtlich dieser Umkehrung wiederum ein Blick auf die Königsideologie Mesopotamiens weiterführen könnte⁹³.

Da in den vermutlich ältesten Textanteilen von Ex 1-5 und 1Kön 11f. das Thema der Fron kaum präsent ist⁹⁴, ist schließlich die Frage der Relevanz der Überlegungen Ottos über den Hintergrund der assyrischen Fronarbeit neu zu stellen: Wann und vor welchem Hintergrund kam es zur Prominenz des Fronthemas in der jetzt vorliegenden Gestalt der

⁸⁵ Vgl. Donner, Geschichte II, 279-281.

⁸⁶ Vgl. den Vorschlag von J. M. Miller/J. H. Hayes (A History of Ancient Israel and Judah, Philadelphia 1986, 280-284), nur von einem König Joram/Jehoram über Israel und Juda auszugehen.

⁸⁷ Zum Aufschwung im Nordreich des 8. Jhs. vgl. Finkelstein/Silberman, Bible, 206ff.

⁸⁸ Vgl. Schmid, Erzväter, 141.

⁸⁹ Vgl. Gertz' (Tradition, 379) Abgrenzung einer Erzählung über Moses Jugend in Ex 1,13-2,23aa; 4,19(20a.24-26).

⁹⁰ Insbesondere wäre nach dem literarhistorischen Verhältnis dieser Mose-Erzählung zum Kontext *Ex-1Kön 12(*ff?) und danach zu fragen, ob es in Ex 4,27ff.; Ex 7ff. wirklich kein mit dieser Erzählung gleich ursprüngliches Material mehr gibt; vgl. Gertz, Tradition, 379.

⁹¹ Zu 1Kön 12,2*20a* s. oben Anm. 29 und 59.

⁹² Vgl. dazu Schmid, Erzväter, 142.

⁹³ Angesichts des Untergangs Israels könnte in deuteronomistischer, durch eine „ideology of the founder“ (vgl. dazu P. S. Ash, Jeroboam I and the Deuteronomistic Historian's Ideology of the Founder, CBQ 60 [1998], 16-24, 17) geprägte Sicht Jerobeam zum typischen Unheilsherrscher (zu solchen Figuren in der Literatur Mesopotamiens vgl. C. Evans, Naram-Sin and Jeroboam: The Archetypal *Unheilsherrscher* in Mesopotamia and Biblical Historiography, in: W. W. Hallo/J. C. Moyer/L. G. Perdue [Hgg.], Scripture in Context II, Winona Lake 1983, 111) geworden sein, in dessen Fehlverhalten das Schicksal des Landes schon angelegt ist.

⁹⁴ Nur Ex 2,11; 1Kön 11,28. Es stellt sich die Anschlussfrage, ob es einmal eine Exoduserzählung ganz ohne die Fronthematik gegeben haben kann. Der Begriff סבלה begegnet ja sonst nur in offenbar nachpriesterlichen Textzusammenhängen (Ex 1,11; 5,4f.)- ist Ex 2,11 der älteste Beleg, oder ist der Begriff hier sekundär? Vgl. dazu Knauf, Midian, 129ff.139 mit Anm. 593.

Exodus- wie auch der Salomogeschichte? Welche Rolle spielte die Josia-Zeit in der Rezeptionsgeschichte der Erzählung aus dem Norden?

Welchen Umfang eine solche Legitimierungserzählung aus dem Nordreich möglicherweise hatte, wo und durch wen sie tradiert wurde und wie sie schließlich in den Süden kam, das sind Fragen für zukünftige Untersuchungen. M.E. aber muss eine solche Nordreichstradition postuliert werden: Allein die bisher vorgeschlagenen (in Juda subversiv rezipierten) neuassyrischen Texte des 7. Jahrhunderts erklären Aufbau und Motive der vorpriesterschriftlichen Mose-Erzählung noch nicht hinreichend. Sicher waren weder die Mosefigur noch das Exodusgeschehen bloße Fiktionen des 7. Jh. v. Chr.⁹⁵; gerade für die Betrachtung nicht des kaum noch greifbaren historischen Moses sondern des Religionsstifters als literarischer Figur⁹⁶ sollten deshalb die Parallelen in der Darstellung Jerobeams und Moses nicht verloren gehen.

⁹⁵ Diese Ansicht teilt auch Otto (vgl. Die Tora, 32 Anm. 85).

⁹⁶ Eine solche Betrachtungsweise ist nach Otto (vgl. ebd.) das angemessene Ziel nach zweihundertjähriger historisch-kritischer Forschung am Alten Testament.